

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ MONTPELLIER III

Discipline : Études occitanes

Thèse

soutenue publiquement par

Marjolaine RAGUIN

le 19 novembre 2011

Titre :

PROPAGANDE POLITIQUE ET RELIGIEUSE DANS LA *CHANSON DE LA CROISADE ALBIGEOISE*, TEXTE DE L'ANONYME.

Thèse dirigée par :

M. Gérard GOUIRAN

Professeur des Universités, Université Montpellier III – Paul-Valéry, Montpellier.

M. Jean-Pierre CHAMBON

Professeur des Universités, Université Paris IV – Sorbonne, Paris.

Rapporteurs :

Mme Beverly MAYNE KIENZLE

Professeur des Universités, Harvard University, Cambridge, États-Unis.

Mme Isabel de RIQUER

Professeur des Universités, Universidad de Barcelona, Barcelone, Espagne.

Jury :

M. Jean-Pierre CHAMBON

Professeur des Universités, Université Paris IV – Sorbonne, Paris.

M. Gérard GOUIRAN

Professeur des Universités, Université Montpellier III – Paul-Valéry, Montpellier.

Mme Ruth HARVEY

Professeur des Universités, Royal Holloway University of London, Londres, Grande Bretagne.

M. Laurent MACÉ

Maître de conférences des Universités, Université Toulouse II – Le Mirail, Toulouse.

M. Walter MELIGA

Professeur des Universités, Università degli Studi di Torino, Turin, Italie.

Mme Isabel de RIQUER

Professeur des Universités, Universidad de Barcelona, Barcelone, Espagne.

Mention obtenue : Très honorable avec les félicitations du jury à l'unanimité

Remerciements

J'exprime ici ma profonde reconnaissance à mon directeur de thèse, Monsieur le Professeur Gérard Gouiran pour son *accompagnement soutenant* tout au long de ce travail, et pendant les huit années de ma formation universitaire ; lui qui m'a guidée pas à pas, et a patiemment répondu à toutes mes questions, parfois avec tant d'humour. En présence, il m'a fait partager sa passion de la littérature médiévale et son érudition.

Je remercie aussi mon co-directeur de recherche, Monsieur le Professeur Jean-Pierre Chambon qui, avec sa *distance savante*, a représenté pour moi un modèle important de rigueur dans le travail et une personne ressource.

Je remercie Monsieur le Professeur Philippe Martel qui a été un véritable soutien et repère scientifique tout au long de mon parcours universitaire.

Il est un seul mot : *merci*, pour dire à Madame la Professeur Beverly Mayne Kienzle toute mon admiration pour sa bienveillance de chercheur et de personne. Et lui dire aussi ma gratitude pour m'avoir permis de venir apprendre auprès d'elle à l'université Harvard et bénéficier de son expertise.

Je remercie ma famille et lui offre ce long travail de thèse, surtout à ma mère qui incarne l'unité de « lalangue » et des valeurs partagées.

À mes parents et Éric, à Jean-Cédric, Adélaïde, Sarah, Paul, et Olitiana.

Ainsi, je remercie mes proches qui m'ont soutenue sur le chemin de cette thèse avec tant d'amour, confrontés à mes doutes et mes remises en question.

Et bien sûr, je remercie vivement les membres du jury de leur investissement à l'occasion du partage de la soutenance.

Enfin, je rends ici hommage à toutes celles et ceux qui, à travers le monde, souhaiteraient avoir accès à l'instruction pour ne serait-ce qu'apprendre à lire ; j'ai surmonté les difficultés de ce travail consciente de ma chance.

א בראשית, ברא אלהים, את השמים, ואת הארץ.
ב והארץ, היתה תהו ובהו, וחשך, על-פני תהום; ורוח אלהים,
מרקפת על-פני המים. ג ויאמר אלהים, יהי אור; ויהי-אור.

1¹ Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre,

² la terre était déserte et vide, et la ténèbre à la surface de l'abîme ; le souffle de Dieu planait à la surface des eaux,

³ et Dieu dit : « Que la lumière soit ! » Et la lumière fut.

La Bible, T.O.B, Gn 1, 1-3.

יג טוב ילד מסבון, וחכם--ממלך זקן וכסיל, אשר לא-ידע להנהיג
עוד. יד כי-מבית הסורים, יצא למלך: כי גם במלכותו, נולד
רש. טו ראיתי, את-כל-החיים, המהלכים, תחת השמש--עם
הילד השני, אשר יעמד תחתיו. טז אין-קץ לכל-העם, לכל אשר-
היה לפניהם--גם האחרונים, לא ישמחו-בו: כי-גם-זה הכול,
ירעיון רות.

¹³ Mieux vaut un gamin indigent, mais sage, qu'un roi vieux, mais insensé, qui ne sait plus se laisser conseiller ;

¹⁴ Que ce garçon soit sorti de prison pour régner, qu'il soit même né mendiant pour exercer sa royauté,

¹⁵ j'ai vu tous les vivants qui marchent sous le soleil être du côté du gamin, du second, celui qui surgit à la place de l'autre.

¹⁶ Pas de fin à tout ce peuple, à tous ceux dont il est le chef. Toutefois la postérité pourrait bien ne pas s'en réjouir, car cela aussi est vanité et poursuite du vent.

La Bible, T.O.B, Qo 4, 13-16.

Ce travail de thèse de doctorat consiste en une analyse minutieuse du discours de propagande politique et religieuse dans la partie anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise*, construite comme une suite qui détourne, fond et forme, le texte du premier auteur Guilhem de Tudela. Située dans le champ disciplinaire de la littérature médiévale, cette étude prend en compte les apports interdisciplinaires de la théologie chrétienne, l'histoire politique, militaire et religieuse, pour l'essentiel. Nous avons pu souligner les relations d'intertextualité entre les *sirventés* de la période du conflit albigeois et certains points importants du propos de l'Anonyme. Cette étude a permis de réorienter les recherches en vue de l'identification de l'auteur en démontrant la mention explicite d'un mécénat. L'Anonyme remplace l'argumentation de Guilhem de Tudela sur l'hérésie en pays d'oc qui justifiait la croisade, par la notion d'héritage lignager qui, elle, implique que les Méridionaux luttent contre leur dépossession sous la conduite des comtes raimondins de Toulouse. Nous avons montré que le discours politique se fonde dans le religieux, car l'Anonyme a bien compris que seule la démonstration de la catholicité des Raimondins pouvait assurer le succès de l'entreprise de reconquête : il élabore l'idéologie d'une contre-croisade. L'auteur insiste sur une triangulation d'un lien à la terre qui vaut lien du sang entre les Méridionaux, leur seigneur raimondin et les territoires placés sous la garde d'un Dieu protecteur. Nous montrons que l'argumentation est fondée sur deux postulats : la trahison du suzerain français et ses barons, associés à un clergé menteur de faux prédicateurs.

Political and religious propaganda in the *Song of the Albigensian Crusade*, section of the anonymous author.

This doctoral dissertation is a detailed analysis of the religious and political propaganda in the anonymously authored section of the *Song of the Albigensian Crusade*, a section generally thought of as reshaping the form and content of the text of its original author, Guilhem de Tudela. Anchored in the field of Occitan medieval literature, this study takes into account interdisciplinary contributions of Christian theology as well as religious, political and military history. This work highlights intertextual connections between *sirventés* from the period of the Albigensian war and certain aspects of the work of the anonymous author. This study permits a reorientation of scholarship on the identification of the author by bringing attention to the explicit mention of a sponsor. The anonymous author replaces Guilhem de Tudela's arguments of heresy in the Occitan territories, which justified the crusade, with the notion of inherited lineage to imply that the Southerners were fighting against their dispossession under the command of the Raimondin count of Toulouse. The political discourse in the work is based on religious rhetoric, as the anonymous author understood that only a demonstration of the catholicity of Raimondins could ensure the success of the reconquest; as such he developed an ideology of a counter-crusade. The author insists on a threefold connection to the land consisting of a blood relationship between the Southerners, their lord Raimondin, and territories under the care of a protective God. The anonymous author's argument is based on two postulates: the betrayal of the French suzerain and the association of its barons with a lying clergy of false preachers.

Mots clefs :		Key words :	
1- Croisade	2- Littérature	1- Crusade	2- Literature
3- Comtes de Toulouse	4- Occitan	3- Counts of Toulouse	4- Occitan
5- Église	6- Moyen Âge	5- Church	6- Middle Age
7- Hérésie	8- <i>Chanson de la Croisade Albigeoise</i>	7- Heresy	8- <i>Song of the Albigensian Crusade</i>

EA 4582 LLACS (Langues, Littératures, Arts et Cultures des Suds)
Adresse : Université Montpellier III – Paul-Valéry
 Bâtiment BRED Bureau 113 et 113A,
 Route de Mende
 34199 - MONTPELLIER Cedex 5
<http://www.univ-montp3.fr/llacs/>

Table des Matières

Introduction	9
Première Partie / <i>Considérations factuelles : finalités et composition du texte</i>	13
Chapitre Premier / Auteurs et rédaction du texte	14
Section I – La tradition manuscrite et les versions de la <i>Chanson</i>	14
§ I – Le manuscrit intégral	14
§ II – Les fragments de manuscrits perdus.....	15
§ III – L’« épitaphe » de Raimond VI de Toulouse et son lien avec le texte de la <i>Chanson</i>	16
§ IV – Les remaniements en prose	20
Section II – Auteurs et dates de composition.....	21
§ I – Guilhem de Tudela.....	22
A. Identité.....	22
B. Des bienfaiteurs croisés	26
C. Un religieux anti-hérésie	31
§ II – L’Anonyme.....	32
A. Identité.....	32
B. Allégeances politiques.....	41
C. La question religieuse	45
Chapitre II / <i>La Chanson de la Croisade albigeoise, un texte biparti : les mécanismes formels de la reprise</i>	47
Chapitre III / <i>Diffusion de la Chanson et intertextualité</i>	57
Section I – L’extrait de Maleville et les chansons sur « la guerre albigoite »	57
Section II – Rapports intertextuels entre le <i>Poème de la guerre de Navarre</i> de Guilhem Anelier de Toulouse et la partie anonyme de la <i>Chanson de la Croisade albigeoise</i>	60
Section III – La <i>Chanson</i> et les <i>serventés</i> anticléricaux et antifrançais.....	64
Section IV – L’« épitaphe » de Raimond VI rapporté par Nicolas Bertrandi et reproduit par Guyon de Maleville.....	72
Section V – Les remaniements de la <i>Chanson</i> en prose et les souvenirs de Guilhem de Puylaurens	72
Chapitre IV / Conclusions	74
Deuxième Partie / <i>L’hétérodoxie, le concile de Latran et ses conséquences</i>	75
Chapitre Premier / Hérésie et hérétiques : définition et perception	79
Chapitre II / À chaque épisode, son rôle argumentatif.....	83
Section I – À Latran : hérésie vs héritage.....	83
§ I – Situation patrimoniale des comtes venus plaider à Rome	86
§ II – Le duel oratoire entre l’évêque Foulque et le comte de Foix	89
§ III – Les pressions exercées sur le pape	94
§ IV – L’inconcevable déshéritement d’un neveu de roi	98
§ V – Orthodoxe mais déshérité	101
§ VI – Un espoir pour Raimondet	106
§ VII – Sentence du concile et perspectives d’avenir	108
§ VIII – Raimondet et l’élan de reconquête patrimoniale	112
§ IX – Les acquis argumentatifs de l’épisode de Latran	118
Section II – Le retour des hérétiques après Latran : une idée bien utile	119
Section III – L’offense à l’Église et le roi <i>mut</i>	122
Section IV – Lorsque l’hérésie avance masquée.....	136

§ I – À Toulouse.....	136
A. Toulouse et l’« error ».....	137
B. Toulouse abrite le « foc infernal ».....	139
§ II – L’« error » du côté des croisés.....	141
Chapitre III / Conclusions	146
Troisième partie / <i>L’univers religieux et les gens d’église : des acteurs politiques</i>	149
Chapitre Premier / Les prélats engagés en faveur des Raimondins	153
Section I – Les émissaires de Raimond VI à Rome	154
§ I – Un choix discutable.....	154
A. Raimond de Rabastens, évêque de Toulouse	154
B. Bernart de Montaut, archevêque d’Auch.....	155
C. Pierre Barravi, prieur de l’Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem à Toulouse	156
D. Montazin de Galard, abbé de Saint-Pierre de Condom	157
E. Raimond Azémar, abbé de Saint-Théodard	157
§ II – La recherche d’un compromis	158
Section II – Lors du concile de Latran	160
Chapitre II / Le personnage du pape	165
Chapitre III / Les prélats favorables à la croisade sans pour autant la prêcher dans la	
<i>Chanson</i>	176
Section I – Avertissement	176
Section II – Les neufs personnages simplement évoqués	178
Section III – Les conseillers-médiateurs de Simon de Montfort.....	186
Chapitre IV / Les prédicateurs	197
Section I – Le lexique de la prédication	198
Section II – Les légats	200
§ I – Bref retour sur le texte de Guilhem de Tudela.....	200
§ II – Le cas d’Arnaud Amaury de Cîteaux chez l’Anonyme.....	204
§ III – Pierre de Bénévent	205
§ IV – Le cardinal-légit Bertrand des Saints-Jean-et-Paul	208
A. Fin de la laisse 214, une synthèse des personnages, le cas du cardinal-légit....	209
B. Admonestations	216
C. Sermons	220
D. Face à Toulouse.....	226
E. Le cardinal-légit, conseiller du chef militaire de la croisade et responsable de la	
venue du fils du roi de France	229
§ V – Le problème de l’absence de Guy Des Vaux-de-Cernay	234
Section III – Les autres prédicateurs	239
§ I – L’évêque de Toulouse Foulque, ex-troubadour Folquet de Marselha	239
A. La figure de l’évêque de Toulouse, exemple et contre-exemple.....	244
B. Foulque, « pastor » et « fals galiador ».....	249
§ II – Le cas du chapelain Arbert	268
§ III – L’emploi de <i>prezicador</i>	273
§ IV – Les masses prêchantes	282
A. Templiers.....	283
B. Hospitaliers	285
C. Sur les « monges e canonges » « blancs » et « niers »	286
Chapitre V / Conclusions	287
Quatrième Partie / <i>Figures de Dieu et choix théologiques</i>	290
Chapitre Premier / La figure de Dieu	292

Section I – Qui est Dieu ?.....	292
§ I – La Trinité	293
A. Le Père.....	295
B. Le Fils	296
C. Le Saint-Esprit	297
§ II – Dieu	300
§ III – Le Christ.....	307
Section II – L’abandon des croisés	309
Section III – Le soutien des Toulousains	316
Chapitre II / Théologie apocalyptique et dimension existentielle.....	324
Section I – Les Raimondins et le Christ, Toulouse et Jérusalem	326
§ I – Entrée des Raimondins à Toulouse : présentation synoptique.....	329
§ II – Étude de l’entrée de Raimond VI de Toulouse.....	331
§ III – Étude de l’entrée du jeune comte Raimond à Toulouse.....	337
§ IV – Conclusions	345
Section II – Un amour particulier de Dieu pour Toulouse.....	348
Chapitre III / La question du salut à travers son lexique.....	354
Section I – La bénédiction.....	354
Section II – Les martyrs et le martyr	357
Section III – <i>Perdo</i>	359
Section IV – <i>Salvacion et Salut</i>	364
Section V – <i>Carantena</i>	366
Section VI – <i>Descofes</i>	367
Chapitre IV / Conclusions	369
Cinquième Partie / <i>Légitimité dynastique et enjeux de souveraineté territoriale. Aspects politiques du discours</i>	370
Chapitre Premier / Affirmation du bon droit des Raimondins	374
Section I – La guerre des « faiditz ».....	374
Section II – La victoire des vaincus	379
Chapitre II / Un élan des Méridionaux vers le comte de Toulouse.....	382
Section I – Sur la route de retour de Rome	383
§ I – Avignon.....	384
§ II – Beaucaire	403
Section II – Toulouse	414
§ I – Amour réciproque du comte raimondin et de la population toulousaine.....	425
§ II – Les Toulousaines contre l’Étrangère	428
§ III – Signification de l’énumération nominative des défenseurs de Toulouse à la fin du texte	432
Chapitre III / La reconnaissance des Raimondins par les autres seigneurs méridionaux ..	434
Chapitre IV / La reconnaissance, par certains croisés, de la légitimité de la résistance méridionale à la croisade.....	442
Chapitre V Aspects ethnolinguistiques de la guerre	449
Section I – L’identification des étrangers et le « languatge »	449
Section II – Union linguistique ou politique, une question de point de vue	458
Section III – Souvenirs d’Olivier et Roland.....	460
Sixième Partie / <i>Vaincre ou périr. Légitimation de l’écriture du poète : aspects esthétiques, propagande politique et enjeux personnels</i>	464
Conclusion.....	477
Annexes.....	485

Bibliographie sélective	495
Index des noms de lieux	522
Index des noms de personnes, personnages, valeurs, et ordres religieux.....	528

INTRODUCTION

Avant d'effectuer ce travail de thèse, nous avons déjà étudié pour un mémoire Master II Recherche, l'emploi des notions d'hérésie et d'hérétiques dans le texte de Guilhem de Tudela, c'est-à-dire dans la première partie de l'œuvre. Cette étude nous a permis de mesurer l'importance de l'emploi des critères religieux pour fonder une argumentation de propagande politique. L'étude de la construction d'un discours de propagande à partir de ses arguments politiques et religieux nous a toujours semblé particulièrement intéressante pour la compréhension de notre monde. De fait, comprendre l'articulation entre ces discours et la réalité, c'est mettre au jour tout à la fois les motivations de leur écriture et ses modalités. L'étude du texte de Guilhem a donc induit une première approche du texte de l'Anonyme. Un travail approfondi sur la propagande politique et religieuse dans le texte du continuateur de la *Chanson* se révélait indispensable à la bonne compréhension de celle-ci. Du fait de sa richesse historique et littéraire, la *Chanson* a fait l'objet de nombreuses études sous la forme d'articles ou de chapitres d'ouvrages dans différents domaines des sciences humaines, pour l'essentiel en histoire de la littérature et en histoire des religions. Ces études ont été réalisées avec des méthodologies différentes selon la discipline d'origine des auteurs, et leurs opinions sur un hypothétique « fait national occitan ». Cependant, à notre connaissance, aucune étude n'a été entièrement consacrée à scruter minutieusement le fonctionnement idéologique et propagandiste du texte anonyme ; c'est donc ce travail que nous avons essayé de mener à bien.

La *Chanson de la Croisade albigeoise* est une œuvre complexe et riche. Chronique historico-épique, texte biparti, son approche nécessite à la fois une grande prudence et un recours constant à l'interdisciplinarité, y compris pour une étude en littérature comme celle que nous présentons ici. Le texte anonyme n'est pas réductible au grand poème national que beaucoup, nostalgiques d'un paradis perdu, ont voulu y voir. L'auteur enseigne au contraire que, si paradis il y a, il est idéal, futur hypothétique et menacé – mais surtout déjà perdu avec les ancêtres mythiques Roland et Olivier. La *Chanson* de la Croisade albigeoise est un texte riche de contradictions, et pas seulement à cause de sa structure bipartite. L'Anonyme lui-même nuance son propos selon qu'il traite du pape ou de ses prélats. De même, les personnages croisés qui se dessinent au fil de l'œuvre n'ont pas tous le même profil. On peut retrouver cette richesse du texte sur différents plans. Par exemple, l'auteur loue les Raimondins, mais fait de Raimond VI un couard. Ces mêmes Raimondins ne sont légitimes que parce qu'ils demeurent élus par les terres méridionales et leurs populations.

Il faut aussi considérer que l'Anonyme écrit une suite au texte de Guilhem, ce qui entraîne plusieurs conséquences, notamment en ce qui concerne la dynamique interne de concurrence et la nécessité de retourner l'argumentation.

Lorsque nous avons commencé ce travail, nous nous sommes interrogée sur l'articulation des arguments de propagande politique et religieuse dont l'entremêlement est constant dans la mesure où ces arguments se justifient mutuellement. En effet, il faut absolument avoir à l'esprit que le discours de l'Anonyme comporte bien des aspects de propagande politique *et* religieuse, contrairement à celui de Guilhem de Tudela qui, lui, instrumentalise des arguments religieux pour fonder un discours politique. Puisqu'il était avéré qu'il s'agissait bien d'un discours de propagande, nous devons déterminer son contenu, et les modalités de son actualisation. Les principales questions qui ont animé ce travail à ses débuts ont porté sur la théologie et la sotériologie de l'auteur, le glissement d'une argumentation fondée d'abord sur l'hérésie puis sur l'héritage, ainsi que les modalités du rapport entre les Méridionaux et les comtes raimondins de Toulouse, question qui nous est apparue centrale, mais complexe.

Dès lors la problématique qui a animé notre recherche a consisté à comprendre quelles étaient les motivations de l'auteur anonyme pour construire son discours de propagande politique et religieuse, et les modalités de la mise en œuvre de son propos, tant pour convaincre et persuader son public, que dans le cadre de la cohérence interne du texte.

Il nous semble nécessaire de préciser que nous ne présenterons pas ici une étude détaillée de l'intertextualité entre la *Chanson* et les sirventés de l'époque de la croisade albigeoise ou immédiatement postérieurs. Cette intertextualité lexicale constitue en effet un champ d'investigation si riche qu'il ne pouvait être traité de manière satisfaisante dans l'espace de ce travail de thèse.

Pour effectuer cette étude, nous nous sommes appuyée pour l'essentiel sur le texte de la *Chanson* tel qu'il a été établi et édité par Eugène Martin-Chabot. Cette édition, dont nous avons pu éprouver la qualité, malgré quelques très rares corrections suggérées. Les traductions données dans ce travail sont celles de Martin-Chabot, sauf modifications de notre part que nous signalons.

Nous procéderons à quelques explications factuelles relatives aux auteurs de la *Chanson*, à la partition du texte et à sa situation intertextuelle (I).

Il ressort du texte qu'un aspect central de l'argumentation de l'Anonyme repose sur le règlement de la question de l'hétérodoxie lors des auditions des seigneurs méridionaux au quatrième concile de Latran en 1216, où l'accusation d'hérésie est patiemment déconstruite par notre auteur (II).

Un autre aspect essentiel de son discours porte sur le rôle crucial des personnages ecclésiastiques dans le déroulement de la croisade en Languedoc et en Provence (III). La figure de l'ecclésiastique est complexe car c'est sur elle que repose la prédication de croisade et, pour une bonne part, la responsabilité de ce que l'auteur perçoit et montre comme une invasion. Mais l'ecclésiastique, s'il est favorable au parti toulousain, peut aussi représenter la garantie nécessaire à une justification théologique de la contre-croisade.

Dans l'argumentation de l'Anonyme, la question du Salut (IV) est centrale : c'est la promesse de celui-ci qui fonde la contre-croisade, en tant qu'entreprise juste et favorisée par Dieu. À ce titre, nous étudierons en détail la théologie *stricto sensu* de l'auteur, puis la construction d'une figure idéale du raimondin christique.

Nous observerons aussi comment l'affirmation du bon droit des comtes raimondins de Toulouse, intrinsèquement liée à leur orthodoxie, tire surtout sa légitimité du soutien que leur apportent les populations de Languedoc et de Provence (V).

De même, les arguments en faveur de la cause méridionale affichés par certains croisés renforcent l'idée que la résistance à la croisade est une guerre légitime. Nous insisterons ainsi sur la formation d'un lien entre peuple et seigneur fondé sur un attachement commun à une terre et des valeurs qui valent lien du sang. Le destin commun ainsi compris, dans une opposition claire aux clercs et aux Français, prend alors une dimension mythique grâce aux figures de Roland et d'Olivier. Enfin, le souvenir de ces héros, comme la dimension existentielle du récit pour ses personnages et, à travers eux, pour son public, conduit à réfléchir sur la place de l'auteur. Nous tenterons de montrer que le récit de la guerre des Méridionaux contre les Français pourrait aussi s'interpréter comme un prétexte pour notre auteur qui trouve ainsi l'occasion de rivaliser avec Guilhem de Tudela et les autres troubadours dans le contexte de la lutte entre poètes (VI).

PREMIÈRE PARTIE
CONSIDÉRATIONS FACTUELLES : FINALITÉS ET
COMPOSITION DU TEXTE

CHAPITRE PREMIER

AUTEURS ET RÉDACTION DU TEXTE

SECTION I – LA TRADITION MANUSCRITE ET LES VERSIONS DE LA CHANSON

§ I – Le manuscrit intégral

Le poème aujourd'hui intitulé *Chanson de la Croisade albigeoise* est le fruit du travail de deux auteurs. L'œuvre est une chronique historico-épique qui prend la forme d'une chanson de geste et le sujet d'une chronique historique en vers. Seul le manuscrit n° 25425 du fonds français de la Bibliothèque nationale de France à Paris transmet l'intégralité du texte. Ce manuscrit (A)¹ comptant selon Paul Meyer² 169 feuillets³, en comporte 120 de vélin, paginés de 1 à 239 comme le rétablit Eugène Martin-Chabot. Selon Martin-Chabot, « rien ne révèle pour qui fut fait ce manuscrit »⁴. Il appartenait cependant, en 1337, à Jordan Capella⁵ qui le donna en gage lors d'un prêt daté du 6 février 1336 ou 1337⁶. Par la suite, au XVIII^e

¹ Selon Martin-Chabot (1931, t. I, p. XVIII) « l'écriture, en belles lettres gothiques arrondies, du type méridional, est la même, semble-t-il du début à la fin ». Il doit dater « d'environ l'an 1275 », selon cet éditeur (1931, t. I, p. XXI), puisqu'il comporte des « légendes en langue d'oc, tracées d'une très fine écriture du XIII^e siècle, dans le haut de la marge supérieure et que le couteau du relieur était appelé à rogner ». Ces légendes étaient destinées à indiquer à l'artiste chargé d'illustrer le manuscrit, ce qu'il devait représenter. Voir DOM Bibl. qui en référence à Brunel (1935, 200) et Martin-Chabot (*ibid.*) indique une date de création autour de 1275 vers Toulouse.

² Meyer (1875), t. II, Introduction, p. XXIV.

³ Pour des informations plus détaillées sur ce manuscrit, nous renvoyons le lecteur à l'introduction très complète de Martin-Chabot (1931, t. I, p. XVII-XXIII). Le catalogue de la BNF répertoriant le manuscrit a heureusement été corrigé depuis que Martin-Chabot a déploré l'erreur que reproduisait Meyer ; il ne mentionne aujourd'hui que 120 feuillets, paginés de 1 à 239.

⁴ Martin-Chabot (1931), t. I, p. XIX.

⁵ Meyer pense que Jordan Capella était prêtre (Martin-Chabot (1931), t. II, Introduction, p. XXV). Cependant Martin-Chabot estime que *Capella* est ici un patronyme, que l'on retrouve à plusieurs reprises chez des clients des frères Bonis, négociants montalbanais du XIV^e siècle. Voir Forestié (1890) cité par Martin-Chabot (1931, t. I, p. XX). Nous renvoyons le lecteur à la *Table des noms de personnes* établie par Forestié (*ibid.*, t. III, p. 571). Par ailleurs, on trouve selon Martin-Chabot, un homonyme de Jordan Capella à Gaillac en 1231 : il s'agit en fait d'un *Guillelmus Capella* cité parmi les témoins d'un accord entre Raimond VII de Toulouse et l'abbé de Gaillac (Raimond). Voir *HGL*, t. VIII, c. 954. L'*Histoire Générale de Languedoc* sera ci-après désignée : *HGL*.

⁶ « 'Jorda Capella deu sus aquest romans .xv. tornes d'argent bos, que-l prestem a .vj. de fevrier .m°.ccc°.xxxvj.' » Mention inscrite à la suite de la fin du poème, p. 239 du manuscrit. Entre la fin du poème et cette mention est intercalé « d'une main qui semble de la fin du XIV^e siècle, cette note [...] : Finito libro, francatur testa qui escripsit isto romansio », voir Martin-Chabot (1931, t. I, note 2, p. XIX-XX). On notera que Meyer et Fauriel orthographient « argentz », voir les éditions de la *Chanson* par ces deux auteurs. Martin-Chabot recopie « .m°.ccc°.xxxvj. », mais donne « 1337 » dans son introduction (*ibid.*, p. XIX). Lafont (1991, t. II, p.

siècle il devient la propriété de Pierre-Paul Bombarde de Beaulieu, conseiller honoraire au Grand Conseil⁷ ; La Curne de Sainte-Palaye en fit faire une copie pour étude, conservée à la bibliothèque de l’Arsenal sous le n° 3321 et utilisa quelques extraits du poème qu’il intégra dans ses *Mémoires sur l’ancienne chevalerie*⁸. Le manuscrit A passe ensuite dans la bibliothèque du duc de La Vallière⁹ : aux alentours de 1760 ou un peu avant, date à laquelle, propriété du duc, il reçut sa reliure en maroquin violet¹⁰. Lors la première vente de cette bibliothèque, après décès, il est acheté sous le n° 2708, pour 180 livres, par la bibliothèque du Roi ; son numéro actuel lui fut attribué en 1868.

§ II – Les fragments de manuscrits perdus

Deux fragments de manuscrits aujourd’hui perdus attestent d’une tradition manuscrite de la *Chanson* plus large que celle qui nous est parvenue à travers A.

Le premier fragment (*R*) nous est connu par le passage publié par Raynouard dans son *Lexique roman*¹¹.

Le second extrait est celui transmis par Guyon de Maleville¹². Maleville a entrepris de transmettre cet extrait dans différents ouvrages et a choisi de « revoir » le texte en procédant à des modifications. Il l’a donc copié dans les *Esbats sur le pays de Quercy*, annales composées entre 1600 et 1614 par Guyon, seigneur de Maleville. Une copie manuscrite du fragment du texte de la *Chanson*, désigné par *G*, fut faite sous ses yeux ; elle deviendra propriété de la ville de Grenoble¹³ qui l’achète en 1771 au décès de Jean de Caulet, évêque de Grenoble, d’origine

239) donne 1336. Sur Pons, voir *ibid.*, p. 238-240. Nous sommes assez réservée quant aux remarques de Lafont sur ce point.

⁷ Martin (1899, t. VIII, p. 282-287).

⁸ À ce sujet, voir Martin-Chabot (1931), t. I, p. XX.

⁹ Le fait que La Vallière est entré en possession du manuscrit de Bombarde de Beaulieu est assuré, selon Martin-Chabot, par la description du manuscrit donnée par La Curne de Sainte-Palaye. Voir Martin-Chabot (1931), t. I, p. XXI.

¹⁰ Voir Martin-Chabot (1931, t. I, p. XIX, note 1) qui explique que la couleur de la reliure avait tourné au bleu foncé lorsqu’il étudia le manuscrit.

¹¹ Raynouard (1838, t. I, p. 226-228). On ne sait rien d’autre de ce « fragment » qui, « quoique fort défectueux et d’une écriture assez moderne » (p. 226), permet à Raynouard d’introduire les variantes de *R* que nous connaissons à travers son *Lexique*. Martin-Chabot tient compte de ces variantes.

¹² Guyon de Maleville (éd. 1900, p. 231-232). Maleville est situé à un kilomètre environ de Cazals, non loin de Cahors ; l’auteur a séjourné à Montauban comme le prouve la suscription d’une lettre à lui adressée (Ms *G*, folio 4).

¹³ Bibliothèque de la ville de Grenoble, Ms 1158 (ancien 2997).

toulousaine¹⁴. Ce fragment se trouve aujourd'hui dans le manuscrit 1158 de la bibliothèque de la ville de Grenoble au folio 135 r et comprend les 37 vers de la laisse 60 et les trois premiers de la laisse 61. Nous ignorons la taille du manuscrit et la date de sa copie ; Maleville précise seulement qu'il a trouvé ces vers « emmy un nombre de chansons, qui furent faictes sur les plus importantes occurances et factions de la guerre Albigoite »¹⁵.

Notons que Marc-Antoine Dominicy pourrait avoir utilisé le texte de Maleville et non un manuscrit de la *Chanson* lorsqu'il en publie des vers dans son *Histoire du pays de Quercy*¹⁶ ; il en va de même à la page 163¹⁷ de son *De praerogativa allodiorum* publié en 1645, car les deux vers cités se trouvent dans l'extrait *G* publié par Maleville¹⁸. Cette citation de deux vers « E tuts li renoués lo renou laisseran, / E se gasanh an prés, tot premier lo rendran »¹⁹ correspond aux vers 25-26 de la laisse 60 de l'édition de Martin-Chabot.

§ III – L'« épitaphe » de Raimond VI de Toulouse et son lien avec le texte de la Chanson

Eugène Martin-Chabot estime, contre l'avis de Fauriel²⁰, que Jean Chassanion dans son *Histoire des Albigeois*²¹ a utilisé une version en prose de la *Chanson*; et, contrairement à Meyer²², que les vers de l'épitaphe de Raimond VI rapportés par Maleville dans ses *Esbats*, à partir du texte de Nicolas Bertrandi, *Tholosanorum gestis*, paru en 1515, correspondent au remaniement en quatrain des vers 23-24 de la laisse 154 de la *Chanson* et ne permettent pas de supposer une autre version que celle que nous transmet A. L'anonyme auteur de la *Chanson* écrit (laisse 154, v. 23-24) :

« 'Que non es en est mon nulhs om tan poderos

¹⁴ Une copie de *G*, détenue par la bibliothèque de Cahors (ms. I), a été exécutée en 1806 par Champollion-Figeac. Une autre fut communiquée à Raynouard, puis à Meyer par Léon Lacabane, directeur de l'École des chartes, décédé en 1885.

¹⁵ Guyon de Maleville (éd. 1900, p. 231-232). Maleville a compris à tort que les vers de la *Chanson* se rapportent au traité de Paris du 12 avril 1229 ; il situe le traité et la pénitence parisienne de Raimond VII de Toulouse en 1228.

¹⁶ Ce texte de Dominicy est inédit à ce jour.

¹⁷ Dominicy (1645, p. 162) cite une version en prose de ces vers.

¹⁸ Voir Thomas (1888, p. 411-412). Marc-Antoine Dominicy semble, en effet, commettre la même méprise que Maleville sur le contexte (proposition de paix des légats et non les conditions du traité de Paris). Les extraits de la chanson cités présentent néanmoins quelques variantes graphiques par rapport au texte de *G* publié par Maleville dans ses *Esbats*.

¹⁹ Dominicy (1645, p. 163). Il présente cette version en vers avec son équivalent en prose p. 162 : « Item, qué à tous les Renoubies de sa terro, les renouts fara rendu, et torna tous les profieits, qué agut n'auran ».

²⁰ Fauriel (*HLF*, t. XXII, p. 242), ainsi que (1837, p. IX).

²¹ Jean Chassanion, *Histoire des Albigeois* (1595, p. 11-20).

²² Meyer (1875, t. II, Introduction, p. XXVI).

Que mi pogues destruire, si la Gleiza no fos.' »²³

Bertrandi imprime : « No hya home sur terra
Per grant senhor que fous
Quen getes de ma terra
Si la Gleysa no fous. »²⁴

Maleville reprend: « No y ha home su la terra
Per gran senhou que fos
Qu'em gites de ma terra
Se la Gleysa no fos. »²⁵

Puis Guillaume Catel dans son *Histoire des comtes de Tolose*, cite à son tour, dubitatif, ce qu'il extrait du texte de Bertrandi avec des modifications graphiques que l'on ne peut que constater : « Nou hya home sur terra per gran senhor que foous / Quen gettés de ma terra si la Gleysa nou fous. »²⁶ Pour notre part, nous n'avons aucune certitude relative au cheminement de ces mentions dans la tradition. Il nous semble impossible de savoir s'il s'agit d'une parole réellement prononcée par Raimond VI et ayant connu un grand succès, ou s'il s'agit d'une invention de l'auteur anonyme de la *Chanson* qui transcrivait sa conviction personnelle ou l'opinion publique²⁷, de déterminer si les auteurs se sont copiés entre eux, ont travaillé à partir de leurs souvenirs du texte anonyme, ou si la mémoire de cet extrait est due à son inscription par un lapidaire²⁸. Nous ne pouvons que constater la parenté évidente entre le texte de la *Chanson* et l'« épitaphe ».

Selon Bertrandi, cette épitaphe de Raimond VI de Toulouse se trouvait, gravée par un lapidaire sur une plaque de marbre, dans l'enclos du cimetière des Hospitaliers de Saint-Jean à Toulouse. Raimond VI s'était affilié en 1218 à l'Ordre²⁹ qui recueillera le corps du comte après son décès en 1222. Cependant, toujours excommunié au moment de son décès, Raimond VI, qui, selon le récit de Guilhem de Puylaurens, baisa une croix avant de rendre

²³ Nous traduisons : « Car il n'y a en ce monde d'homme assez puissant pour me détruire, si l'Église n'existait ».

²⁴ Nicolas Bertrandi (1515, folio XXXIIIv). Le texte de Bertrandi ne comporte de majuscules qu'à « No » initial et à « Quen » qui se trouve en début de ligne.

²⁵ Guyon de Maleville (éd. 1900, p. 220).

²⁶ Guillaume Catel (1623, p. 319). Catel ajoute que d'autres historiens de son époque ou un peu antérieurs utilisent cette épitaphe, mais il identifie Bertrandi comme leur source ; ce ne sont donc pas ces diverses mentions qui lui permettent d'ajouter foi à l'existence réelle de cette gravure.

²⁷ On trouve en effet une idée similaire, relative à la culpabilité première des clercs dans la conquête française, dans un témoignage inquisitorial. Voir *infra*.

²⁸ Il faut en effet distinguer entre le poète et la date d'écriture, la transmission et la réception, Bertrandi, le lapidaire, la rumeur d'une vindicte attribuée à Raimond VI etc. Fauriel, quant à lui, estime que c'est le lapidaire qui connaissait la *Chanson* et que Bertrandi a copié sa citation à partir du sarcophage du comte. Catel (1623, p. 319) a contesté l'existence de cette inscription. Il a recherché sans succès dans le jardin de l'Hôpital Saint-Jean le tombeau de marbre et l'inscription, et dit n'avoir trouvé personne qui les ait vus. Vaissète dit qu'elle ne pouvait exister car le comte ne fut pas inhumé (*HGL*, t. III, p. 324).

²⁹ Voir l'acte du 5 juillet 1218, dans Catel (1623, p. 318).

son dernier souffle, ne pouvait être enseveli en terre consacrée ; le cercueil fut donc conservé à l'air libre dans l'enclos des Hospitaliers³⁰.

En somme, il est possible, mais non certain, qu'ait circulé une autre version de ces deux vers de la laisse 154. Il nous semble impossible de déterminer si celle-ci fut de tradition orale ou manuscrite³¹. Cette question peut cependant recevoir une réponse partielle si nous modifions notre outil d'analyse. Si l'on considère en effet la dimension propagandiste de cet extrait de la *Chanson*, son succès s'explique aisément. Il convient d'abord d'établir que celui qui attribue cette phrase à Raimond VI transmet ce qui devait être devenu l'essentiel de la position des Raimond de Toulouse et être connu comme tel. De sorte que la tradition, pour le coup nécessairement orale, s'était éloignée du texte écrit de cette formule. En effet, dans la *Chanson*³², la formule est attribuée à Raimond VII et non à Raimond VI³³. En réponse à la question de Gui de Cavaillon³⁴, le jeune comte fait une déclaration qui représente un véritable

³⁰ Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 112).

³¹ Notre seule certitude est, comme nous l'avons dit, l'évidente parenté entre les deux mentions et la connaissance du texte de la *Chanson* (quelles que soient les variantes possiblement introduites dans la tradition orale et manuscrite) par l'auteur (quel qu'il soit) de cette « épitaphe ». Cependant, comme Martin-Chabot l'a justement fait remarquer, il n'est pas nécessaire de supposer une autre version manuscrite de ces vers. Il va de soi que le créateur de l'« épitaphe » s'appuie sur le texte de la *Chanson* et qu'il en a remanié le texte afin de composer un quatrain ; il n'est pas nécessaire, dès lors, de songer à une version différente de la *Chanson*. Si l'on nous opposait une rime interne dans des alexandrins d'une hypothétique version de la *Chanson*, nous répondrions que la reprise de mots-rimes, dans le cas présent un verbe conjugué, et le fait que ces vers ne s'intègrent pas tels quels dans le contexte du discours de Raimond VI dont ils font partie, permettent d'assurer qu'il y a bien eu réécriture lors du passage au quatrain. Ou bien alors il faudrait que les défenseurs d'une telle thèse s'appuient sur les importantes modifications apportées par *R* au texte de Guilhem de Tudela pour plaider en faveur d'une autre version manuscrite de la *Chanson*. Nous dirions seulement, que si le texte de la *Chanson* avait été modifié de façon à correspondre au plus près à ce quatrain, l'individu à l'origine de cette modification du texte poétique serait à coup sûr un poète au talent mineur. La rime < fos : fos > n'est pas du grand art et constituerait une première dans la tradition littéraire occitane médiévale telle que nous la connaissons aujourd'hui (vérification faite dans la COM), ce qui nous empêche donc de penser que, si une autre version de la *Chanson* se cache derrière l'« épitaphe » de Raimond VI, elle corresponde textuellement à ce quatrain. En fin de compte, ce quatrain ne nous permettrait pas de connaître une autre version du texte de l'Anonyme, même si elle avait existé ; il ne peut donc raisonnablement être reconnu comme témoin de variantes *a priori* introduites dans la tradition manuscrite du texte poétique.

³² Que Raimond VI ou VII aient, en substance prononcé ces mots ne nous intéresse pas véritablement. Il est fort probable qu'ils ont, l'un comme l'autre, partagé cet avis fort répandu, comme en témoigne la création de l'« épitaphe », peut-être même avant qu'il soit formulé par l'Anonyme, comme ce serait le cas de Raimond VI décédé subitement en 1222. Dès avant l'écriture de la suite anonyme de la *Chanson*, l'opinion sur la culpabilité du clergé était certainement répandue (voir *infra*, un témoignage inquisitorial allant dans ce sens). Dans tous les cas, il ne nous semble pas heureux de supposer une source orale première, voire une tradition orale autonome pour l'« épitaphe ». Il n'y a aucune raison valable de refuser au génie de l'Anonyme l'origine de la formule. Cette remarque ne concerne que la formulation exacte des vers anonyme et l'« épitaphe » du comte, et non l'opinion publique qui peut avoir partagé cette idée et avoir trouvé une cristallisation dans la formule littéraire. La fixation de la formule autour de la problématique des Raimond de Toulouse ne nous semble pas pouvoir faire l'économie d'une fixation de la tradition par le texte de la *Chanson*.

³³ Une autre possibilité, qui nous semble cependant moins probable, serait que cette confusion soit volontaire, le bon mot sur la situation patrimoniale des Raimond de Toulouse s'appliquant facilement aux comtes, au père comme au fils.

³⁴ Gui est candidat à la paternité de la *Chanson*, bien que certains points doivent être éclaircis. Voir *infra*. Sur ce personnage voir Guida (1972, p. 235-271) ; voir aussi Aurell (1989, p. 40-46) et (2001, p. 9-36).

programme de résistance à la croisade. Ce passage³⁵ est doté d'un fort potentiel propagandiste et présente toutes les caractéristiques nécessaires à une circulation orale autonome : il est concis, explicite et mobilisateur. Il se place entre le départ de Rome et l'arrivée à Avignon et l'on y retrouve les grands axes du discours politique et religieux de l'Anonyme. D'un côté, *Jhesu Crist*, invoqué pour la défense et le recouvrement du *dreitz* et de la *razo* de Raimondet, futur Raimond VII, ainsi que de *Tholoza* et *Paratge*, et de l'autre la *Gleiza*, la destruction (*destruire*), les *enemics mals* et *orgulhos*. L'accumulation de termes, les propositions qui fonctionnent comme autant d'antithèses, l'identification finale des deux camps à un lion, Raimond, et à un léopard, son ennemi³⁶, en une fameuse formule présentent bien toutes les caractéristiques d'un texte de propagande dont la brièveté facilite la circulation³⁷.

³⁵ CCA, laisse 154, v. 20-27 : « Si Jhesu Crist me salva lo cors e-ls companhos, / E que-m reda Tholoza, don ieu soi desiros, / Jamais non er Paratges aonitz ni sofrachos ; / Que non es en est mon nulhs om tan poderos / Que mi pogues destruire, si la Gleiza no fos. / E es tant grans mos dreitz e la mia razos / Que s'ieu ai enemics ni mals ni orgulhos, / Si degus m'es laupart, eu li sere leos! » . « Si Jésus-Christ conserve ma vie et celle de mes compagnons et s'il me rend Toulouse, comme je le désire, plus jamais Parage ne sera humilié ni nécessaire, car il n'existe en ce monde personne d'assez puissant, l'Église exceptée, pour m'abattre. Si grand est mon droit, si juste est ma cause que, si les ennemis que j'ai sont acharnés et hardis, pour celui qui m'est léopard, moi je serai lion ! » .

³⁶ Nous renvoyons le lecteur aux bestiaires médiévaux. Pour une synthèse, voir Duchet-Suchaux et Pastoureau (2002). Le lion ne devient le roi des animaux « *rex animalium* » que relativement tardivement ; l'expression est attestée dans les grandes encyclopédies du XIII^e siècle, qui prennent acte de l'évolution de la symbolique du lion, celles de Vincent de Beauvais, Thomas de Cantimpré, et Barthélemy l'Anglais. On retrouve ce phénomène dans la littérature (par ex. : Roman de Renart) par les identifications avec des personnages de hautes noblesse. Auparavant, le lion est considéré comme le roi des bêtes sauvages « *rex omnium bestiarum* » par les traditions orales antiques et c'est avec ces attributs qu'on le trouve chez Isidore de Séville. La tradition biblique reconnaît un bon et un mauvais lion, à la fois symbole de la tribu de Juda et incarnation des ennemis d'Israël (ex : Ps 21, 22). Du reste, le Nouveau Testament fait du lion une figure du démon (ex : 1 Pierre 5, 8-9). Le bon lion est le plus courageux de tous les animaux, il met sa force au service du bien. Le mauvais lion sera par la suite identifié au léopard permettant ainsi de réserver au lion les caractéristiques positives. Le léopard devient alors le anti-héros, un anti-lion. Malgré l'offensive évangélique contre la puissance symbolique conférée aux grands animaux, celle-ci sera par la suite intégrée au christianisme par la christianisation de rites et croyances païennes. Voir par exemple Cazenave (dir.) (2006). L'édition française présente des textes complémentaires et un réaménagement des articles. La valorisation chrétienne du lion a lieu dès la fin de l'époque carolingienne, puis surtout à partir de la fin du XI^e siècle sur la forte influence des bestiaires latins dérivés du *Physiologus* grec compilé à Alexandrie au II^e de notre ère. La christianisation du « bon lion » insiste sur sa forte dimension christologique, chacune des qualités de l'animal étant mise en relation avec le Christ. Le lion est aussi la figure héraldique la plus courante, il est représenté sur environ 15 % des armoiries médiévales. Le léopard, lui, est un type de lion particulier, bâtard issu du croisement entre une lionne et une panthère mâle. À partir du moment où le lion est valorisé dans tous les domaines, se pose la question de la représentation des mauvais aspects du lion. Il devient en effet de plus en plus difficile de tenir ensemble un lion à forte dimension christologique et son antithèse presque diabolique : le léopard est souvent considéré comme le cousin ou l'allié du dragon. On distingue tous les aspects néfastes du lion dans les représentations graphiques du léopard, ce dernier ayant la tête de face et non de profil. Le léopard est donc l'ennemi du lion, chacun représente respectivement le Mal et le Bien. Le léopard incarne dans la figure noire de l'hérétique dans la rhétorique des contre-prédicateurs, voir Kienzle (2001 b, p. 205). On trouve dans les romans arthuriens l'affrontement d'un écu au lion contre un écu au léopard, et leurs équivalents dans les chansons de geste : écu au lion contre écu au dragon. En ce qui concerne l'Anonyme, si l'assimilation entre Raimond VII et le lion, est lumineuse, l'Ennemi-léopard figure un grand prédateur féroce et donc à craindre. Conformément à la tradition des bestiaires médiévaux le léopard fait partie des animaux sauvages les plus redoutables selon ce qu'établissent par exemple *L'Evangile de l'enfance en provençal* (Ms. Bibl. Nat. nouv. acqu. fr. 10 453), v. 1823-1828 : « E Joseph a dich a Zachieu : / 'Enseynar luy tain sol a Dieu, / qu'ell sap tant qu'ell pot refrenar / l'ayaga e-l fuec e-l vent e-l mar ; / e-l temon serpenz e

§ IV – Les remaniements en prose

Il existe encore deux chroniques languedociennes en prose qui sont des remaniements anonymes du poème de la *Chanson*.

La première (*L*), certainement l'œuvre d'un légiste³⁸, nous est connue par trois manuscrits³⁹. Elle a été éditée par Auguste Molinier⁴⁰, qui estime que la chronique date de la fin du XIV^e ou début XV^e siècle⁴¹. Contrairement à Molinier, Martin-Chabot juge que le manuscrit qui a servi à l'élaboration de *L* n'était pas sensiblement différent de celui de *A*, et surtout qu'il n'était pas « beaucoup plus complet »⁴². L'addition finale qui rapporte les événements du 12 avril 1229 est extrêmement brève et n'implique pas qu'il ait existé une continuation du poème aujourd'hui perdue ; la source pourrait en être la *Chronique* de Guilhem de Puylaurens.

La seconde chronique (*M*)⁴³, éditée plus récemment par Dirk Hoekstra⁴⁴, est conservée dans la bibliothèque du château de Merville en Haute-Garonne. Le manuscrit a perdu ses

dragons, / orses e laupartz e leons'. » Huber (1908, p. 883-989). (nouv. édition Ricketts (2004/05, p. 1-49) ; et Caravaggi (1963, v. 52-60) [Jésus dit à sa mère] « 'Ma Mayre, ges n'aias paor / ni cossiretzz co soy efan ; / vos sabetz qu'ieu n'ay poder gran, / que las bestias salvayrinas / venon a mi totas enclinas'. E los leos e los laupartz / venian ves el ses regartz, / et enclinan per tota via / anavon els em paria. » Le lion triomphe lors du combat qui l'oppose au léopard, *a priori* grâce à son statut de dominateur suprême de la faune terrestre : « Atressi quo-l laupartz aucire / sap en la forest lo leo, m'a mes trop en plus greu martire / ab bel semblan silh de cuy so ; », Guilhem Uc d'Albi, *Quant lo braus fregz yverns despuella* (PC 237, 001) v. 9-12. Au vers 27 de la laisse 154 l'attribution du lion à Raimond VII n'a rien d'anodin et l'on peut en déduire que, en accord avec la tradition, le lion est supérieur au léopard. La logique voudrait que le lion reste à Simon de Montfort puisqu'il figure sur ses armoiries et que par ailleurs l'Anonyme se sert souvent de l'identification entre Simon et son lion. *CCA*, laisse 211, v. 116-120 : « Ab tant venc lo coms joves, denant totz abrivatz / Com leos o laupartz, can es descadenatz ; / Ben dreitament l'enporta lo seus cavals moratz. / E venc, asta baichada, desotz l'elm embroncatz, / Dedins la major preicha, lai on les vi mesclatz. » Le voisinage du lion et du léopard dans l'hémistiche les met sur un (presque) pied d'égalité, « presque » car l'on sait que ces deux termes ne seraient pas équivalents pour l'Anonyme s'il avait fallu en attribuer un des deux au comte Simon comme c'est le cas laisse 154. L'emploi de « léopard » pour qualifier le comte ne laisse aucun doute quant à la dignité et la dangerosité de l'adversaire qu'il qualifie à la laisse 154. L'ennemi est à prendre au sérieux, c'est un presque-lion, ou plutôt un anti-lion car s'il est féroce ce n'est pas pour défendre le bien commun, cruel et rusé il est au service des forces du mal. Si le lion est associé à Montfort parfois, c'est uniquement à cause de ses armoiries, quand c'est au tour de l'Anonyme de le représenter dans le règne animal il n'est qu'un léopard, Raimond VII étant le « vrai » lion. Cette personnification en lion et léopard est une véritable métaphore du héros et du anti-héros de la guerre albigeoise selon l'Anonyme.

³⁷ On peut en effet raisonnablement supposer que ce sont les vers 20-27, qui véhiculent un contenu idéologique très fort, qui circulaient et constituaient à la fois un vœu pieux et une promesse de lutte acharnée contre l'ennemi.

³⁸ Voir la démonstration de Molinier (*HGL*, t. VIII, col. 2-4).

³⁹ *P*, Bibliothèque nationale, fonds français 4975, ancien 9646 ; *T*, Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. 608, cote : II, 57 ; *C*, Bibliothèque Municipale Inguimbertaine de Carpentras cote 1829 ; il en existe une copie réalisée par dom Fournier, religieux de Saint-Victor de Marseille, conservée à Paris, Bibliothèque nationale, Collection de Languedoc, vol. 78. Pour *P*, *T* et *C*, voir Brunel (1935, respectivement 85, 272, 169).

⁴⁰ *HGL*, t. VIII, col. 2-205.

⁴¹ « Entre les années 1350 et 1450, [...] une date approximative 1380-1400 », voir Molinier (*HGL*, t. VIII, col. 3).

⁴² Molinier (*HGL*, t. VIII, col. 2).

⁴³ Voir DOM Bibl. qui indique Brunel (1935, 115) et GRLMA XI.2 : 13003.

⁴⁴ Hoekstra (1998).

premiers et ses derniers feuillets et le texte, qui commence au v. 19 de la laisse 23 et se termine au v. 66 de la laisse 189, semble un autographe datant du début du XVI^e siècle.

Il existe une certaine parenté entre la *Chronique* de Guilhem de Puylaurens et le texte de la *Chanson de la Croisade albigeoise*. L'hypothèse de Paul Meyer⁴⁵, selon laquelle Guilhem de Puylaurens n'aurait pas consulté la tradition écrite de la *Chanson*, mais fait appel à son souvenir de versions orales du texte qu'il aurait entendu réciter, nous paraît la plus convaincante.

SECTION II – AUTEURS ET DATES DE COMPOSITION

Nous devons la *Chanson*, à deux auteurs distincts dont les motivations, les engagements idéologiques et les partis pris sont sensiblement opposés. Le texte de A, le manuscrit intégral, est dépourvu d'*incipit*⁴⁶ et d'*explicit*. La chanson, est désignée comme « cansos » dès le second vers de la première laisse par celui qui la commence, Guilhem de Tudela. Le titre que nous lui donnons aujourd'hui, la *Chanson de la Croisade albigeoise*, repose à la fois sur cette désignation de l'œuvre par son auteur⁴⁷ et sur le contenu de l'œuvre, une croisade⁴⁸ contre les hérétiques dits « albigeois »⁴⁹ et leurs protecteurs, bien que le théâtre du conflit soit plus vaste que le seul Albigeois.

⁴⁵ Meyer (1875, t. II, Introduction, p. XVI-XIX). En quelque sorte, à la manière de l'auteur de l'« épitaphe », selon notre hypothèse. Beyssier (1904) et (1905) a soutenu la thèse contraire sans se montrer véritablement convaincant.

⁴⁶ Rappelons que l'incipit donné par Fauriel (1837, p. 2) dans son édition trahit à lui seul une facture moderne : « Aiso es la cansos de la crozada contr els (*sic*) ereges d'Albeges ».

⁴⁷ Par la suite, il désigne aussi sa composition comme « gesta letrada » (laisse 12, v. 2). Guilhem de Tudela emploie trois termes pour nommer son texte : *canso* (13 occurrences), *gesta* (5), ou *estoria* (2). Voir Annexes. On notera que le second auteur, lui, ne désigne jamais le texte qu'il compose.

⁴⁸ On trouve dix occurrences du terme *crozada* dans le texte de la *Chanson* : cinq chez Guilhem de Tudela et cinq chez l'Anonyme. Cet équilibre apparent entre les mentions de la croisade pour désigner le conflit dans la *Chanson*, doit être pondéré par l'emploi de *guerra*, peu présent chez Guilhem et, omniprésent dans le texte anonyme. À tel point, qu'il ne fait aucun doute que, pour le second auteur, il s'agit d'une guerre sous couvert de croisade. Voir Annexes.

⁴⁹ Sur l'usage du terme *Albigeois* pour désigner les hérétiques du Languedoc, voir l'état de la question par Biget (1998 a, p. 219-255) ; et *HGL*, spécialement, t. III, not. 13, p. 553. Nous renvoyons à bibliographie donnée par Biget dans sa contribution.

§ I – Guilhem de Tudela

A. Identité

Le premier auteur s'identifie aux vers 2-3 de la première laisse de son poème :

Comensa la cansos que maestre Guilhelms fit,
Us clerks qui fo en Navarra a Tudela, noirit⁵⁰,

et entreprend de broser sa biographie à grands traits (laisse 1, v. 4-21) :

Pois vint a Montalba, si cum l'estoria dit.⁵¹
S'i estet onze ans, al dotze s'en issit,
Per la destructio que el conog e vic
En la geomancia, qu'el a lonc temps legit,
E conoc que·l país er ars e destruzit,
Per la fola crezensa qu'avian cosentit,
E li ric borzes serian enpaubrezit
De lor grans manentias, don eran eriquit,
E que li cavalier s'en irian faizit,
Caitiu, en autras terras, cossiros e marrit.
Per so s'en issit il, cum avez oït ;
Al comte Baudoi (cui Jesus gard e guit !)
Vint el, a Brunequel, que mon joi l'aculhit,
Puis lo fist far canonge, ses negun contradict,
Del borc Sant Anthoni qu'el avoit establhit,
Ab maestre Tecin, que fort o enantit,
E Jaufre de Peitius qui li pas non oblit.
Adonc fit el cest libre es el meteish l'escrit.⁵²

L'identification de Guilhem pose des questions, en particulier en ce qui concerne son niveau social. Eugène Martin-Chabot considérait qu'il s'agissait d'un clerc-jongleur, bon connaisseur de la littérature médiévale, qui, en quête de succès, construit sa chanson sur le modèle de la *Chanson d'Antioche* occitane. Robert Lafont considérait, lui, que la désignation « maestre », l'allusion à la géomancie, le fait d'avoir assisté au mariage d'Éléonore d'Aragon avec Raimondet, ses connaissances en littérature, particulièrement liées à ce que Lafont identifie comme une *scripta* navarraise de l'épique française en lien avec le Roland, et le

⁵⁰ Si Martin-Chabot traduit *noirit* par « élevé », Lafont (1991, t. II, p. 204-209) voit dans ce terme l'indice d'un apprentissage littéraire que Guilhem aurait fait à Tudèle.

⁵¹ Voir CCA, laisse 9, v. 26.

⁵² CCA, laisse 1, v. 4-21. « Il vint ensuite à Montauban, comme il est dit dans le récit, et il y resta onze ans. Au cours de la douzième année, il en partit, à cause de la dévastation que la géomancie lui avait permis de prévoir. Car il avait longuement étudié cette science, et par elle il connut que le pays allait être brûlé et ravagé, à cause de la folle croyance qui y avait été admise ; il sut que les riches bourgeois y seraient dépouillés des grands biens amassés par eux et que les chevaliers s'en iraient en terres étrangères bannis, misérables, en proie aux soucis et à la tristesse. C'est pourquoi il partit [de Montauban], comme vous venez de l'entendre, et il se rendit à Bruniquel, auprès du comte Baudouin (que Jésus le protège et le conduise !). Celui-ci le reçut fort joyeusement, et ensuite lui fit avoir, sans contestation, un canonicat dans le bourg Saint-Antonin, dont le comte avait pris possession, avec maître Tédise, qui y contribua beaucoup, et Geoffroi de Poitiers, qui ne l'oublia pas. Alors Guillaume composa et écrivit lui-même le livre que voici. »

canonicat qui lui avait été confié indiquait un personnage d'un statut social bien supérieur à celui d'un simple clerc-jongleur.

Il est intéressant de remarquer que la variante de *A*, qui remplace les vers 14-20 de *R* donnés dans l'édition de E. Martin-Chabot :

Albirè s'e son cor (car era ichernit
E de so que volia apert e amarvit)
Que el fezes un libre que fos pel mon auzit,
Qu'en fos sa savieza e son sen expandit⁵³

a le mérite d'expliciter la laisse 9 et l'affirmation de Guilhem de Tudela sur la date de composition de son poème. La version de *A* met l'accent sur le procédé d'écriture, la volonté de l'auteur de faire œuvre littéraire et le mécénat, alors que *R* insiste sur la recherche d'une protection à laquelle succède le processus d'écriture. *A* semble plus fidèle à la réalité du parcours d'écrivain de Guilhem de Tudela, si tant est qu'il n'ait pas été calqué sur les vers de la laisse 9 par un remanieur du texte⁵⁴. Les vers 21-26 de la laisse 9 affirment en effet :

Senhors, oïmais s'esforsan li vers de la chanso
Que fon ben comenseia l'an de la encarnatio
Del Senhor Jhesu Crist, ses mot de mentizo,
C'avia .M.CC. e .X. ans que venc en est mon
E si fo l'an e mai can floricho·l boicho.
Maestre Guilhelms la fist a Montalba on fo⁵⁵.

Ces indications permettent de penser que Guilhem de Tudela entreprit son œuvre avant de bénéficier du mécénat de Baudouin de Toulouse, un soutien qu'il avait déploré ne pas avoir⁵⁶. Baudouin lui permettait de se consacrer à la chanson déjà commencée et qu'il avait pour ambition de mener à son terme⁵⁷. Par ailleurs, le parti pris idéologique de Guilhem,

⁵³ Martin-Chabot (1931, laisse 1, v. 20, note *e*). Nous traduisons : « Il résolut en son cœur (car il était intelligent et habile et préparé à son projet) de faire un livre qui fût entendu de par le monde, pour que s'y répandit son savoir et son sens ».

⁵⁴ Sur cette question de la tradition des premiers vers de la chanson, voir la contribution de Lafont (1991, t. II, p. 204-209).

⁵⁵ « Messeigneurs ! désormais le poème devient émouvant. Il fut commencé, en toute vérité, l'an de l'incarnation du Seigneur Jésus-Christ, où il y eut 1210 ans qu'il vint en ce monde, et au mois de mai, quand fleurissent les buissons. Maître Guillaume le fit pendant qu'il séjournait à Montauban. » Faut-il se fier à la précision du mois de mai et à la promesse de l'auteur d'écrire « ses mot de mentizo », ou bien s'agirait-il ici d'une coquetterie troubadouresque ?

⁵⁶ *CCA*, laisse 9, v. 27-37. Plainte qui pourrait n'être pas seulement topique. Cependant, la chronologie de la rédaction pose un certain nombre de problèmes, voir notamment Lafont (1991, t. II, p. 204-208).

⁵⁷ Sur ses ambitions littéraires et propagandistes, voir *CCA*, laisse 1, v. 21-29 et la variante donnée par *A*, remplaçant les vers 14-20 de *R* (cf. *supra*).

favorable à la croisade, était concordant avec celui de Baudoin⁵⁸, dont il pouvait, étant donné les réussites de l'entreprise croisée, raisonnablement espérer une gratification comme celle qu'il obtiendra quelque temps après⁵⁹.

Le vers 26 de la laisse 9, « Maestre Guilhems la fist a Montalba on fo », ne nous semble indiquer que le lieu où il a commencé la composition⁶⁰ ; par la suite, Guilhem de Tudela sera investi d'une charge de chanoine et nous ne voyons pas pourquoi il serait resté à Montauban, surtout si l'on admet qu'il se serait réfugié auprès de Baudoin après les premiers temps du conflit⁶¹.

Nous retenons de cette théorie montalbanaise un élément qui nous semble essentiel : le lien indéniable entre la destinée du texte de la *Chanson* et la cité de Montauban⁶². En effet, c'est à Montauban que Guilhem commence, ou rédige, sa chanson, c'est à Montauban que Baudoin son mécène sera exécuté, et c'est à Montauban encore que Guyon de Maleville séjourne lorsqu'il copie son extrait (*G*). Cela nous semble constituer un ensemble d'éléments tout à fait intéressant liant cette cité à la destinée du texte. Nous montrerons par la suite le lien entre l'Anonyme et un mécénat de Roger Bernart II de Foix, sous la protection duquel est placée la ville de Montauban au moment de l'arrestation et la condamnation de Baudoin. Les comtes de Foix père et fils accompagneront Raimond VI de Toulouse lors du châtement de son frère à Montauban⁶³.

Nous savons que Guilhem ne relatera jamais les mésaventures de Baudoin, sa chronique cessant à l'été 1213. Ce qu'il est advenu de Guilhem à l'hiver 1214 nous est inconnu⁶⁴. L'explication montalbanaise demeure cependant valide. De fait : que l'auteur ait suivi Baudoin, avec son manuscrit, dans la cité où il devait mourir, ou que le frère du comte

⁵⁸ Traître à sa famille toulousaine et pendu par son frère Raimond VI en février 1214. Il avait été fait prisonnier le 17 février, qui correspond au « lundi après le premier dimanche de Carême ». (Pierre Des Vaux-de-Cernay, trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, p. 189, § 495).

⁵⁹ Il existait au moins un précédent pour entretenir ses espoirs : Raimond d'Antioche avait offert un canonicat en l'église de Saint-Pierre d'Antioche à l'auteur d'une chanson de croisade en Terre sainte utilisée par Graindor de Douai pour sa *Chanson de Jérusalem*. Voir Le Roux de Lincy (1841, p. 441). Parmi les arguments de Robert Lafont (1991, t. II, p. 207) relatifs aux qualifications et au renom du poète, on trouve le fait qu'un canonicat aurait été un trop beau prix pour un simple clerc-jongleur, tel que le serait Guilhem de Tudela selon Martin-Chabot (1931, t. I, p. VII). Notons cependant que l'appel au mécénat et les regrets exprimés dans les vers 27-39 de la laisse 9, lesquels, bien que topiques, trahissent un manque assez cruel que viendra combler le mécénat de Baudoin, nous semblent corroborer l'idée d'un Guilhem de Tudela clerc-jongleur. La promotion sociale représentée par ce canonicat comme gratification pour son œuvre est tout à fait plausible.

⁶⁰ Lafont (1991, t. II, p. 221) pense que Guilhem de Tudela pourrait y avoir achevé sa chanson.

⁶¹ Si Lafont (1991, t. II, p. 208) ne tient pas pour originales les variantes de la première laisse données par *R*, et voit en *A* seul le texte de Guilhem de Tudela, il n'en considère pas moins les informations comme fiables, les attribuant à un « scribe commentateur » digne de foi.

⁶² Ce constat est aussi celui de Lafont (1991, t. II, p. 221).

⁶³ Voir par exemple Macé (2000, p. 83-84). Voir aussi la suite de ce travail.

⁶⁴ Il peut très bien être décédé comme s'être trouvé désœuvré suite à la capture de son protecteur.

ait été capturé en possession du manuscrit et que celui-ci ait été livré aux comtes de Toulouse et de Foix présents, le résultat est le même. Montauban est au cœur de la destinée de l'œuvre qui passe au camp adverse.

L'utilisation par Eugène Martin-Chabot de la mention du mariage de Raimond VI de Toulouse avec Eléonore d'Aragon⁶⁵ pour dater l'arrivée de Guilhem de Tudela en Languedoc manque de cohérence : selon la chronique de Guilhem de Puylaurens⁶⁶, cette union aurait eu lieu en 1200 tandis que la chronique des comtes de Toulouse⁶⁷ la place en 1204, date qu'admettent les historiens contemporains⁶⁸. Martin-Chabot utilise dans son introduction⁶⁹ la date de 1200, puis explique⁷⁰, dans son commentaire à la laisse 15, que ce mariage eut lieu en 1204. Peut-être y eut-il deux mariages, celui de 1200 étant l'échange de *verba de futuro* qui valait déjà mariage en droit canon. L'enjeu de cette question de datation du mariage auquel Guilhem assista et où il vit le vicomte Trencavel⁷¹ est de déterminer si Guilhem arrive en Languedoc à l'occasion de ce mariage⁷², en 1200 donc, où s'il assiste à ces noces en 1204, alors qu'il est déjà installé dans la région de Montauban depuis quelques années. Nous partageons l'opinion de Martin-Chabot qui préfère dater l'arrivée de Guilhem de 1199 ou 1200 ; il se fonde sur une double affirmation de l'auteur. Celui-ci a passé environ onze ans et demi à Montauban avant de rejoindre à Bruniquel le comte Baudoin de Toulouse, qui lui offrit ensuite un canonicat à Saint-Antonin. Pour ce faire, il fallait que Baudoin fût maître de Bruniquel, ce qu'il devint en mai 1211⁷³, à la suite d'un transfert d'hommage accordé par son frère Raimond VI. Une fois maître de Bruniquel⁷⁴, Baudoin s'empresse de prêter hommage à Simon de Montfort contre la garantie que les terres qu'il conquerrait dans le cadre de la croisade lui appartiendraient. Lorsque Montfort devient maître de Saint-Antonin⁷⁵, le 6 mai 1212, il en confie la seigneurie à Baudoin lequel, à son tour, offrira à Guilhem de Tudela un canonicat au chapitre de la collégiale. C'est à l'occasion de son changement de camp dans

⁶⁵ Guilhem de Tudela dit avoir été présent et n'avoir vu qu'à cette seule occasion le vicomte de Béziers Raimond Roger Trencavel, v. *CCA*, laisse 15 v.17-18.

⁶⁶ Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. V, p. 40).

⁶⁷ *HGL*, t. V, col. 35, donne « M.CC.III. in mense januario », ce qui pourrait surprendre dans la mesure où l'historiographie contemporaine a retenu 1204, cette différence s'explique par des systèmes de compte différents. Il semble que le mariage ait été décidé en 1200 et célébré en 1204 (nouveau style).

⁶⁸ Voir notamment Alvira Cabrer (2002, notamment p. 91-98).

⁶⁹ Martin-Chabot (1931, t. I, p. VIII).

⁷⁰ *Ibid.*, laisse 15, v. 18, note 3.

⁷¹ Voir *CCA*, laisse 15, v. 17.

⁷² Thèse de Lafont (1991, p. 212-217).

⁷³ Voir *CCA*, laisse 76.

⁷⁴ À trente kilomètres environ à l'est de Montauban.

⁷⁵ À trente kilomètres environ au nord de Bruniquel.

l'affaire de la croisade, avec l'épisode de Montferrand (laises 72-74), que le personnage de Baudoin de Toulouse fait véritablement son apparition dans la *Chanson*⁷⁶. Par ce simple choix, Guilhem de Tudela résume remarquablement le personnage de Baudoin : insatisfait de ce que son frère Raimond VI de Toulouse lui laissait pour patrimoine⁷⁷, il se détourna du « parti toulousain » de ses pères pour favoriser la croisade. Il espérait ainsi se constituer un patrimoine digne de son rang, obtenir la seigneurie de Toulouse à plus ou moins long terme et, comme tout seigneur en temps de croisade, agrandir ses possessions territoriales (objectif de son accord avec Simon de Montfort) : « e dels comquerimens / Que el fara ab lor sian sieu bonamens »⁷⁸.

B. Des bienfaiteurs croisés

Outre à son mécène Baudoin, Guilhem de Tudela prodigue, au fil de sa chanson, ses louanges à plusieurs personnages tels que l'abbé de Cîteaux, Arnaud Amaury, ou l'évêque de Toulouse, Foulque. Il est aisé de comprendre l'admiration et la révérence qu'il peut leur porter. Nous ignorons en revanche quels liens il entretenait avec maître Tédise et Jaufré de Peitieu⁷⁹. Le premier fut légat du Pape, en France dès 1209 aux côtés du légat Milon, il collabora ensuite avec son successeur Hugues de Riez⁸⁰. Chanoine de la cathédrale de Gênes en 1210, évêque d'Agde en août 1215⁸¹, Tédise apparaît à deux reprises dans le texte de Guilhem, la première fois dans le prologue⁸² où l'auteur lui exprime sa gratitude pour la bienveillance qu'il lui avait témoignée, la seconde à l'occasion du concile d'« Arles »⁸³. À la

⁷⁶ Hormis une apparition dans le prologue mais dont l'ajout est postérieur au début de la rédaction.

⁷⁷ Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XII, p. 58) : la comtesse Constance, sœur du roi de France Louis VII et épouse de Raimond V de Toulouse, se retire en France à la suite de leur séparation, en 1165. Baudoin, dernier enfant de ce mariage naîtra et sera élevé en France. Raimond VI, son frère, lui avait contesté ses droits à l'héritage paternel de telle façon que Baudoin n'obtenait pas d'apanage. En 1209, Raimond VI rédige un testament dans lequel il lui confie la tutelle de son fils, une rente de 1000 sous melgoriens et quelques biens. Sur le personnage de Baudoin de Toulouse, voir Macé (2000, p. 74-86).

⁷⁸ CCA, laisse 76, v. 15 b-16 : « moyennant quoi ce qu'il conquerrait avec eux lui appartiendrait sans conteste ».

⁷⁹ Ils figurent tous deux dans le prologue de la *Chanson* comme bienfaiteurs de Guilhem ayant joué un rôle dans l'attribution de son canonicat (et / ou dans l'attribution de Saint-Antonin à Baudoin ?).

⁸⁰ Sur les liens entre ces trois personnages, voir notamment les p. 70-81, 137-138, 162-165 de Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951). On trouve, dans l'œuvre de celui-ci, de multiples apparitions de ce personnage qui permettent de l'identifier comme l'un des plus importants de l'équipe dirigeante de la croisade.

⁸¹ Il était devenu évêque après février et avant le 24 août 1215, date à laquelle Tédise fut, en tant qu'évêque d'Agde, témoin d'un accord, selon Despetis (1920, p. 76-77).

⁸² CCA, laisse 1, v. 19.

⁸³ La localisation de ce concile à Arles, que Guilhem de Tudela est le seul à donner, est douteuse. Il semble que ce concile décisif soit celui de Montpellier qui s'est déroulé en février 1211. L'auteur indique « az Arle, mon ecient » (laisse 59, v. 5 b) : on peut y voir une hésitation de l'auteur, peu sûr de la qualité du renseignement qui

laisse 59, vers 10 et 11, Tédise, qui assiste Arnaud Amaury lorsque cet abbé remet l'acte de délibération du concile à Raimond VI, est qualifié ainsi : « Lo mielher clerks del mon e lo plus conoichent »⁸⁴. Il faut certainement mettre en relation cette reconnaissance particulière des qualités du légat avec la mention du prologue, mais Pierre des Vaux-de-Cernay loue également la science de Tédise⁸⁵ qui, mise à part toute flatterie de la part de Guilhem de Tudela, était un dignitaire ecclésiastique intelligent et jouissait de la reconnaissance de ses pairs.

Témoin oculaire du concile de Latran⁸⁶, Riccardo di San Germano rapporte dans sa chronique que maître Tédise fut désigné lors de la première séance, le 11 novembre, pour rendre compte du déroulement de la lutte contre l'hérésie devant l'assemblée⁸⁷. Son intervention faisait suite au discours d'ouverture du concile prononcé par Innocent III et au rapport du patriarche de Jérusalem sur la situation en Terre sainte⁸⁸. Enfin, on retrouve ce personnage, sous la plume de l'Anonyme, lors du Concile de Latran, où il se fait le fervent défenseur de Simon de Montfort⁸⁹. C'est en réponse à son intervention qu'Innocent III rappelle que la croisade et Simon ont aussi dépossédé de nombreux catholiques : « Que destrui los catolics engal dels eretges »⁹⁰.

Jaufré de Peitieux est lui aussi désigné comme bienfaiteur de Guilhem de Tudela à la laisse 1, v. 20 : « E Jaufre de Peitius que lui pas non oblit. » Par la suite, Guilhem instruit son lecteur des mérites de son bienfaiteur Jaufré : « Li enfans fo mot bels e fo mot gent apris, /

lui a été fourni. À l'occasion de ce concile, les légats adressèrent un ultimatum à Raimond VI de Toulouse qui recevra le compte rendu des délibérations en la compagnie de Pere II d'Aragon ; l'époque (février 1211) et les sanctions rapportées correspondent au concile de Montpellier dont témoigne Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, chap. XII, paragraphe 212). Martin-Chabot (1931, t. I, note 3, p. 144-145) rapporte que les sources diplomatiques corroborent le témoignage du chroniqueur croisé : le compte rendu sur l'affaire du comte de Toulouse que ses légats adressent au pape ne mentionne que les conciles de Narbonne (autour du 22 janvier 1211) et Montpellier (février 1211), situés entre ceux de Saint-Gilles (juillet 1210) et Lavaur ; voir Du Chesne (1636, t. V, p. 742). On a, par ailleurs, témoignage de la présence de l'évêque d'Uzès, légat à Montpellier le 8 février 1211 (Teulet, 1863, t. I, p. 364-365). Enfin c'est de Montpellier que, le 6 février 1211, les légats réunis (Arnaud Amaury de Cîteaux, maître Tédise, les archevêques d'Arles et Narbonne, les évêques d'Uzès, Avignon, Toulouse, Maguelone et Orange) prononcèrent l'excommunication de Raimond VI (Galabert, 1912, XIII^e siècle, pl. V, n. 2). L'identification d'un concile à Arles en février 1211 telle qu'on peut la trouver dans les *Concilia* de Labbé et Cossart (t. XI, col. 2329-2330) (texte réutilisé par Mansi, 1759, t. XXII, col. 815), dont s'est servi Heisig (1926, p. 15-18), ne permet en rien de soutenir l'historicité de l'événement. En effet, le texte publié par Labbé et Cossart serait, selon ce qu'établissent le préambule et la note finale du Père Cossart, la traduction latine (avec contresens dans l'article XI) d'un extrait de la chanson en prose publié par Catel (1623, p. 262-263), désigné sous le nom de « l'historien du comte de Tolose ».

⁸⁴ CCA, laisse 59, v. 11.

⁸⁵ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 70-71).

⁸⁶ Riccardo di San Germano (éd. Garufi, 1937).

⁸⁷ Riccardo di San Germano (éd. Garufi, 1937, p. 70-71).

⁸⁸ Riccardo di San Germano (éd. Garufi, 1937, p. 62-70).

⁸⁹ CCA, laisse 149.

⁹⁰ CCA, laisse 149, v. 16.

Car Jaufres de Peiteus s'en es ben entremis »⁹¹, en nous apprenant que celui-ci avait été chargé de l'éducation du jeune Raimond de Toulouse, futur Raimond VII. Cet épisode se place à la fin de la première campagne militaire, lorsque Simon de Montfort est installé à la tête du pays. Une grande partie des barons du Nord s'appêtent alors à repartir⁹², mais auparavant certains amis français de Raimond VI de Toulouse, à ce moment-là toujours croisé, souhaitent rencontrer son jeune fils âgé de douze ans révolus⁹³. Après avoir été un temps communs, les intérêts de la famille comtale toulousaine et ceux de Jaufré de Peiteus se sépareront et ce dernier conservera une attitude favorable à la croisade.

Notons le traitement particulièrement élogieux réservé à Guillaume de Contres⁹⁴ qui pourrait faire songer à l'expression d'une gratitude ou d'une admiration particulière de la part de Guilhem de Tudela envers ce chevalier qui s'est battu contre les routiers dans la région de Montauban et a en particulier préservé Saint-Antonin d'une razzia⁹⁵. C'est là un fait remarquable qui indique, selon nous, que ce chevalier gravite dans l'entourage proche de Baudoin⁹⁶ et, lui aussi, dans la région de Montauban. D'autre part, Pierre des Vaux-de-Cernay mentionne dans sa chronique⁹⁷ le fait que Guillaume de Contres⁹⁸ était présent à Lolmie (diocèse de Cahors) lorsque Baudoin fut fait prisonnier.

Eugène Martin-Chabot, après Paul Meyer parmi bien d'autres auteurs, soutient l'hypothèse d'un arrêt accidentel de la rédaction à la fin de la laisse 131⁹⁹, certainement au printemps 1213¹⁰⁰, et en déduit que c'est une œuvre inachevée qui nous est parvenue. En effet, lorsque Guilhem de Tudela reprend sa rédaction à la laisse 130¹⁰¹, après une interruption

⁹¹ CCA, laisse 38, v. 11-12.

⁹² CCA, laisse 39-40 ; automne 1209.

⁹³ Il était né à Beaucaire en juillet 1197, selon Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. V, p. 38) ; voir aussi *HGL*, t. VI, p. 181 ; chronique languedocienne tirée du cartulaire de Raimond le Jeune, comte de Toulouse du XIII^e siècle, *HGL*, t. V, col. 34 (chronique col. 33-35). Le passage utilisé comme preuve par Dom Vaissète est signalé comme conservé aux « Archives du domaine de Montpellier, 9. Continuation des titres en général, n° 13. +indication pag. 57 », mais ce document n'a pas été retrouvé par les réviseurs de l'*HGL*. Molinier découvrit un autre texte de la chronique conservée aujourd'hui aux Archives nationales de France, sous la cote JJ XIX, f° IX^{XXIX}, publiée dans *HGL*, t. V, col. 2209-2212 (col. 2210).

⁹⁴ Jean-Marie d'Heur a insisté sur le lien entre Guillaume de Contres et Guilhem de Tudela, allant jusqu'à émettre l'hypothèse que le protecteur et bienfaiteur de l'auteur aurait été Guillaume et non directement Baudoin. Cette hypothèse explique pourquoi il propose de considérer le texte de Guilhem comme terminé à la fin de la laisse 130, avec un rappel des prouesses de Guillaume, et non après la laisse 131 comme la critique l'a, pour l'essentiel, retenu. Voir Heur (1974).

⁹⁵ CCA, laisse 36, v. 12-13 ; laisse 51, v. 7 ; laisse 118, v. 12 ; laisse 127, v. 7 ; laisse 130, v. 7.

⁹⁶ La *Chanson* mentionne régulièrement sa présence auprès de Simon de Montfort.

⁹⁷ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 495-500).

⁹⁸ Simon lui avait infodé Castelsarrasin, localité située dans la zone qui se trouve au nord de Montauban, dans laquelle Guilhem de Tudela évolua pendant sa carrière d'écrivain.

⁹⁹ Martin-Chabot (1931, t. I, p. XII).

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. XI.

¹⁰¹ *Ibid.*, laisse 130, particulièrement au vers 7 : « A ma razo m'en torni que vos laisè de la ».

supposée de son écriture¹⁰², il annonce qu'il est bien décidé à aller au bout du récit de la guerre¹⁰³. Il ne mentionnera pas le sort ignominieux de son bienfaiteur Baudoin, capturé pendant son sommeil, à Lolmie¹⁰⁴, et que son frère Raimond fit pendre pour trahison, près de Montauban, en février 1214¹⁰⁵.

Cette hypothèse ne manque pas de force et nous en retenons que la rédaction de la *Chanson* est définitivement interrompue sans que Guilhem de Tudela ait rapporté la bataille de Muret¹⁰⁶ (septembre 1213)¹⁰⁷. Cependant deux faits nous semblent remarquables : le premier et le plus important selon nous, est l'existence du prologue¹⁰⁸ qui, comme une synthèse du parcours du poète¹⁰⁹, retrace le processus d'écriture et considère le poème comme achevé :

Adonc fit el cest libre es el meteish l'escrit.
Pos que fo comensatz, entro que fo fenit,
No mes en als sa entensa neish a penas dormit.
Lo libre fo be faitz e de bos motz complit¹¹⁰.

Or, si la fin du texte est prématurée par rapport à la volonté de l'auteur de narrer toute l'affaire albigeoise, il n'en demeure pas moins qu'il prépare son public à une œuvre qu'il considère comme accomplie soit de manière programmatique, soit conclusive. Selon nous, cette fin ne peut être considérée comme « accidentelle » que si l'on considère que l'auteur entendait raconter tout le déroulement de cette guerre ; nous émettons cette restriction en

¹⁰² *Ibid.*, p. XI-XII. Cette interruption de la rédaction, une hypothèse contredite par Jean-Marie d'Heur, n'est pas flagrante. L'hypothèse de Martin-Chabot nous semble pertinente, en dépit des critiques d'Heur (1974).

¹⁰³ Cette « guerre » pouvant s'entendre de deux façons : la croisade ou le choc inévitable entre des troupes catalano-aragonaises et occitanes liguées contre celles de Montfort.

¹⁰⁴ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 495-500) ; « Olmia » chez Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. 22, p. 86-88). Notons que Guilhem de Puylaurens, en contradiction avec le récit de Pierre Des Vaux-de-Cernay, explique que peu de jours après la victoire de Muret, Baudoin avait été fait prisonnier. Catel, qui connaît tant le récit de Pierre Des Vaux-de-Cernay que celui de Guilhem de Puylaurens, affirme que Baudoin a été pendu en 1213 (il rapporte par ailleurs que Portella avait pour nom Raimond et non Bernard, contrairement à ce qu'écrivent les chroniqueurs). Étaient présents lors de la condamnation de Baudoin : le comte de Toulouse et les comtes de Foix, père et fils, accompagnés de Bernard de Portella, chevalier catalan de la *mainada* de Pere II. Guilhem de Puylaurens et Pierre Des Vaux-de-Cernay attribuent un rôle prépondérant à Roger Bernart de Foix dans la décision du comte de Toulouse.

¹⁰⁵ Macé (2000, p. 74-86).

¹⁰⁶ Qu'il n'en ait pas eu la possibilité physique ou qu'il n'y ait plus trouvé d'intérêt. Sur cet événement historique, majeur et traumatique, voir Alvira Cabrer (2002).

¹⁰⁷ Cette interruption a dû se produire au début de l'été 1213, lors des préparatifs de départ du roi Pere II d'Aragon pour Toulouse.

¹⁰⁸ CCA, laisse 1.

¹⁰⁹ Que le prologue soit ou pas de Guilhem ne change rien, selon nous, au message qu'il transmet sur l'achèvement de son œuvre (ou à la volonté d'achèvement de l'œuvre) par son auteur.

¹¹⁰ CCA, laisse 1, v. 21-24 : « Alors il fit ce livre et l'écrivit lui-même. Dès qu'il l'eut commencé, il n'occupa son esprit à rien d'autre, et même à peine dormit-il, jusqu'à ce qu'il l'eût fini. C'est un livre bien composé, plein de beaux vers » (traduction modifiée).

raison de la cohérence narrative de la fin du discours de Guilhem aux laisses 130 et 131, lesquelles peuvent être lues comme une conclusion et un envoi¹¹¹. Certes, la première laisse de la chanson de Guilhem pourrait être toute rhétorique et l’auteur pourrait avoir rédigé cette sorte de prologue conclusif au moment où il entreprenait son travail. Néanmoins, le fait que ce prologue soit postérieur à mai 1212¹¹² nous oblige à penser que le processus d’écriture a été discontinu¹¹³ et accredité l’idée que l’auteur a retravaillé son texte¹¹⁴.

Deuxièmement, il se pourrait que Guilhem de Tudela ait choisi de mettre un terme à sa rédaction au cours de l’été 1213. Si l’on met de côté quelques instants l’idée d’une justification rhétorique à ce qui semble signaler la reprise de la rédaction au vers 14 de la laisse 130 (« E nos si tant vivem veirem cal vencera »)¹¹⁵, il est possible qu’il y ait là l’expression d’une certaine sincérité de la part de l’auteur. Aussi, si nous ignorons pour quelles raisons l’œuvre de Guilhem de Tudela s’interrompt avant la fin de la guerre¹¹⁶, ce qui n’était certainement pas son projet initial, il est possible que Guilhem ait agi sous le coup de certaines contraintes¹¹⁷. Alors que l’intervention de l’auteur dans la laisse 130 se situe dans le futur par rapport au présent de l’énonciation¹¹⁸, l’intervention du prologue apparaît comme un regard contemporain sur un événement achevé et donc passé¹¹⁹. Dans l’hypothèse où le prologue n’aurait pas été écrit au début de la rédaction mais une fois celle-ci achevée, Guilhem aura dû se résoudre à considérer son poème comme achevé à la fin de la laisse 131 contrairement à son plan d’origine, et aura rédigé son prologue après ce qui était devenu la fin

¹¹¹ Cette hypothèse est en partie celle de Heur (1974), bien que celui-ci considère la laisse 131 comme le début du texte anonyme.

¹¹² Date de la conquête de Saint-Antonin par Montfort.

¹¹³ Les laisses 5, v. 20-21, et 7, v. 1-2 font mention respectivement de la victoire de la coalition chrétienne à la bataille de Las Navas de Tolosa (16 juillet 1212) et de la nomination d’Arnaud Amaury de Cîteaux comme archevêque de Narbonne (12 mars 1212).

¹¹⁴ Ne serait-ce qu’avec ce schéma minimaliste : la rédaction primordiale commencée en 1210, la poursuite de celle-ci et la reprise du texte avec introduction des louanges de Baudoin, une fois celui-ci devenu mécène, l’intégration d’événements postérieurs au début de la *Chanson*, et enfin avec l’intégration d’un prologue après que Guilhem de Tudela eut été pourvu d’un canonat à Saint-Antonin.

¹¹⁵ « Et nous, si nous vivons assez, nous verrons qui vaincra ».

¹¹⁶ Ou au moins, l’affrontement des troupes croisées et du roi d’Aragon qui se profilait au début de l’été 1213. En effet, selon l’interprétation que l’on a de « la guerre » qui figure à la fin de la laisse 130, on y verra la croisade tout entière ou seulement l’affrontement entre les troupes croisées et la coalition catalano-aragonaise et occitane.

¹¹⁷ On peut en effet s’interroger sur l’apparition de cette formule au vers 14 de la laisse 130, soit quelques vers avant la fin du poème de Guilhem ; bien qu’elle ne nous renseigne pas véritablement, il convient d’en prendre note. Il n’est en effet pas impossible que les jours de Guilhem de Tudela aient été en danger.

¹¹⁸ Emploi du futur de l’indicatif : « E si nos tant vivem veirem cals vencera, / E metrem en estoria so que nos membrara, / E escriurem encara so que nos sovindra, / Aitant cant la materia ad enant durara / Tro la guerra er fina ». « Et nous, si nous vivons assez, nous verrons qui vaincra, et nous mettrons en récit ce dont nous serons informés, et nous écrirons encore ce dont il nous souviendra, aussi longtemps que la matière me portera, jusqu’à ce que la guerre ait pris fin. » CCA, laisse 130, v. 14-18. Alors qu’au vers 7 de la même laisse, l’auteur intervient ainsi : « A ma razo m’en torni que vos laisà de la ». « Mais j’en reviens à mon récit, dont je vous ai distraits ».

¹¹⁹ Emploi du passé antérieur : « Pos que fo comensatz, entro que fo fenit, / No mes en als sa entensa neish a penas dormit. / Lo libre fo be faiz e de bos motz complit ». CCA, laisse 1, v. 22-24.

non désirée de sa composition. Cette hypothèse vient prendre sa place dans l'éventail des causes possibles de l'interruption de la composition¹²⁰.

Cette série de remarques pose certainement plus de questions qu'elle n'apporte de réponses tout à fait claires. Pourtant, il nous paraissait essentiel d'identifier les difficultés que présente la chronologie de la rédaction du texte de Guilhem de Tudela, de même que son achèvement et l'existence d'un prologue.

On a souvent contesté la valeur littéraire de la composition de Guilhem de Tudela : s'il n'a pas le talent d'orateur de l'Anonyme, on peut parfois se prendre à regretter son style concis et efficace lorsqu'on est confronté aux longues tirades de l'Anonyme. Guilhem de Tudela a un goût certain pour la littérature épique et se plaît à citer *Raoul de Cambrai*¹²¹, le *Roman de Troyes*¹²², le cycle de Roland et Charlemagne¹²³, et bien sûr la *Canso d'Antiocha*¹²⁴ sur le modèle de laquelle il construit sa chanson.

C. Un religieux anti-hérésie

¹²⁰ Comment expliquer le silence de Guilhem sur l'écrasante victoire de Muret si l'on admet que ce n'est qu'en 1214, lors de la capture de Baudoin, « le lundi après le premier dimanche de Carême », selon Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 495), soit le 17 février 1214, que le Navarrais s'est retrouvé sans protecteur pour continuer sa composition, qu'il ait ou non partagé le sort de son mécène ? Étant donné sa technique d'écriture, l'idée qu'il aurait rassemblé ses connaissances sur les événements de la bataille ne nous semble pas concluante : en effet, il semble que la majeure partie de la chanson fut rédigée en un peu plus d'un an (de mai-juin 1212 à juin juillet 1213), l'auteur prenant la plume pour raconter les grands événements. Sur la chronologie de l'écriture de Guilhem de Tudela, voir Heur (1974) et Lafont (1991, t. II, p. 204-209). Un silence de cinq mois de Muret en septembre jusqu'à la capture de Baudoin en janvier alors que la matière est si abondante, nous semble fortement suspect. Nous ne sommes pas convaincue par Lafont (1991, p. 209), qui identifie notre auteur à Arnaud Guillaume de Tudèle et impute son silence sur Muret à des liens avec les maisons de Navarre et d'Aragon. De fait, Fons (1871, particulièrement p. 18 et 20) publie un acte du 8 mars 1214 mentionnant un Arnaud Guillaume de Tudèle (*Arnaldi Willelmi de Tudela*) parmi les membres d'une commission spéciale établie à Toulouse en 1214 pour juger les procès concernant les successions des Toulousains morts à la débâcle de Muret. Par contre, on peut retenir des interrogations de Lafont que ce silence de l'auteur avant la capture de Baudoin est interpellant ; dès lors, il faut penser qu'un élément propre à la vie de l'auteur l'aura contraint à garder le silence.

¹²¹ CCA, laisse 22, v. 8-11 : « Aisi ars e ruinet Raolf, cels de Cambrais, / Una rica ciutat que es despres Doais; / Poichas l'en blasmet fort sa maire n'Alazais, / Per o el la-n cuget ferir sus en son cais. » « Ainsi Raoul de Cambrai détruisit par le feu une riche cité, qui était près de Douai ; il en fut ensuite vivement blâmé par sa mère, dame Alazaïs, et pour cela il faillit la frapper au visage. »

¹²² CCA, laisse 18, v. 5-6 : « C'anc la ost Menalau, cui Paris tolc Elena, / No fiqueron tant trap els portz desotz Miscena ».

¹²³ CCA, laisse 72, v. 9-10 : comparaison entre Baudoin et Olivier et Roland « Lo coms Badois i era, que era pros e valhant ; / Sos cors val ben per armas Olivier e Rotlan. » ; laisse 93 v. 31-36 : « Ara aujatz batalha-s mesclar d'aital semblant / C'anc non auzitz tan fera des lo temps de Rotlant, / Ni del temps Karlemaine, que venquet Aigolant, / Que comquis Galiana, la filha al rei Braimant, / En despieg de Galafre, lo cortes almirant / De la terra d'Espanha. » Notons que Martin-Chabot (1931, t. I, p. 219 et 221) rétablit dans sa traduction une intervention du poète (ou du scribe ?) qui a, d'après des souvenirs inexacts, confondu le père de Galiana, Galafre, avec Braimant l'un de ses deux prétendants, le second étant Aigolant. Martin-Chabot établit sa correction sur les bases de la légende de Charlemagne telle que la rapporte *Mainet*, poème du XII^e siècle, éd. G. Paris (1875, p. 305-337 ; intro., p. 311 ; texte de *Mainet*, p. 315-337).

¹²⁴ CCA laisse 2, v. 1-2 : « Senhors, esta canso es feita d'aital guia / Com sela d'Antiocha et ayssi·s versifia »

En ce qui concerne sa position doctrinale vis-à-vis des hérétiques, il est très clair que Guilhem de Tudela est tout à fait partisan de recourir à la croisade pour lutter contre l'hérésie. La contre-prédication est en effet vouée à l'échec parce que les populations y sont réfractaires, c'est tout au moins ce qu'il s'applique à faire comprendre à son public¹²⁵. Son texte fait l'éloge des dignitaires ecclésiastiques de la croisade, les véritables figures de proue étant l'évêque Foulque de Toulouse et l'abbé Arnaud Amaury de Cîteaux¹²⁶. Nous avons soigneusement étudié le discours de Guilhem sur les notions d'hérésie et d'hérétique, ainsi que l'argumentation qui s'y rapporte et avons pu montrer à quel point ces notions constituent la pierre angulaire d'un discours de justification de la croisade : il n'y a chez Guilhem aucune « absence »¹²⁷ de l'hérésie et des hérétiques. De même, la mesure bien souvent reconnue à son propos n'a pas grand-chose de commun avec la modération que l'on a voulu voir dans ses accusations, mais prend sa source dans un pragmatisme aigu directement lié au contexte de son écriture. On n'écrit pas sur le même ton une œuvre en ancien occitan en faveur de la croisade et à destination d'un public méridional averti et une chronique latine destinée à un public tout acquis à l'expédition. Convaincre et persuader procède d'une stratégie et un semblant de mesure est, dans le cas de Guilhem, la garantie d'une neutralité supposée, à même de lui permettre de gagner l'attention de ceux qui lui auraient été *a priori* réfractaires.

§ II – L'Anonyme

A. Identité

Si la vie et la destinée de Guilhem nous sont peu connues, nous ne savons rien ou presque du second auteur de la *Chanson*.

Les diverses tentatives d'identification de l'auteur anonyme n'ont aboutit jusqu'ici à aucune identification assurée¹²⁸ ; il n'en va pas différemment de la dernière en date, celle de

¹²⁵ Voir Raguin (2008) et (2010). Nous avons tenté de démontrer l'habileté de Guilhem de Tudela dans le maniement des notions d'hérésie et d'hérétique à des fins propagandistes en faveur des croisés.

¹²⁶ Remarquons dès à présent que ces deux personnages sont emblématiques du changement idéologique entre les deux compositions. Tous deux encensés par Guilhem de Tudela, l'Anonyme transformera Foulque en Antéchrist, tandis qu'Arnaud Amaury – dont le personnage est éliminé du texte après l'épisode de Latran – sera utilisé pour démontrer les dissensions internes au camp croisé et les oppositions à Simon de Montfort. Voir *infra*.

¹²⁷ En cela, nous nous opposons aux travaux de Sullivan (2003). Voir aussi l'analyse de Dossat (1969 a).

¹²⁸ En particulier, Guida n'explique pas, à notre connaissance, l'évocation de Roger Bernart de Foix comme celui qui « daura e esclarzis » le poète, alors même que cette mention, telle que les outils de recherche lexicologiques et sémantiques que nous avons consultés nous ont permis de la définir, est fondamentale.

Saverio Guida¹²⁹. Ce critique propose d'attribuer le texte anonyme au troubadour Gui de Cavaillon, et présente un exposé étayé par de nombreux éléments. Saverio Guida insiste sur la proximité indéniable entre Raimondet et Gui qui a été son mentor et l'a accompagné pendant toute la période de la croisade albigeoise. Il est vrai que la chronologie de l'activité de Gui de Cavaillon¹³⁰ correspond bien à ce que l'on peut déduire de celle de l'Anonyme à partir de la *Chanson*, notamment sa présence bien assurée à Latran, et l'insistance de l'auteur sur Beaucaire, Avignon et Toulouse, ville d'adoption du chevalier-troubadour provençal Gui. L'hypothèse de Saverio Guida repose aussi sur une étude comparative fructueuse des poésies de Gui dont il a procuré l'édition, et de passages de la *Chanson* anonyme¹³¹.

Néanmoins, deux difficultés principales de cette hypothèse retiennent notre attention et nous semblent irréductibles en l'état actuel des connaissances sur l'Anonyme. D'abord, si les comparaisons établies entre le texte de l'Anonyme et les poésies de Gui de Cavaillon ne manquent pas d'intérêt, il faut signaler qu'il s'agit de formules bien souvent communes avec d'autres textes de la tradition de la poésie politique médiévale d'oc¹³² et que Gui n'en a donc pas l'exclusivité. Nous avons aussi pu relever, lors de notre propre recherche, d'autres formules qui ne sont communes qu'à l'Anonyme et Guilhem Figueira par exemple¹³³, auxquelles viennent s'ajouter, là aussi, des éléments lexicaux et syntaxiques communs aux compositions d'autres auteurs. Cela ne suffit pas à réfuter l'hypothèse que Gui serait l'auteur de la seconde partie de la *Chanson*, mais relativise néanmoins l'argument strictement textuel.

Plus fondamentale encore nous semble la seconde difficulté à laquelle se heurte l'hypothèse de Saverio Guida, à laquelle nous nous rallierions sans doute si elle rendait compte de ce point : la seule donnée intratextuelle que nous ayons de l'auteur sur lui-même est celle qui mentionne le mécénat du jeune comte de Foix¹³⁴. Or, cette mention, difficile à contourner, n'est ni citée ni expliquée par Saverio Guida. Or elle suffit à ébranler l'édifice : pourquoi Gui, si proche du jeune comte de Toulouse, dirait de Foix qu'il en tire richesse et reconnaissance ?

Nous ne pouvons donc nous résoudre à identifier Gui avec l'Anonyme de la *Chanson*, tout en pensant néanmoins que l'étude de Saverio Guida pose les bonnes questions en ce qui

¹²⁹ Guida (2003). Pour l'hypothèse de Fabre sur la paternité de Peire Cardenal et la démonstration de Vossler (1916, p. 54-59) qui suivit, voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. X).

¹³⁰ Sur cet auteur, voir aussi Aurell (1989, notamment p. 40-46).

¹³¹ Nous renvoyons donc le lecteur à cet article fondamental qui constitue tout à la fois un état de la question de l'identification de l'Anonyme et l'une des hypothèses les plus intéressantes à ce jour.

¹³² Nous avons établi ce constat en recherchant dans la *COM 2* toutes les occurrences signalées par Guida (2003).

¹³³ Voir la partie de ce travail consacrée à l'emploi de *prezicador* dans la *Chanson*, p. 273 et suivantes.

¹³⁴ Voir *infra*.

concerne l'auteur, notamment pour les recherches en matière de lexique et de syntaxe, et, surtout, montre la place de choix occupée dans l'œuvre par Gui de Cavaillon, *amics privatz* du comte¹³⁵. On peut dès lors considérer que, si l'Anonyme a donné une place si importante à Gui du point de vue de l'argumentation dans la laisse 154 de la *Chanson*, ce n'est pas dans le but de signer « son » texte¹³⁶, mais bien en raison du rôle de tout premier plan occupé par ce personnage dans la stratégie politique du comte Raimondet. L'Anonyme s'est alors appuyé tout naturellement, pour construire le discours tenu par son personnage Gui dans la laisse 154, sur l'argumentation du seigneur-troubadour qu'il connaissait à travers les poésies de celui-ci ou, peut-être, sur sa connaissance personnelle de l'individu Gui de Cavaillon¹³⁷. De même, il n'est pas étonnant de constater que les valeurs prônées par Gui dans cette laisse seront celles que portera la *Chanson* : celle-ci se fait la voix de la propagande officielle de la contre-croisade, et cette propagande est notamment fondée sur les conseils de Gui, précieux conseiller et ami proche de Raimondet¹³⁸.

Seul le texte de la *Chanson* et peut être, dans une certaine mesure, l'histoire de sa rédaction peuvent nous aider à saisir certains éléments de l'identité de l'auteur dont on ne trouve mention dans aucune source connue. L'auteur de la seconde partie de la chanson mérite donc par convention d'être désigné comme l'Anonyme.

Notons dès à présent que, si la personnalité de l'auteur et ses engagements politiques¹³⁹ semblent relativement aisés à cerner, il faut admettre d'emblée la carence totale d'informations claires sur sa personne. Nous ne nous prêterons pas à l'exercice qui consiste à lui trouver un nom, de préférence fameux, et nous préférons en parler à partir de déductions tirées de son activité poétique telle qu'il lui arrive de nous en rendre compte directement ou telle qu'elle nous est dévoilée par le texte.

Nous avouons donc que la connaissance du nom de l'auteur ne nous intéresse guère dans le cadre du présent travail, pour la simple et bonne raison que cette connaissance n'est pas essentielle, selon nous, dans la mesure où l'auteur se donne à connaître à travers son œuvre. *Sola scriptura*, cela nous suffit pour apprendre ce qui a été dit à travers la chanson anonyme, comment et pourquoi. Il suffit de songer aux multiples textes de la littérature médiévale qui sont d'attribution douteuse, sinon anonymes, ou pour lesquels on ne connaît de

¹³⁵ Sur ce point, voir aussi Macé (2000, notamment p. 252-261).

¹³⁶ Voir l'hypothèse de Guida (2003) que Robert Lafont semble avoir trouvée ingénieuse (p. 274, Guida cite une correspondance personnelle).

¹³⁷ Voir *infra* notre hypothèse sur ce que l'on peut apprendre de l'auteur dans sa *Chanson*.

¹³⁸ Voir la partie de ce travail consacrée à l'entourage du jeune Raimondin.

¹³⁹ Il faut se méfier de cette facilité apparente, les allégeances de l'auteur n'étant pas si claires qu'il peut paraître.

l'auteur que son nom, pour s'en tenir à désigner l'Anonyme comme tel. Nous acceptons donc, dans le cadre de ce travail, d'être privée d'une signature par l'auteur lui-même ou par les accidents de transmission de son œuvre. Aussi, quand nous parlons d'identité de l'auteur, il ne s'agit en aucun cas de tenter de lui établir un état-civil.

Les rares données relatives à l'identité de l'auteur que nous puissions recueillir sont contenues dans son poème, qui s'interrompt à la fin de la laisse 214 pour des raisons inconnues. Il ne semble pas qu'il y ait eu une suite au texte : c'est ce que prouvent, selon Eugène Martin-Chabot¹⁴⁰, les quelques lignes qui terminent le remaniement en prose *L*¹⁴¹ ; d'autre part, après la laisse 214, le ms. A laisse en blanc la fin du feuillet.

Par ailleurs, nous devons tenir compte de plusieurs éléments en ce qui concerne la rédaction du texte anonyme.

Il semble qu'il faille situer la rédaction de la partie anonyme après le décès de Guy de Montfort¹⁴², à Varilhes, le 31 janvier 1228¹⁴³. Eugène Martin-Chabot insiste sur la motivation à écrire que devait constituer la mort de Simon, interprétée par ses contemporains comme le signe du soutien de Dieu aux Méridionaux, car on trouve trois mentions de ce décès au début du texte anonyme¹⁴⁴. Pour notre part, notre étude nous a amenée à penser que l'objectif du texte anonyme est de convaincre que Dieu protège et aime les Toulousains et, à travers eux, tous les Méridionaux coalisés derrière les comtes Raimondins. Aussi la mort de Simon n'est qu'un exemple, un signe, de cette protection et non la motivation de l'écriture. Cette précision peut paraître superflue, mais elle est en fait essentielle dans la mesure où, aujourd'hui, la principale réticence à situer la rédaction à partir de 1228 se trouve dans la difficulté à justifier les dix années de silence de l'auteur si l'élément déclencheur de son écriture avait été la défaite de Simon. Nous le verrons, la partie anonyme de la *Chanson* est bien plus le récit factuel de la protection divine des résistants que celui de la défaite des croisés.

De plus, Eugène Martin-Chabot comme Saverio Guida ont insisté sur le rôle de l'année 1228 comme celle de tous les espoirs pour la reconquête. Le parti de la résistance

¹⁴⁰ Martin-Chabot (1931, t. II, p. IX).

¹⁴¹ *L* comporte un maigre résumé des conditions du traité de Meaux-Paris.

¹⁴² Bien que le vers puisse être interprété comme un souhait formulé par l'auteur, la confirmation de la mort effective de Simon dans les laisses suivantes (147 et 150) semblent confirmer que le décès de Guy était lui aussi connu du poète, car placé sur un même plan.

¹⁴³ Martin-Chabot (1931, t. II, p. XIV), tout comme Meyer (1875, t. II, Introduction, p. LXI) avant lui, a écarté l'hypothèse d'un remaniement du vers 8 de la laisse 142, car rien ne permet de le suspecter. Cependant si Martin-Chabot argumente en faveur d'une datation tardive du début de la composition (1228), Meyer préfère la date de 1218.

¹⁴⁴ Voir *CCA*, laisses 142, v. 7-8 ; 147, v. 20-22 et 150, v. 44-46.

méridionale était triomphant et rien ne laissait présager les malheurs qu'apporterait l'année suivante.

Le texte anonyme de la *Chanson* rapporte des événements qui se sont produits entre la préparation de la bataille de Muret du 12 septembre 1213, et la mise en défense de Toulouse face à la menace de Louis de France¹⁴⁵, le futur Louis VIII, en juin 1219.

Il existe plusieurs manières d'expliquer l'arrêt de la composition de l'Anonyme, qui relate des faits antérieurs à la fin de la seconde décennie du XIII^e siècle, alors que la rédaction de l'œuvre semble avoir été menée à bien entre le 31 janvier 1228¹⁴⁶ et la défaite de 1229¹⁴⁷.

Il y a, schématiquement, quatre possibilités, combinables entre elles deux par deux.

L'arrêt proprement dit de la composition peut avoir été volontaire ou imposé à l'auteur par un événement indépendant de sa volonté.

Si l'on examine le fonctionnement de l'œuvre du point de vue de son objectif propagandiste, on peut considérer soit que cette fin est volontaire et participe pleinement du projet de l'auteur, soit qu'elle est accidentelle.

L'idée d'un arrêt de la composition consécutif à un événement extérieur semble recommandée tant par ce que nous connaissons des circonstances historiques de la fin des années vingt du XIII^e siècle¹⁴⁸ que par l'examen du contenu de la laisse 214 du poème.

En ce qui concerne l'examen du texte, on peut penser que l'auteur ne se serait guère montré cohérent avec son objectif de propagande s'il avait mis un terme à sa rédaction alors que le siège devait s'achever par le triomphe du mouvement de résistance méridionale. De ce point de vue, le texte est considéré comme inachevé et il faut donc supposer un événement extérieur, probablement la capitulation des comtes de Toulouse. Cette capitulation est très certainement la cause de l'arrêt de la composition, soit que l'auteur ait été matériellement empêché de poursuivre son œuvre, soit qu'il n'en ait plus perçu la nécessité ou n'ait plus reçu les subsides nécessaires à la continuation de son récit¹⁴⁹.

Une autre possibilité, que nous préférons, est que les événements de 1229 ont suggéré au poète d'interrompre son œuvre tout en lui donnant une fin qui permettait aux combattants

¹⁴⁵ Fils du roi de France Philippe Auguste.

¹⁴⁶ C'est-à-dire à la date du décès de Guy de Montfort devant Varilhes. Son frère Simon est décédé le 25 juillet 1218 devant Toulouse, ainsi que l'écrit l'Anonyme.

¹⁴⁷ Qui conduit à la signature du traité de Paris le 12 avril.

¹⁴⁸ Nul doute en effet que la défaite méridionale face à la royauté française dut provoquer des bouleversements politiques ayant pu entraîner l'arrêt de la composition.

¹⁴⁹ Cf. *infra* notre hypothèse sur sa position entre Toulouse et Foix.

méridionaux de penser une autre issue au conflit que le désastre de cette année-là. Sur le modèle de la victoire de Toulouse en 1219, connue de tous, ils pouvaient se prendre à rêver d'une revanche. Avec son poème, l'auteur formulait à sa manière le vœu que se répêât un événement historique comme l'échec du siège de Toulouse par le prince Louis de France (1219) devenu depuis le roi Louis VIII, dont la ligne politique était conservée après son décès par la régente Blanche de Castille (1229). Malgré l'idée fortement présente dans la critique que le poème n'aurait pu normalement s'achever sans le récit de la victoire du siège, cette hypothèse a le mérite de cadrer avec la verve propagandiste anti-croisés qui donne son souffle à la composition anonyme. Ainsi considérée, la laisse 214 constitue aussi un cri de guerre qui appelle à se tenir debout face à l'ennemi : les résistants méridionaux se rassemblent sous la bannière de *Toloza*. Le cri « per defendre Toloza » nous semble beaucoup plus efficace et mobilisateur que le récit d'une victoire datant de dix ans et dont rien ne permet au public de 1229 de présumer qu'elle se reproduira dans l'immédiat¹⁵⁰.

Pour notre part, nous pensons que cette fin fut précipitée par les événements consécutifs à la défaite de 1229 ; il est évident que le mécénat et les espoirs méridionaux sont vidés de leur substance après cette période et pour un certain temps. D'autant plus que la position délicate du comte Raimond VII et de ses barons en France cette année-là, devait encourager les poètes méridionaux et leurs mécènes à une grande discrétion dans leurs revendications.

Une fin précipitée donc, mais, et c'est essentiel, une fin tout de même construite et pensée en cohérence avec le reste du texte, c'est-à-dire l'objectif de soulever contre la croisade des populations auxquelles on assure le soutien du comte Raimond, de Dieu et de ses saints¹⁵¹. Nous ne pensons donc pas qu'il soit nécessaire de considérer le poème comme inachevé, et nous distinguons nettement les notions d'inachèvement, et de précipitation de la fin de l'écriture. Nous sommes convaincue que la fin du texte anonyme constitue un envoi efficace, destiné à mettre en branle les Méridionaux sur le modèle des Toulousains, pour une application du travail de propagande exécuté par l'auteur tout au long de sa rédaction.

¹⁵⁰ Nous rejoignons sur ce point les interrogations finales de Combarieu du Grès (1989) sur les quêtes et les romans que l'on dit inachevés ; l'auteur reprend les interrogations de Ribard (1976). Il est par ailleurs intéressant de noter que, pour accidentelle et involontaire que pourrait être cette fin prématurée, elle n'en est pas moins cohérente avec les visées de l'auteur.

¹⁵¹ Voir CCA, laisse 214.

En ce qui concerne l'activité poétique de l'Anonyme, soulignons que, malgré des propos particulièrement élogieux à l'égard des comtes de Toulouse, père et fils, le seul mécène désigné, est Roger Bernart, fils du comte de Foix : « E·l pros Rotgiers Bernatz que·m daura e esclarzis »¹⁵². Nous pensons pouvoir assurer que l'expression *daura e esclarzis* exprime un mécénat. Le *FEW* donne, sous AURUM, afr., apr. et mfr. *dorer* et *daurar* au sens figuré de « rehausser, mettre en valeur¹⁵³ » et, sous *EXCLARIARE, mfr. *esclairer* « donner de l'argent, miser au jeu, payer d'avance », « *éclairer* : celui qui paye »¹⁵⁴. Ces occurrences attestent nettement des notions de rétribution financière et de promotion sociale.

Bien que la dernière laisse (214) du texte anonyme mentionne, au vers 63, le jeune comte Raimond comme celui qui « e colora e daura los perduz e·ls perdens »¹⁵⁵, il faut noter que l'auteur n'exprime ici aucune gratitude personnelle. De plus, cette formule figure précisément dans la dernière laisse et, nous l'avons dit, nous ne sommes pas convaincue de l'inachèvement de la chanson, notamment parce qu'elle constitue une œuvre propagandiste aboutie. Enfin, dans cette même dernière laisse, Roger Bernart de Foix est ainsi qualifié : « que restaura·ls perdens, / on es sens e valensa, sabers esciens »¹⁵⁶. On relèvera la parenté entre les deux formulations, accentuée par la reprise de *perdens*.

L'activité poétique de l'Anonyme est donc, selon nous, liée au mécénat du comte de Foix. En ce qui concerne l'identité de cet auteur et particulièrement sa provenance géographique, plusieurs difficultés demeurent. *A priori*, l'Anonyme pourrait être originaire du diocèse de Toulouse¹⁵⁷ : manifestement très attaché à la ville, il est possible qu'il en soit citoyen d'adoption¹⁵⁸. Synthétiser les positions des principaux critiques qui se sont penchés sur cette question est une tâche assez ardue, dans la mesure où toute entreprise de cette nature tend irrémédiablement à simplifier la démonstration. Dans le cadre de ce travail, nous n'avons

¹⁵² CCA, laisse 194, v. 64. Roger Bernart, qui porte le même nom que son grand-père paternel sera, une fois devenu comte de Foix, désigné « Roger Bernart II ».

¹⁵³ Wartburg (*FEW*, t. XXV, fascicule 157, p. 1025 a-1026 a, AURUM).

¹⁵⁴ *Ibid.*, t. III, p. 274 b-276 a, *EXCLARIARE

¹⁵⁵ Voir Meyer (1875, t. II, Introduction).

¹⁵⁶ CCA, laisse 214, v. 28b-29.

¹⁵⁷ « Folquet *lo nostr'evesque* es denant toz presents », laisse 148, v. 1. Cette mention se place lors du concile du Latran. Le fait que l'auteur utilise le pronom possessif *nostr* pour désigner l'évêque Foulque, pour lequel il n'a pas la moindre sympathie, tendrait à manifester son appartenance au diocèse toulousain. L'ironie pourrait aussi être à l'origine de l'emploi de *nostr*. Martin-Chabot remarque (1931, t. II, p. XI) que le diocèse de Toulouse couvrait un territoire relativement étendu au début du XIII^e siècle puisqu'il était constitué à la fois de celui qui restera le sien et aussi de ceux de Rieux, Lombez, Saint-Papoul, Montauban, Pamiers et Foix, les deux derniers devenant des diocèses indépendants en 1237 et 1296.

¹⁵⁸ À ce propos voir l'introduction au tome II de l'édition de Martin-Chabot (1931).

pas procédé à une analyse de la variété dialectale attestée par le ms A, ni à une analyse géolexicologique de celle-ci. Nous reproduisons donc ici les conclusions auxquelles sont parvenus Eugène Martin-Chabot et Paul Meyer, selon lesquels l'auteur¹⁵⁹ emploie une langue propre aux régions de Toulouse, de Foix et du Comminges, avec certains traits de la région d'Albi, peut-être imputables au copiste¹⁶⁰.

L'hypothèse de Saverio Guida qui présente Gui de Cavaillon comme auteur potentiel s'inscrit, elle aussi, dans le contexte d'une installation en Toulousain du troubadour provençal. Il nous semble fort improbable, que même après de longues années en Toulousain, ce troubadour ait adopté le dialecte déterminé par Eugène Martin-Chabot et Paul Meyer.

Outre les éléments linguistiques, l'idéologie véhiculée par le texte plaide pour un lien fort entre l'auteur et la ville. L'Anonyme fait de son chant la *canso de Tolosa*, d'une Toulouse porte-bannière de la résistance à la croisade menée par « li clergue e·ls frances »¹⁶¹, un archétype de la lutte, bénie par Dieu, contre l'envahisseur-dépossesseur. Les images de Dieu qui veille sur Toulouse éprouvée ne cessent d'évoquer d'autres auteurs plus anciens : pour nous, Toulouse chantée par son chancre anonyme a des allures de Job. La Toulouse de l'Anonyme est un territoire, c'est une évidence, mais c'est aussi une entité quasi spirituelle qui concentre les aspirations de populations toulousaines ou *faididas*, pour former, à partir de ces deux composantes une entité de sens supérieur. Personnifiée sous la plume de l'Anonyme, Toulouse devient un être sensible qui souffre sous les coups de l'adversaire¹⁶² et au secours duquel le Christ est invoqué. Toulouse ainsi comprise est un idéal, le lieu de l'individuel pris dans le collectif, le collectif ne se comprenant pas comme l'addition d'individualités disparates mais comme une superstructure dans laquelle les divisions traditionnelles que l'on trouve au sein d'une société (sexe, groupe social, âge, etc.) ne font plus sens¹⁶³.

¹⁵⁹ Il faut prendre en compte les difficultés d'une telle analyse en présence du seul témoin A.

¹⁶⁰ Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. XXIX-XXI) et Meyer (1875, t. I, p. CXI). Voir aussi DOM Bibl. (sigle « CroisAlb ») qui indique « Toulouse (Haute-Garonne) [GRLMA XI.2: 12285] ».

¹⁶¹ Cette mention se trouve, entre autres exemples, au premier vers de la première laisse (132) de l'œuvre anonyme. Ce premier vers constitue un véritable résumé de la position idéologique de l'auteur. Nous montrerons par la suite que l'anticléricalisme manifesté dans le texte anonyme, notamment le traitement de la figure du pape et la mention des Templiers parmi les troupes croisées, mettent aussi en difficulté l'hypothèse de Guida. Voir *infra*.

¹⁶² Toulouse fait ainsi figure de martyr.

¹⁶³ On peut penser que rien ne vaut la croisade pour que les Toulousains prennent conscience d'eux-mêmes en tant qu'« aicels de la vila » (laisse 177, v. 68). En ce sens la croisade sert de façon décisive ceux qui, parmi les conseillers des comtes raimondins, ont pu avoir des projets d'autonomie politique des territoires méridionaux car, par un mécanisme de repli identitaire, même limité, elle permet la création d'un sentiment d'appartenance fort face à ce qui est interprété comme la trahison du suzerain français et de ses barons alliés. Il s'agit là de l'action de la seule croisade, indépendamment du rôle de la chanson anonyme qui vient, elle, exploiter ce sentiment pour le renforcer, ou tenter de le susciter chez ceux qui, dans le public, ne le partageraient pas.

Toulouse pourrait donc être la patrie de cœur d'un poète¹⁶⁴ qui ne tirerait pas moins sa subsistance de la générosité de la famille de Foix¹⁶⁵. Et si l'on peut regretter d'ignorer son identité, ce lien étroit avec la famille de Foix rend problématiques les identifications proposées jusque là par la critique.

Le tableau que nous retenons du poète est avant tout celui d'un personnage lié à la famille comtale de Foix, qui connaît bien Toulouse et qui évolue dans la sphère des meneurs de la résistance méridionale à la croisade. Notons dès à présent que ce lien à la famille comtale fuxéenne permet d'expliquer tant la présence de notre auteur à Latran que la qualité des renseignements qu'il détient sur l'action de la résistance, ainsi que son admiration pour Toulouse et le comte raimondin et son empressement à vanter leurs mérites.

Il est intéressant de noter qu'il existe un lien matériel entre tous ces personnages au moment de la capture de Baudoin de Toulouse, puis de son emprisonnement et sa pendaison. En effet, est attestée à ce moment là, à Montauban, la présence conjointe de Raimond VI et des comtes de Foix père et fils. Il n'est pas hors de propos de penser que le manuscrit de la chanson de Guilhem de Tudela ait pu se trouver à Lolmie lors de la capture des bienfaiteurs de son auteur (Guillaume de Contres ayant été lui aussi présent aux côtés de Baudoin) : à ce moment¹⁶⁶ toutes les conditions auraient été réunies pour que le texte de Guilhem de Tudela passât aux mains du jeune comte de Foix (futur mécène de l'Anonyme) qui joue un rôle prépondérant dans la fin de Baudoin. Notons aussi que Montauban, qui semble avoir représenté le centre de gravité de l'activité de Guilhem de Tudela, est sous la protection de Roger Bernart de Foix. Raimond VI pourrait avoir rapporté avec lui le manuscrit à Toulouse, mais, que l'Anonyme ait lui aussi été présent à Montauban ou qu'il ait rejoint plus tard le

¹⁶⁴ Meyer fait remarquer (1875, p. lxij-lx) que les hommages aux Toulousains sont assez généraux, et que l'auteur ne semble pas avoir une connaissance personnelle de la population de Toulouse, car il ne cite que rarement les noms de ses notables ; il ne citerait qu' « Aimeric » (de Castelnaud, selon Martin-Chabot), laisse 174, v. 56 ; 60 et laisse 181, v. 62) et maître Bernart sur les nombreux Toulousains dont les noms sont attestés par les chartes conservées.

¹⁶⁵ Il y aurait peut-être ainsi des éléments personnels dans la dénonciation de l'ingratitude de l'ancien troubadour Folquet de Marselha devenu évêque de Toulouse envers la maison de Foix lors du concile de Latran (laisse 145, v. 60-78), l'auteur faisant d'ailleurs toujours montre d'une grande animosité envers l'évêque, sentiment que devaient, du reste, partager bon nombre de ses compatriotes. En outre, il est évident que l'ouverture des débats au concile de Latran fait la part belle au comte de Foix, père du jeune Roger Bernart, futur comte Roger Bernart II de Foix.

¹⁶⁶ Il est évident que, étant donné les liens entre les familles comtales toulousaines et fuxéennes, la transmission du manuscrit, s'il a été saisi lors de la capture de Baudoin, peut avoir eu lieu à un autre moment. Cependant, l'épisode montalbanais représente une occasion attestée historiquement et qui réunit toutes les conditions nécessaires.

jeune comte de Foix, il n'en demeure pas moins que cet épisode montalbanais corroborerait un mécénat de Roger Bernart.

Enfin, l'hypothèse d'un poète qui serait l'obligé du comte de Foix ne manque pas d'être cohérente avec la réalité historique. Au moment de la rédaction, dans les années 1228-1229, Foix et Toulouse sont seules contre tous¹⁶⁷. Les autres grands barons méridionaux, y compris le comte de Comminges, ont fait allégeance au roi de France. Dès lors, la commande d'une suite au texte de Guilhem de Tudela par Roger Bernart II est cohérente : en plus d'encourager la résistance, le comte de Foix donne ainsi à son suzerain et allié toulousain un gage de sa fidélité et de sa déférence. Cette rédaction présente, bien sûr, pour son commanditaire l'avantage de s'attirer la gratitude du raimondin en lui rappelant combien le soutien fuxéen lui est nécessaire, et quels furent ses véritables défenseurs, à Latran comme face à la croisade.

B. Allégeances politiques

Il est évident que, malgré ce lien entre le poète et le jeune comte de Foix, le jeune Raimond VII de Toulouse est un personnage-clef, voire même le personnage central de la *Canso*¹⁶⁸. Nous venons d'exposer que, bien qu'au service du comte Roger Bernart II de Foix, il n'en demeure pas moins cohérent que le poète célèbre les mérites des Raimondins. Toulouse et son jeune comte, dont les Foix étaient vassaux, sont au cœur du conflit, et la famille de Toulouse-Saint-Gilles est la puissance majeure de l'espace occitan¹⁶⁹. L'avenir de Toulouse est la préoccupation des populations et de bon nombre de plus petits seigneurs coalisés autour des Raimondins et de leur capitale. Si Toulouse est vaincue, il n'existe plus de résistance possible pour les seigneurs de moindre puissance ; seule la maison de Toulouse-Saint-Gilles peut rassembler suffisamment de troupes pour résister, possède une stature

¹⁶⁷ Sur la fidélité relative des nobles méridionaux au comte raimondin lorsque celui-ci se trouve en difficulté, voir Macé (2000, p. 330-332, particulièrement 332). L'historien (*Ibid.*, p. 409, note 8) précise que l'isolement de Raimond VII et Roger Bernart les conduit à des relations de collaboration étroite, et un renforcement de la fidélité mutuelle : « Roger Bernard reçoit du comte de Toulouse une quinzaine de *castra* situés autour de Saint-Félix-de-Lauragais (Cat. D, n° 74). Plus tard, le 30 septembre, les deux princes contractent une assistance mutuelle, se promettant que l'un ne fera sans le gré et le consentement de l'autre, ni paix, ni trêve ni accord avec l'Église ou avec le roi de France (Cat. D, n° 79). Cette alliance est encore d'actualité en 1229 : le comte de Foix décide seulement de se soumettre au roi le 16 juin 1229 (*HGL*, t. VIII, col. 903) ».

¹⁶⁸ Lafont (1991, t. II p. 257 et 1962, p. 46) en parle comme d'un « Raimond VII de façon évidente » ; voir aussi Anatole et Lafont (1970, p. 160).

¹⁶⁹ Nous l'avons dit, les intérêts de Foix concordent avec ceux de Toulouse à la date de la composition.

internationale et des alliances¹⁷⁰ capables d'intéresser à la cause des opposants à la croisade albigeoise et de faire intervenir en sa faveur les plus hautes instances de l'Occident chrétien¹⁷¹. En termes d'intérêts politiques, nous l'avons dit, la maison de Foix pouvait avoir avantage à financer une œuvre à la gloire de son seigneur toulousain afin de lui manifester son attachement.

Si l'on oriente l'analyse du texte de l'Anonyme sur la représentation qu'il donne de la maison comtale de Foix, on remarque qu'il montre à un large public le volontarisme et l'action d'un acteur essentiel à la victoire et fidèle aux valeurs méridionales¹⁷². Il pourrait s'agir aussi de faire sentir au public la place fondamentale des Fuxéens dans la poursuite et le succès de l'entreprise de libération, au côté de Toulouse et de ses comtes triomphants.

Qu'il s'agisse de plaire au prince en faisant chanter ses mérites ou de convaincre la population de l'action des comtes de Foix en tant que fidèles seconds et meneurs de troupes, l'écriture de l'Anonyme se justifie des deux points de vue.

Les choix narratifs et argumentatifs de l'auteur que le texte nous permet de distinguer démontrent un soutien politique indéfectible au parti de la résistance méridionale, avec pour figures centrales les comtes de Toulouse et, dans une mesure relativement moindre, de Foix¹⁷³.

¹⁷⁰ Servies notamment par sa longue politique d'alliances matrimoniales. À ce propos, voir notamment l'étude de Macé (2000, p. 57 *sq.*).

¹⁷¹ Ainsi la délégation envoyée par le roi d'Aragon auprès d'Innocent III en septembre-octobre 1212. Ces événements sont tus par Guilhem de Tudela, ce dont on ne s'étonnera pas dans la mesure où cette mission diplomatique représente dans un premier temps un franc succès pour la coalition catalano-aragonaise et méridionale qui se constitue à ce moment là. On pensera aussi à l'intervention d'un archevêque – qu'il soit d'York (Martin-Chabot 1931, Guébin et Lyon 1926), de *Dobvline* (Dublin) *M* ou d'*Obezin A* – qui dépend du roi d'Angleterre, en faveur du jeune comte lors du concile de Latran II (laisse 150, v. 5-20). Rappelons que c'est surtout parce qu'il est le beau-frère de Raimond VI (et VII) que Pere II d'Aragon se déplace pour combattre la croisade. Et ce, quelles que soient ses vues sur les territoires raimondins par ailleurs. Seule la cause d'une famille, qu'une politique matrimoniale avisée a liée avec les plus grands lignages européens (les familles de France, Angleterre, Aragon), pousse Pere II en Languedoc avec ses troupes. L'Anonyme utilise d'ailleurs le lignage prestigieux du jeune comte de Toulouse comme garantie de ses qualités, et donc de son droit à posséder la terre de ses ancêtres. Voir par exemple à la laisse 143, v. 15 : « e del milhor linage que sia ni anc fos, / De Fransa e d'Anglaterra e del comte n'Anfos ». Bien que les circonstances soient différentes (il n'a pas encore remporté la victoire de Las Navas de Tolosa) et malgré toute l'amitié qu'il a pour Raimond Rogier Trencavel dont il est le suzerain, Pere II n'entreprendra rien de plus en sa faveur qu'une mission de médiation devant Carcassonne. CCA, laisse 26-30. Enfin, en 1229, avec la signature du traité de Paris qui engage en premier lieu le comte de Toulouse, c'est tout le parti de la résistance qui est affaibli.

¹⁷² Des valeurs telles que *Pretz*, *Paratge*, *Joia*, *Merce*, *Razo*, *Dreitura*, *Leialtatz*, qui seront mises en avant dans la *Chanson*. Ce comte de Foix fidèle est l'exemple même du vassal qui procure *auxilium et consilium* (aide, fidélité et conseil dans les *parlamens* et sur le champ de bataille). Une autre de ses caractéristiques est de se faire la voix de l'anticléricisme (voir l'épisode de Latran).

¹⁷³ Bien qu'on ne doive pas sous-évaluer l'importance des comtes de Foix, père et fils, dans la *Chanson*. De fait, les comtes de Foix sont constamment mentionnés aux côtés de leurs seigneurs de Toulouse-Saint-Gilles, et le comte de Foix Raimond Roger est sans conteste le héros de l'épisode fondamental de Latran. Cet épisode est fondamental sur deux plans. S'y joue le devenir de la croisade, tant dans le récit que dans la réalité historique

Le talent poétique avec lequel l'auteur loue les prouesses des résistants à la croisade est mis au service d'une cause qui lui tient manifestement à cœur. Cet art lui permet d'insuffler un esprit de rébellion à son public face à l'autorité de la croisade, qu'il s'agisse de ses prédicateurs ou de ses représentants politiques. On notera, parmi les rares prises de parole de l'auteur dans la narration deux interventions magistrales¹⁷⁴ à propos de la mort de Simon de Montfort qui ne laissent aucun doute sur le jugement très sévère qu'il porte sur ce chef de guerre. L'auteur adjoint à sa condamnation personnelle la certitude d'un châtement céleste :

E ditz e l'epictafi, cel qui·l sab ben legir,
 Qu'el es sans ez es martirs e que deu resperir
 E dins el gaug mirable heretar e florir
 E portar la corona e el regne sezir.
 Ez ieu ai auzit dire c'aisi·s deu avenir
 Si, per homes aucirre ni per sanc expandir
 Ni per esperitz perdre ni per mortz cosentir
 E per mals cosselhs creire e per focs abrandir
 E per baros destruire e per Paratge aunir
 E per las terras toldre e per Orgolh souffrir
 E per los mals escendre e pels bes escantir
 E per donas aucirre e per efans delir,
 Pot hom en aquest segle Jhesu Crist comquerir,
 El deu portar corona e el cel resplandir.¹⁷⁵

Pour ne pas avoir respecté les valeurs prônées par l'Anonyme, Simon est l'objet d'une troisième condamnation : « Hieu cug per cela terra sera mortz e delitz / N'Simo e·n Gui so fraire tant no so ichernitz »¹⁷⁶. À cela s'ajoutent la joie et l'euphorie qui se répandent sur la ville à l'annonce de sa mort, qui indiquent l'accomplissement de l'Anankè grecque, *fatum* et nécessité absolue : « E lo joys de la peira que lo comte feric, / Los poders e·ls coratges e·l talant enardic »¹⁷⁷ ; « E venc tot dreit la peira lai on era mestiers / E feric si lo comte sobre l'elm, qu'es d'acers »¹⁷⁸ [...] « Ez [les Toulousains] escridan : 'La joya ! car es Deus

telle que reconstituée par les historiens contemporains. Les notions argumentatives clefs qui y sont débattues et exploitées constituent le cœur de cet épisode.

¹⁷⁴ Ces interventions sont formulées à la première personne, au style direct.

¹⁷⁵ CCA, laisse 208, v. 3-16. Nous avons remplacé « e·l » donné par l'édition de Martin-Chabot par « el » aux vers 5, 6 et 16. « Il est dit dans l'épithaphe, pour qui sait lire, qu'il est un saint et un martyr, qu'il doit ressusciter, avoir sa part d'héritage et fleurir dans la merveilleuse joie, porter la couronne et siéger dans le royaume. Et moi, j'ai entendu dire que c'est ainsi qu'il en doit être si, en tuant des hommes et en répandant le sang, en causant la perte des âmes, en autorisant des tueries, en suivant les mauvais conseils, en allumant des incendies, en ruinant des barons et en déshonorant Parage, en s'emparant de terres et en soutenant Orgueil, en attisant le mal et en étouffant le bien, en massacrant des femmes et en tuant des enfants, un homme peut, en ce monde, conquérir Jésus-Christ ; alors celui-là a le droit de porter la couronne et de resplendir dans le ciel ».

¹⁷⁶ CCA, laisse 142, v. 7-8. « Moi, je crois que pour cette terre sire Simon et sire Guy, son frère, mourront et périront, tant ils manquent de sagesse ».

¹⁷⁷ CCA, laisse 206, v. 6-7 : « Et la joie causée par la pierre qui avait frappé le comte exaltèrent les forces, les courages, les volontés ».

¹⁷⁸ CCA, laisse 205, v. 125-126 : « Et la pierre vint tout droit là où il fallait ; elle frappa le comte sur son heaume d'acier ».

merceners / E ar Paratges alumpna es er oimais sobrer's »¹⁷⁹. C'est aussi Νέμεσις qui punit l'ὕβρις. L'Anonyme n'aura de cesse de mettre en avant la miséricorde divine en faveur de la résistance.

Le poète est lettré, sans doute un clerc laïc, pétri de culture biblique¹⁸⁰ et de littérature en langues romanes. C'est ainsi qu'il cite : « [lo] jutjamen de Daire [li ros] »¹⁸¹, « Merlis, que fo bos devinaire »¹⁸², « Guilhelmet al cort nes, / [...] al seti d'Aurenca »¹⁸³, « Foron mort en Espanha Rotlans e Oliviers »¹⁸⁴ et « Golfers »¹⁸⁵. S'il semble maîtriser les arguments du débat théologique de Latran, ce sont surtout, selon nous, ses qualités d'appréciation du Droit qui sont les plus remarquables. Par ailleurs, la haute estime dans laquelle il tient les juristes, le rôle du Droit et l'usage de la notion de « bon droit » dans son système argumentatif nous incitent à penser que l'auteur pourrait avoir été familier du milieu juridique, voire l'un des artisans de la défense méridionale fondée sur une argumentation juridique¹⁸⁶. La base de son argumentation politique se comprend à travers les notions de préservation légitime de l'héritage d'un descendant et de stricte séparation entre le droit canon et le droit seigneurial,

¹⁷⁹ CCA, laisse 205, v. 149-150 : « On s'écriait : 'Joie ! Puisque Dieu est miséricordieux, que Parage, respandit à présent et sera à jamais triomphant' ».

¹⁸⁰ CCA, laisse 146, v. 22-30 : « Que tous mes disciples, marchant dans la lumière, aillent portant feu et eau, pardon et clarté, douce pénitence et sincère humilité ; qu'ils portent la croix et le glaive, instrument de leur prudente justice, et la douce paix sur la terre ; qu'ils observent la chasteté, l'équité et la vraie charité, et qu'ils ne fassent rien que Dieu ait défendu. Quiconque en a fait plus ou en a dit davantage n'a pas agi selon mes ordres ni selon ma volonté ».

¹⁸¹ CCA, laisse 150, v. 31 : « De te souvenir de Miséricorde et du jugement de Darius ». Personnage du *Roman de Thèbes*. Voir *Le Roman de Thèbes*, éd. Petit (2008).

¹⁸² CCA, laisse 150, v. 43 : « Aussi Merlin, qui fut bon devin » ; voir aussi laisse 194, v. 9 : « las meravilhas que recomta Merlis ». Allusion aux prophéties attribuées au devin Merlin. Le personnage légendaire de Merlin, qui appartient cycle arthurien, est mentionné à de multiples reprises dans les littératures française et occitane. Voir le *Merlin* de Robert de Boron, éd. Micha (1980) ; Banniard (1999).

¹⁸³ CCA, laisse 159, v. 49-50 : « Seigneurs, qu'il vous souvienne de Guillaume-au-court-nez et des dures épreuves qu'il supporta au siège d'Orange ». Allusion à un poème épique perdu appartenant au cycle de Guillaume au Court Nez qui relatait le siège d'Orange, dont on trouve aussi mention dans les poésies de Bertran de Born père et fils. Cette œuvre constituait la seconde partie perdue d'une œuvre qui ne nous est parvenue qu'à travers un remaniement intitulé *La Prise d'Orange*. Voir Gautier (1882, p. 15) ; Bédier (1914, t. I, p. 320-321). Voir aussi Tyssens (1966, p. 321-329).

¹⁸⁴ CCA, laisse 192, v. 75 : « Que furent tués Roland et Olivier, en Espagne » ; voir aussi « Rotlans » laisse 185, v. 22.

¹⁸⁵ Allusion à Goufier de Lastours, héros de la première croisade : « e-l vostre leo an meza la serpent » fait référence à l'épisode rapporté par la *Chronique* de Geoffroi, prieur de Vigeois (Limousin). Goufier délivra un lion d'un serpent et, par reconnaissance, le lion le prit sous sa protection, et lui garantit le succès dans ses faits d'armes. Voir Labbé (1653, p. 293) ; *Historiens de France*, t. XII, p. 428. Voir aussi *Historiens des croisades, Occidentaux* (t. III, p. 92 et *passim* ; t. V, p. 351) ; *Histoire anonyme de la Première croisade*, éd. Bréhier (1964, p. 175) ; Arbellot (1881).

¹⁸⁶ Voir par exemple maestre Robert, juriste méridional, conseiller de la croisade, et qui tient pourtant des discours qui tendent à ramener Simon à la mesure, dans le souci du respect du droit et de la dignité du seigneur et des populations (laisse 172, v. 17 ; laisse 174, v. 8 ; 51 ; laisse 175, v. 10.). Du côté de Toulouse, on trouve « us legista senatz / Qui era de Capitol e es gent emparlatz » laisse 133, v. 7 b-8 : il s'agit très certainement en l'occurrence du maestre Bernart que l'on trouve par la suite : laisse 191, v. 93-120 (il s'agit là d'un long discours de conseiller), laisse 204, v. 53-135.

qui devraient régir respectivement les affaires de la Foi et celles liées à l'exercice de la seigneurie¹⁸⁷.

L'Anonyme est donc un poète lettré, féru d'argumentation juridique, entièrement acquis à la cause toulousaine et à la politique de reconquête menée par les comtes Raimondins et leurs alliés.

C. La question religieuse

Le problème de l'hérésie dans la *Chanson*, nous l'avons déjà vu à propos de Guilhem, est complexe. En ce qui concerne le texte anonyme, il n'y a aucune mention explicite qui permette de supposer que l'auteur aurait été un croyant hétérodoxe. Retenons seulement, comme l'avait fait Robert Lafont, que l'Anonyme emploie les termes de *bon ome* et *melhorer*, ce qui « ne peut pas ne pas faire penser à un rite cathare »¹⁸⁸, de même peut-être que l'évocation de « Dieus e Diabes »¹⁸⁹ et la mention des « bos entendadors » peuvent résonner d'une manière particulière pour une partie du public qui serait acquise à l'hérésie. Cependant, il s'agit là de phénomènes anodins d'un point de vue sémantique dans la mesure où la quasi totalité des emplois d'expressions de ce genre n'entretiennent aucun rapport avec l'hérésie¹⁹⁰. Il s'agirait tout au plus d'un jeu de l'auteur destiné à trouver un écho dans une partie de son public.

Contrairement à Guilhem de Tudela, l'Anonyme va vite évacuer de son texte la question de l'hérésie en pays occitans, non sans l'avoir habilement dénoncée auparavant comme un faux problème. L'hérésie est pour lui un prétexte qui permet aux seigneurs du Nord de déposséder les Méridionaux et aux clercs de gagner du prestige et des privilèges ecclésiastiques sans avoir à s'exposer aux dangers du véritable pèlerinage outre-mer¹⁹¹.

L'Anonyme ne commet pas l'erreur de confondre orthodoxie et prédication de la croisade en Languedoc¹⁹². L'Église romaine tente de démontrer par la prédication de ses clercs à travers toute l'Europe chrétienne que cette croisade contre l'hérétique revêt une

¹⁸⁷ Voir le présent travail, notamment p. 98 et suivantes.

¹⁸⁸ Voir Lafont (1991, t. II, note 1, p. 259).

¹⁸⁹ Voir CCA, laisse 195, v. 29 : « Donneront occasion à Dieu et au Diable de juger quelle âme est bonne ».

¹⁹⁰ Une interrogation de la COM 2 avec les entrées de « bon ome » ou « melhorar » et leurs dérivés, permet de s'en faire une idée précise.

¹⁹¹ Un argument contestataire que l'on retrouvera chez certains auteurs de *sirventés*. Voir *infra*.

¹⁹² Nous le verrons par la suite, il fait soigneusement la différence entre les acteurs de la croisade, le pape, la curie, et l'orthodoxie.

dimension existentielle et déterminante pour l'avenir de la chrétienté. Pour dénoncer ce qu'il considère comme un mensonge, l'Anonyme axe son argumentation sur un double énoncé d'une croisade dévoyée de sa vocation première et qui ne constitue plus une voie de salut pour le chrétien, et de l'existence d'une contre-croisade, signe de l'orthodoxie véritable et authentique des Méridionaux. Si sa position doctrinale ne paraît pas hérétique, son opposition à l'affaire de paix et de foi¹⁹³ prônée par l'Église – qui a le monopole de l'accusation d'hérésie et de complicité avec les hérétiques, sans que quiconque puisse émettre de critique, il faut bien le dire – est nécessairement perçue par celle-ci comme un soutien à la mouvance hérétique, puisque n'encourageant pas la croisade. On trouve dans le texte anonyme, comme ce travail l'exposera¹⁹⁴, l'affirmation du Dieu Un, qui, après une période d'absence, affirme son soutien aux Toulousains et, à travers eux, à l'entreprise méridionale.

¹⁹³ Sur la problématique liée à cette terminologie voir la mise au point de Zerner (2005) ainsi que la bibliographie qu'elle fournit.

¹⁹⁴ Voir la partie de ce travail consacrée à la figure de Dieu et la théologie de l'auteur.

CHAPITRE II

LA CHANSON DE LA CROISADE ALBIGEOISE, UN TEXTE

BIPARTI : LES MÉCANISMES FORMELS DE LA REPRISE

Paul Meyer a repéré la partition du texte au passage de la laisse 131, dernière laisse du poème de Guilhem de Tudela, à la laisse 132, première du texte de l'auteur anonyme¹⁹⁵. Cette bipartition, depuis longtemps admise par la critique, n'avait pas fait l'objet d'une démonstration fiable jusqu'à Paul Meyer. Nous verrons que son hypothèse, largement reprise et adoptée depuis, se fonde sur une analyse du style, de la langue et de la versification des auteurs ainsi que de leur obédience idéologique. Notons dès à présent que cette hypothèse n'a pas résolu certaines difficultés que Jean-Marie d'Heur a exploitées pour proposer une intéressante rectification : la dernière laisse de Guilhem serait selon lui la laisse 130.

Lors de cette bipartition, il est possible d'observer les procédés d'écriture utilisés par le second auteur afin de poursuivre le texte de son prédécesseur. L'Anonyme fait le choix délibéré d'être un continuateur de l'œuvre de Guilhem de Tudela. Cependant, plusieurs éléments de rupture permettent d'établir qu'il écrit une œuvre nouvelle : outre le changement d'option politique, on trouvera dans sa rédaction des modifications de style caractéristiques. Ce choix d'être un continuateur porte à conséquence, car il modifie la nature finale de l'œuvre qui résultera de la réunion de ces textes. Si les deux auteurs de la *Chanson* ont conscience d'écrire l'Histoire, d'en façonner le récit, le texte de l'Anonyme tient plus de la fresque épique¹⁹⁶ que de la chronique, contrairement au texte de Guilhem de Tudela. C'est grâce à l'étude des modifications plus ou moins radicales du style et de ce que l'on appellerait la verve patriotique de l'auteur que Paul Meyer¹⁹⁷ démontra brillamment la bipartition du texte.

¹⁹⁵ Meyer (1875, t. II, Introduction). On notera que figure sur le ms A, à la jonction des deux parties du poème, « Pons escriva ». Martin-Chabot (1931, t. I, note 3, p. XXI) écrit à ce sujet : « C'est sans doute le nom d'un copiste antérieur de la Chanson, qui se lit, écrit de sa main et rayé d'un léger trait de plume, en marge de la page 70 ».

¹⁹⁶ La seconde partie de la *Chanson* relate les grands épisodes de la lutte contre les troupes croisées des événements de Muret 1213 aux préparatifs de Toulouse en prévision du siège par le prince de France en juin 1219. Ce type de choix narratif concorde avec la typologie du récit d'établissement d'une histoire des ancêtres glorieux et plaide en faveur d'une datation tardive de la rédaction de l'Anonyme (outre la question de la mention du décès des frères Montfort) : un tel travail de mémoire nécessite une certaine distance temporelle avec les événements afin de pouvoir sélectionner ceux qui permettront la création d'un texte utile à la résistance toulousaine pour les années 1228-1229 et suivantes.

¹⁹⁷ Meyer (1875, t. II, Introduction). Guibal (1863, p. 157-196) a lui aussi supposé la bipartition du texte. Il attribuait cependant environ 2500 vers au premier auteur et, contrairement à Meyer, son hypothèse n'était fondée

On peut penser que la décision d'écrire une suite répond à un objectif clair : retourner l'argumentation idéologique du premier texte ; en un mot, le « détourner » et ainsi minimiser voire anéantir le risque qu'il remplisse son rôle propagandiste au service de la croisade. Le texte anonyme constitue par bien des aspects une chanson autonome et cependant nous pensons que l'Anonyme a une conception aiguë de l'œuvre dans sa totalité. Nous entendons par là qu'il conçoit l'œuvre que nous désignons comme *Chanson de la Croisade albigeoise* comme un tout littéraire – y compris dans sa dimension propagandiste –, une entité de sens constituée à la fois du texte de Guilhem de Tudela et de sa propre composition. Cette reprise d'un texte antérieur afin de procéder au détournement du sens de celui-ci nous semble significative de la maturité et de la profondeur de la pensée de l'Anonyme¹⁹⁸.

Plus qu'une simple volonté de démentir Guilhem de Tudela, on peut y voir la résolution de réduire à néant son argumentation en la combattant avec ses propres armes et sur son propre terrain. L'auteur anonyme prend le contre-pied de son prédécesseur et retourne l'argumentation que celui-ci avait développée afin de continuer à écrire l'histoire des pays sud-occitans pendant la croisade. Le texte perd ainsi sa dimension de récit « croisado-centré » pour devenir le chant épique d'une civilisation idéale qui souffre et se redresse face à l'ennemi, sous l'égide des grands seigneurs occitans, bien sûr, idéologie fuxéo-mondine oblige.

On constate que l'Anonyme possède une grande conscience des enjeux de son métier de poète-historien : historien au sens de l'écrivain biblique qui offre un récit des origines, dont ceux qui se réclament de son héritage pourront se servir à la fois comme discours symbolique qui dit quelque chose d'un peuple uni autour de croyances auquel il souscrit, mais aussi comme récit historique « véridique » de faits qui seraient véritablement advenus et qui permettraient de se constituer un passé commun. Cette démarche sera celle de celui qui écrit une épopée, et ce, alors que l'Anonyme rattache explicitement ses héros au mythe des ancêtres glorieux Roland et Olivier. Ainsi l'Anonyme a, selon nous, conscience d'écrire à la fois une œuvre inscrite dans son temps¹⁹⁹ et un récit pour l'avenir afin de transmettre les

que sur les différences d'opinion et de style entre ces deux parties. Il n'identifia pas le passage de la laisse 131 à 132 comme décisif.

¹⁹⁸ Bien que bon nombre d'œuvres littéraires médiévales soient bipartites, le *Roman de la Rose* en est l'exemple le plus célèbre, il est indéniable que l'Anonyme porte un projet littéraire et propagandiste bien spécifique qui rend son projet littéraire unique. Outre le projet idéologique que nous avons évoqué, le littérateur peut distinguer dans le projet avorté de Guilhem de Tudela, la possibilité d'écrire l'Histoire.

¹⁹⁹ L'objectif peut être à très court terme dans une quasi-immédiateté : appel au soulèvement contre l'ennemi croisé, et encouragement de la résistance au cours des événements de l'année 1228, et tout début 1229. Constituer un appel pour la rébellion contre la nouvelle configuration politico-sociale telle qu'elle est dessinée après la signature du Traité de Paris et constituer un relais pour les mouvements contestataires.

enjeux de son époque aux générations futures. Celles-ci connaîtront, au travers de son récit, des aïeux combatifs qui les inciteront, en cas de victoire, à être fiers de leurs glorieux ancêtres et, en cas de défaite, à vouloir les venger et se rebeller. Pour autant, la *Chanson* ne constitue pas un brûlot qui cliverait les populations du nord et du sud et appellerait à la détestation de l'étranger en tant que tel. Il s'agit plus adroitement de marquer les différences de culture et de civilisation entre ceux que l'auteur identifie adroitement comme un « nos » et une « gent estranha »²⁰⁰.

Les principales différences entre les deux parties de la *Chanson*, outre l'opposition des opinions, sont d'ordres linguistique et stylistique²⁰¹.

La langue du texte de Guilhem de Tudela tel qu'il nous est parvenu est fortement teintée de francismes comme s'attachent à le montrer Paul Meyer²⁰² et Eugène Martin-Chabot²⁰³. Parmi les exemples donnés par ces deux éditeurs de la *Chanson*, nous citerons l'emploi de substantifs tels que *pechetz*, *sira*, *da(i)ma* ; la morphologie verbale s'en ressent aussi et l'on trouve des formes telles que *soloit*, *veneit*, *avoit*, *soit*, etc. Toujours selon Martin-Chabot, la langue de l'Anonyme est pleinement conforme à la langue du pays toulousain à ce que permettent d'en observer les anciennes chartes²⁰⁴. Élevé à Tudela en Navarre, Guilhem était certainement de langue maternelle navarraise, et les milieux lettrés de la ville dans lesquels il dut être éduqué devaient avoir connaissance des littératures française et occitane²⁰⁵. On peut penser qu'en plus du poids de la tradition littéraire, son séjour de près de douze ans à Montauban et ensuite sa fréquentation des milieux croisés ont certainement pu participer à la

²⁰⁰ Pour ce « nos » toulousain, voir par exemple laisse 213, v. 75-76 : « Enans que-l reis nos sia senher ni pariers, / Le lor afars e-l nostre er aissi engalhiers ». Cette « gent estranha, que fa-l lum escantir » (laisse 196, v. 21) sont les croisés, fameux et paradigmatiques *clergues e frances* de la laisse 132, v. 1. C'est dans ce contexte que la question du Droit est fondamentale. Cette différence de civilisation se fonde sur la question juridique de savoir quel droit prime sur l'autre : le droit féodal comme le désirent les barons occitans ou le droit canon comme l'exigent les clercs soutenus par la majorité des nobles croisés ? Et enfin, jusqu'à quel point le droit canon peut-il s'immiscer dans le droit féodal dont relève la bonne administration des territoires. Voir notamment Roquebert, (1973 et 1978).

²⁰¹ Nous rappelons au lecteur que notre travail ne consistant pas en l'analyse des variétés linguistiques des auteurs de la *Chanson*, les informations qui suivent sont données à titre indicatif et n'ont pas fait l'objet d'une analyse de notre part : nous les transmettons comme un état des lieux de la recherche sur ce sujet, à notre connaissance. Voir Pfister (1970, p. 34-35), etc. qui cite Ronjat (1913, p. 532-536). On ne peut que regretter que cette question soit largement ignorée de la critique.

²⁰² Meyer (1875, t. II, Introduction, p. CII-CVII).

²⁰³ Martin-Chabot (1931, Introduction, p. XVII).

²⁰⁴ Martin-Chabot s'appuie en partie sur l'ouvrage de Brunel (1926).

²⁰⁵ Sur la question de la langue et de la culture littéraire de Guilhem de Tudela, la meilleure présentation figure dans l'ouvrage de Lafont (1991, t. II, p. 204-248). Si nous émettons certaines réserves sur les conclusions auxquelles parvient parfois Lafont, cet auteur possède l'art de cerner et d'exposer les problématiques avec une acuité incomparable. Le lecteur y trouvera une remarquable synthèse des questions posées par l'écriture de Guilhem, sa langue littéraire et sa carrière de poète.

formation de sa langue littéraire. Si la langue du poème de Guilhem de Tudela est teintée de francismes, cela tient évidemment au fait que cet auteur place son œuvre dans la tradition des chansons de geste occitanes dont la langue use d'un lexique francisé²⁰⁶ du fait de l'attractivité du genre épique français ; ce phénomène se conjugue avec l'usage courant de licences pour des œuvres de longue haleine²⁰⁷. Les formes françaises ou francisées que l'on trouve chez Guilhem de Tudela se rencontrent dans la *Chanson de Girard de Roussillon*²⁰⁸ et dans *Daurel et Beton*²⁰⁹.

Si l'on peut souvent lire que le style de Guilhem de Tudela est relativement « terne »²¹⁰, « froid » ou qu'« il manque de relief »²¹¹, nous dirons plus simplement qu'il est vrai que l'auteur prend soin de se tenir à distance de son sujet, sans que l'on puisse pour autant lui accorder le bénéfice d'une prétendue neutralité. L'étude minutieuse de la manipulation habile des notions d'hérésies et d'hérétiques à des fins de propagande en faveur des croisés qu'opère Guilhem de Tudela ne permet certainement pas de lui prêter plus qu'une neutralité apparente et dissimulatrice²¹². Si les appréciations stylistiques sur son œuvre sont bien souvent sévères, il nous semble, cependant, que le goût de la concision et le minimalisme qui caractérisent la plupart du temps son écriture sont appréciables. D'autre part, le texte du Navarrais est parfois plein de vie lorsqu'il se prend à vitupérer la fin d'une époque de générosité envers les poètes et use d'un langage imagé parfois savoureux, mais très lexicalisé²¹³. Bien sûr comme l'ont souligné ces éditeurs, Guilhem recourt souvent à des licences poétiques tant à la rime que dans le corps du vers, les désinences changent selon les besoins de la rime, certaines voyelles s'élident ou non selon la nécessité. Il en est de même

²⁰⁶ Sur « l'occitan épique de Tudèle », voir Lafont (1991, t. II, p. 238-244).

²⁰⁷ Voir à ce sujet Lafont (1991) et Meyer (1880 p. XXXV-XLVI) qui souligne ce phénomène dans l'introduction de son édition de *Daurel et Beton*.

²⁰⁸ Voir Pfister (1970).

²⁰⁹ Éd. Meyer (1880).

²¹⁰ Martin-Chabot (1931, t. II, Introduction, p. VIII).

²¹¹ *Ibid.*, t. I, Introduction, p. XVI). Meyer (1875, t. II, Introduction, p. XLIX) est des plus sévères : « C'est un simple versificateur, et des plus médiocres. Il ne sait pas composer. Ses récits sont mal présentés et mal enchaînés. Il écrit avec un vocabulaire très pauvre et rime péniblement à grand renfort de chevilles. » On remarquera le caractère pour le moins anachronique de cette critique de goût appliquée à la littérature médiévale.

²¹² On pourrait parler de neutralité feinte, comme le révèle l'examen attentif du système argumentatif de son texte. Voir Raguin (2008) et (2010).

²¹³ Il y a là certes une bonne proportion de topos littéraire, mais le langage imagé « lo valent d'un boto » « lo valen d'un carbo » « la plus avol sendre que sia el fogairo » (extraits de la laisse 9, v. 35-37), etc. que l'on retrouvera par ailleurs dans le texte avec des expressions telles que « Ara roda l'abelha » (laisse 46, v. 9), « poma po[i]r[r]ia » (laises 2, v. 25 ; 47, v. 4 ; 55, v. 18 ; 111, v. 6) « poma peleia » (laises 17, v. 20 ; 66, v. 14) « una glan » (laisse 47, v. 4). On retrouve l'idée de « prezar (lo valen) [d'] un boto », laisses 114, v. 26 ; 56, v. 41 (notion de comparaison avec « lo boto » échelle minimale) ; 56, v. 29 ; 37, v. 11 ; 33, v. 11 ; 9, v. 35 ; l'expression se trouve une fois chez l'Anonyme : laisse 172, v. 43. On trouve aussi un « que valha un carbo », laisse 33, v. 27. Sur la lexicalisation de ce type d'expressions, voir notamment Möhren (1980).

pour les diphtongues, parfois conservées, ou éclatées en deux syllabes²¹⁴. Ces libertés se retrouvent cependant chez bon nombre de poètes et l'Anonyme lui-même recourt à ce genre de chevilles dans un chef-d'œuvre sur lequel la critique ne tarit pas d'éloge. Ainsi, Eugène Martin-Chabot estime que l'Anonyme ne varie pas véritablement ses rimes : sur « 83 laisses, on n'en compte que trente différentes »²¹⁵. L'auteur prend la liberté de modifier la finale de certains mots²¹⁶ selon les nécessités de la rime, opère un déplacement d'accent de la pénultième à la finale, les paroxytons devenant ainsi oxytons et *chaples* rime chez lui avec *res*²¹⁷. De plus, si l'on peut supposer une influence française circonstancielle dans l'occitan de Guilhem de Tudela, en raison de la personnalité de son mécène, un tel soupçon n'est pas crédible si on l'applique à l'Anonyme. En revanche, si l'Anonyme introduit des formes francisées, il est fort probable que ce n'est pas par accident mais en raison de l'influence, chez un auteur cultivé, de la chanson de geste comme genre traditionnellement écrit en langue d'oïl.

Il n'y a pas le moindre doute sur le fait que l'Anonyme possède un talent littéraire bien supérieur à celui de Guilhem : c'est un véritable troubadour qui manie à merveille sa langue. Son goût aiguisé de la polémique lui permet de rivaliser avec les *sirventés* et les ressorts de son œuvre ne cessent de nous surprendre. Grâce à son art d'introduire des plages de discours direct, l'auteur parvient parfois à donner à son public l'illusion qu'il assiste réellement à la scène peut-être uniquement sortie de son esprit. Véritable poète de l'action politique et poétique, il a le talent de susciter chez son public un élan analogue à celui de Toulouse tout entière qui se prépare au combat. Mais, on peut penser que, plus que son infériorité en qualité, c'est surtout la proximité du texte anonyme qui « tue » littéralement le texte de Guilhem de Tudela, tant la comparaison l'écrase. En somme, on peut penser que les qualités littéraires intrinsèques du texte anonyme jettent le discrédit sur le texte de Guilhem de Tudela et le

²¹⁴ Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. XXIII-XXXI).

²¹⁵ *Ibid.*, p. XXVII.

²¹⁶ C'est même le cas de noms propres : *Forquiers* pour *Folquets*, *Folcal* pour *Folcautz*, etc. Pour les noms communs : *ereubitz* pour *ereubutz*, *chapleus* pour *chaples* ; selon la nécessité, les suffixes d'un même terme sont en *-es* ou *-is*, etc. Cependant, de même que pour Guilhem de Tudela, on remarque en effectuant une comparaison à l'aide de la COM 2 que ces variations se retrouvent pour la plupart dans d'autres chansons de gestes occitanes comme le *Ronsasvals*, le *Roland à Saragosse*, ou la *Chanson de Girard de Roussillon*. Comme pour l'usage de formes francisées, on sait qu'il s'agit là d'un style propre à l'épique occitane. L'analyse linguistique à laquelle a procédé Meyer (1875, t. II, p. cxiv) l'a incité à considérer l'auteur de la chanson comme originaire de la région de Foix tandis que Martin-Chabot le situerait plutôt vers Toulouse (1931, t. II, p. 31).

²¹⁷ CCA, laisse 202.

subordonnent à celui de l'Anonyme²¹⁸. Cet effet fait partie de la construction de l'œuvre comme un tout par l'Anonyme²¹⁹.

Au début de son texte, Guilhem de Tudela proclame que sa chanson est faite sur le modèle de la *Canso d'Antioca*²²⁰ pour que tous ceux qui en connaissent l'air puissent la chanter²²¹. Il espère profiter de la renommée de cette *Chanson* occitane pour parvenir à une large diffusion de son œuvre ; le poète lui-même y gagnerait en notoriété. S'il déclare se conformer à ce modèle fameux, et nous savons que ce choix n'a rien d'anodin²²², il va procéder à une modification importante du système de versification. Il composera bien des laisses versifiées en alexandrins avec un hexamètre final, selon le modèle de la *Canso d'Antioca*, mais il substitue au système attendu des laisses *capfinidas*²²³ des laisses *capcaudadas*²²⁴. C'est précisément la grande différence entre le texte de Guilhem de Tudela et celui de l'Anonyme car celui-ci abandonnera la variante introduite par Guilhem: pour se conformer²²⁵ plus étroitement au modèle de la *Canso d'Antioca*, il restaure les laisses *capfinidas*. Ce choix pourrait être, outre la volonté de se démarquer formellement du premier auteur, l'expression d'un certain purisme littéraire. L'Anonyme signifierait aussi de cette façon à son public que le véritable récit de la guerre albigeoise, comparable à la *Canso d'Antioca* et aux événements qu'elle rapporte, commence avec son texte.

²¹⁸ On a vu que cet écart qualitatif entre les deux textes est certainement pensé par l'Anonyme comme partie de son projet de discrédit du texte de Guilhem de Tudela. S'il faut une certaine confiance en soi pour penser faire mieux que le premier auteur, Gérard Gouiran nous a fait remarquer qu'être troubadour, c'est aussi cela.

²¹⁹ Voir *supra*.

²²⁰ Cette chanson, de Gregori Bechada, écrite dans le premier tiers du XII^e siècle, et dont la littérature occitane a conservé un fragment de 707 vers, rapporte les souvenirs de son auteur à propos de la première croisade en Orient. Voir *The Canso d'Antioca, An Occitan Epic Chronicle of the First Crusade*, éd. Sweetenham et Paterson (2003).

²²¹ CCA, laisse 2, v. 1-3 : « Senhors, esta canso es feita d'aital guia / Com sela d'Antiocha et aissy-s versifia / E s'a tot aital so, qui diire lo sabia. »

²²² Voir, notamment Ghil (1989, p. 91-218, particulièrement, p. 135-137) ; Lejeune (1969, particulièrement p. 155-160), repris dans Lejeune (1979, particulièrement p. 35-38).

²²³ Le premier vers de la laisse suivante reprend le dernier vers de la laisse précédente.

²²⁴ Le premier vers de la laisse suivante reprend la rime du dernier vers de la laisse précédente.

²²⁵ Bien qu'il y ait quelques flottements au début de sa rédaction. En plus de l'articulation de la laisse 132 à la 131, on notera que celle de la 133 à la 132 se fait avec « Li vilan taverner » reprise par « Li frances soudadier... ». S'il ne s'agit pas d'un respect total de la *capfinida*, les perspectives ouvertes par l'équivalence « vilan taverner » et « Frances soudadier » valent bien pour le poète l'entorse à la règle poétique. Placé au début de l'œuvre anonyme, juste après l'attaque de la laisse 132, cet enchaînement participe à l'élaboration de son contexte idéologique. Une autre possibilité, à laquelle cependant nous ne croyons guère, serait que l'une des deux formules ne soit pas de notre auteur, mais introduite par la tradition manuscrite.

L'Anonyme soude adroitement sa rédaction à celle de Guilhem de Tudela. Il parvient à renverser à la fois la versification et l'argumentation du poème de son devancier dès les deux premiers vers de sa première laisse²²⁶.

Pour la compréhension de notre démonstration relative au lieu de partition du texte²²⁷, rappelons brièvement que les laisses 130 et 131 font état des préparatifs militaires du roi d'Aragon dans ses territoires, d'où il s'apprête à venir porter secours à son beau-frère, le comte de Toulouse²²⁸. Le texte de la laisse 131 prend fin sur un discours de Pere II qui s'élève contre les spoliations que font subir les croisés à ses parents toulousains. Le comte de Toulouse appelle Pere II à son secours : ses territoires sont ravagés sans qu'il n'ait rien à se reprocher²²⁹.

[Le roi d'Aragon explique que:]
E lo coms de Tolosa a lor merce clamea
Que no sia sa terra arsa ni malmenea,
Que no a tort ni colpa a neguna gent nea.
« E car es mos cunhatz e a ma sor espozea,
E eu ai a so filh l'otra sor maridea,
Irai lor ajudar d'esta gent malaurea
Que·ls vol dezeretar »²³⁰.

On constate que Guilhem de Tudela fait du secours du roi d'Aragon une affaire d'assistance familiale, la *gent malaurea* demeurant pudiquement anonyme. La question des ravages commis sur les terres du comte et de la neutralité des terres catholiques masque celle de la spoliation d'héritage qui sera cruciale chez l'Anonyme.

Voici comment l'Anonyme greffe sa continuation :

Li clergue e·ls Frances volon dezeretar
Lo comte mon cunhat e de terra gitar
Ses tort e senes colpa, que om no·ls pot comtar,
Mas sol car a lor platz, le volon decasar²³¹.

Ici, et contrairement à la laisse 131 du texte de *G*, l'aspect familial passe au second plan : on laissera vite de côté le « cunhat », pour orienter le discours sur le plan féodal. Le

²²⁶ Laisse 132 du poème.

²²⁷ Nous reprenons ici la partition du poème telle que l'a établie Paul Meyer et reprise Eugène Martin-Chabot ; nous tenterons aussi de tirer profit pour notre étude des apports du travail de Jean-Marie d'Heur.

²²⁸ Sur la figure du roi d'Aragon dans la *Chanson de la Croisade albigeoise*, voir Raguin (2012 b, à paraître).

²²⁹ CCA, laisse 131, v. 9-14.

²³⁰ CCA, laisse 131, v. 12-18 : « Et le comte de Toulouse les appelle au secours / pour que sa terre ne soit pas brûlée ou ravagée / et qu'il n'est coupable d'aucun tort ou faute envers qui que ce soit : 'Et, parce que c'est mon beau-frère et qu'il a épousé ma sœur / Et que moi j'ai marié mon autre sœur à son fils, / j'irai les aider contre cette gent mauvaise / qui veut les déshériter.' » (traduction modifiée).

²³¹ CCA, laisse 132, v. 1-4 : « Les clerks et les Français veulent déshériter / le comte mon beau-frère, et le chasser de sa terre ; / sans tort et sans faute de sa part, car on n'en saurait citer aucun, / mais seulement car cela leur plaît, ils veulent le déposséder » (traduction modifiée).

second poète passe à l'attaque dès les quatre premiers vers qui constituent un véritable programme : le « dezeretar » du premier vers est crucial pour l'élaboration de la thèse de l'Anonyme²³². Il rime avec « de terra gitar » et les coupables sont cette fois « li clergues e-ls Frances ».

L'Anonyme réussit là un coup de maître : il démontre en quatre vers que toute la rhétorique de Guilhem de Tudela sur les sentiments familiaux du roi d'Aragon est vaine : ce roi se porte avant tout au secours d'un seigneur féodal bafoué dans son bon droit par des ennemis qui « Ses tort e senes colpa, que om no-ls pot comtar, / Mas sol car a lor platz, le volon decasar »²³³. Il est vrai que l'on trouve chez Guilhem de Tudela au vers 14 de la laisse 131 : « Que no a tort ni colpa a neguna gent nea ». Cependant, chez lui, il ne s'agit pas d'une déclaration du roi mais de ce que prétend le comte de Toulouse, et cette annonce n'est pas suivie de la formule assassine de l'Anonyme : « mas sol car a lor platz... »²³⁴.

L'Anonyme reprend le discours de Guilhem de Tudela, se coule, fond et forme²³⁵, dans son modèle tout en y introduisant de profondes modifications : la croisade est menée sans preuves et pour le bon plaisir et le grand profit des clercs et des Français. Guilhem de Tudela a établi que la croisade est constituée d'individus unis pour la défense d'une cause religieuse qu'ils estiment juste, alors que l'Anonyme dénoncera une croisade intéressée. Les Aragonais qui se portent au secours du comte de Toulouse dans le second texte constituent cette alliance sur la base de l'amitié et de la courtoisie : « E pregue mos amics »²³⁶.

Il nous reste à mentionner l'hypothèse qu'a formulée Jean-Marie d'Heur, dans sa contribution aux *Mélanges Rostaing*, à propos de Guilhem de Tudela²³⁷. L'argumentation de ce critique, afin de montrer que le texte de Tudela s'achève à la fin de la laisse 130²³⁸ ne manque pas d'intérêt. Son but essentiel est de démontrer que Guillaume de Contres serait le véritable destinataire du texte : l'auteur de la chanson conclurait celle-ci en s'adressant à son mécène et en lui promettant de continuer son œuvre quand il en aurait la matière. Nous ne

²³² En effet, si l'on ne devait retenir qu'un mot de la *Chanson* ce devrait certainement être celui-là, selon les vœux de l'Anonyme.

²³³ CCA, laisse 132, v. 3-4 : « Sans tort et sans faute de sa part, car on n'en saurait citer aucun, / mais seulement car cela leur plaît, ils veulent le déposséder » (traduction modifiée).

²³⁴ CCA, laisse 132, v. 4a.

²³⁵ On remarquera que cette laisse reproduit la *capcaudada* de Guilhem de Tudela tout en reprenant « volon dezeretar », le verbe *voler* étant passé de la P3 à la P6 du présent de l'indicatif. Ainsi l'Anonyme amorce aussi sa modification stylistique avec une forme de *capfinida*.

²³⁶ CCA, laisse 132, v. 5.

²³⁷ Heur (1974).

²³⁸ C'est ainsi qu'elle est identifiée dans l'édition de la *Chanson* parue en 1989, avec une introduction de Zink et traduction de Gougoud.

partageons pas l'opinion du critique belge sur la chronologie de la rédaction de Guilhem de Tudela, il en va de même pour ce qu'il identifie comme l'arrêt du texte de Guilhem. Cette hypothèse²³⁹ se heurte à la difficulté du changement de versification et à la teneur du discours du roi d'Aragon, dont les arguments sont différents selon qu'il s'agit du texte de Guilhem de Tudela ou de celui de l'Anonyme²⁴⁰. Il faut reconnaître toutefois que l'argument de la versification est mieux étayé par la laisse 132 que par la 131. Il se trouve en effet que seul Guilhem de Tudela rime des laisses en *-ea*. Notons que les laisses 17, 116 et 128 de la chanson de Guilhem sont rimées en *-ea* comme la laisse 131. Pourquoi l'Anonyme, de chez qui sont absentes les formes comme *mandea*, *maridea*, *prea*, aurait-il conservé, s'il avait été l'auteur de la laisse 131, cette rime *-ea* qu'il ne réutilisera plus jamais au cours de son œuvre ? On pourrait dire qu'il a fait de même avec la reprise de « *dezeretar* »²⁴¹, qu'il n'a pas immédiatement utilisé exclusivement la *capfinida*, le passage de la laisse 131 à la laisse 132 étant à la fois *capcaudat* et *capfinit*²⁴². On notera néanmoins que l'Anonyme rime quatre laisses de son poème en *-ar* et pas une seule en *-ea*²⁴³. Ainsi, nous considérons que l'Anonyme reprend *dezeretar* comme mot rime avant tout pour l'intérêt idéologique de ce mot, et parce ce qu'en tant que rime en *-ar*, il la réemploiera au cours de son œuvre. Ces arguments nous semblent déterminants, mais il y a plus : nous avons procédé à une comparaison méticuleuse de tous les mots qui se trouvent à la rime dans cette laisse 131 avec l'intégralité des lexèmes de la *Chanson*, à la rime ou dans le corps du vers²⁴⁴. Il ressort de cette comparaison que l'intégralité des occurrences figurent dans le seul texte de Guilhem. Nous pensons donc que l'usage d'un lexique à finale en *-ea* fait partie intégrante de la langue littéraire de Guilhem et montre qu'il est bien l'auteur de la laisse 131.

De plus, en ce qui concerne la versification, si la laisse 131 était la première laisse de l'Anonyme, alors le passage de la 130 à la 131 devrait déjà régler le problème de la *capfinida* et ne pas reproduire la *capcaudada*, comme ce sera le cas lors de l'enchaînement des laisses 131/132. La reprise de *dezeretar* confine à la ruse et c'est certainement aussi l'intérêt argumentatif de ce terme qui conduit l'Anonyme à combiner *capfinida* et *capcaudada* pour cette première laisse de son œuvre, ce terme étant le fer de lance de l'argumentation de l'Anonyme ; il n'en va pas de même pour *afinea*.

²³⁹ Voir la démonstration à laquelle procède Jean-Marie d'Heur (1974).

²⁴⁰ CCA, laisse 131 ou 132 comme nous continuons à le penser.

²⁴¹ Il aurait ainsi, au début de son œuvre, tâtonné sur la forme qu'il souhaitait lui donner.

²⁴² « Que·ls vol dezeretar. » / « Li clergue e·ls Frances volon dezeretar ».

²⁴³ Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. XXVII).

²⁴⁴ Voir en annexe à ce travail.

En conclusion, nous nous en tenons à l'hypothèse de Paul Meyer : l'Anonyme commence son œuvre à la laisse 132 du poème. Nous adoptons cette hypothèse en raison (a) des usages lexicaux spécifiques à Guilhem que nous avons montrés, (b) de l'importance de *dezeretar* à la fois (b1) pour expliquer le changement de versification et (b2) en raison de son poids idéologique, et (c) du changement de ton dans cette laisse 132 résolument hostile aux clercs et aux Français. En outre, l'importance de la culpabilité des clercs et des Français dans l'argumentation de l'Anonyme se retrouve avec l'enchaînement *capfinit* entre les laisses 132 et 133 qui donne : « Li vilan taverner »²⁴⁵ et « Li Frances soldadier »²⁴⁶, magistral du point de vue idéologique²⁴⁷.

²⁴⁵ CCA, laisse 132, v. 39 : « Ces vils piliers de cabaret ».

²⁴⁶ CCA, laisse 133, v. 1 a : « Les soudoyers français ».

²⁴⁷ L'équivalence entre les « vilan taverner » et les « Frances soldadier », illustre bien la thèse défendue dans la part anonyme de la *Chanson*. Cette équivalence est d'autant plus flagrante qu'il existe de fortes différences lexicologiques entre les deux formules, inaccoutumées dans le système des laisses *capfinidas* de l'Anonyme.

CHAPITRE III

DIFFUSION DE LA CHANSON ET INTERTEXTUALITÉ

En ce qui concerne la diffusion de la chanson de l'Anonyme²⁴⁸, il nous faut considérer différentes attestations qui permettent d'affirmer que l'œuvre a circulé dans son intégralité, circulation certainement facilitée, comme le souhaitait Guilhem de Tudela, par la reprise de l'air de la *Canso d'Antioca*. Cela dit, précisons que ces attestations du succès rencontré par la *Chanson* dans son intégralité sont le plus souvent des attestations indirectes et aucun poète à notre connaissance ne se réclame explicitement de la tradition de l'auteur anonyme, ni de Guilhem de Tudela. D'autre part, afin de ne pas sous-estimer le nombre de ces attestations, somme toute modeste, rappelons qu'il doit toujours être évalué à l'aune des pertes que les accidents de l'histoire ont infligé à la tradition littéraire médiévale occitane²⁴⁹.

La Croisade comme l'Inquisition ont très certainement eu une incidence sur la préservation des témoins littéraires, *a fortiori* lorsque ces œuvres soutenaient la résistance à la croisade ou étaient jugées anticléricales. Il est attesté que l'Inquisition a recherché des livres en langue vulgaire : elle en a très certainement trouvé et détruit²⁵⁰. Il faut aussi considérer que la police de la pensée ainsi constituée a contribué à étouffer le souvenir des textes contestataires et a donc enrayé leur transmission.

SECTION I – L'EXTRAIT DE MALEVILLE ET LES CHANSONS SUR « LA GUERRE ALBIGOTTE »

On peut raisonnablement penser que, si Maleville²⁵¹ a trouvé, comme il l'explique, son extrait de la *Chanson*²⁵² au milieu d'autres textes relatifs à la croisade (« emmy un

²⁴⁸ Nous ne pensons pas qu'il ait existé de manuscrit qui présente séparément les deux chansons de Guilhem de Tudela et de l'Anonyme. Ce travail portant sur le texte anonyme, nous nous intéresserons plus spécifiquement au succès de celui-ci.

²⁴⁹ Nous rappelons que nous ne possédons pas de témoins de certains textes littéraires médiévaux forts appréciés de leur temps ; ou parfois quelques citations seulement. Par ailleurs, d'autres ne nous sont parvenus qu'à travers un manuscrit unique. Citons par exemple des œuvres comme *Flamenca*, *Daurel et Beton*, *Barlaam et Josaphat*, *Blandin de Cornouaille*, *Guilhem de la Barra*.

²⁵⁰ On peut prendre ici pour exemple la remise de deux livres exigée de Bernardus Raimundus Baranhonis lors de son second interrogatoire. Voir Vatteroni (1999, p. 44-45), et Gere (1955, p. 116-119).

²⁵¹ Voir *supra*.

nombre de chansons, qui furent faictes sur les plus importantes occurrences et factions de la guerre Albigoite », c'est parce que des extraits de la *Chanson*, ou au moins celui qu'il cite lui-même, ont circulé de manière autonome. Il n'y a pas lieu de douter de la véracité de cette affirmation de Maleville, accréditée selon nous par la forme même du court extrait de la *Chanson* qu'il présente. Plus important encore, ces « chansons »²⁵³ ou extraits de texte ont une thématique commune, « la guerre Albigoite », et sont le fruit d'un corpus produit par des individus qui évoluent dans un milieu relativement restreint. Dans un contexte de croisade et de contestation politique, les thématiques des *sirventés* contestataires et de la *Chanson* de l'Anonyme sont fortement liées²⁵⁴.

Si Maleville confond, comme il le fait, les vers de la laisse 60 qui rapportent les exigences du concile de Montpellier (Arles pour Guilhem de Tudela) avec les conditions du traité de Paris, il faut nécessairement, selon nous, que ce texte ait eu une circulation autonome, coupée du texte immédiatement précédent. La laisse 59 (v. 1-5) se lit en effet ainsi :

Pois fo lo coms Ramons a autre parlament,
 Que fo faitz a Narbona pres de la sant Vincent ;
 Lo reis d'Arago i fo e mota rica gent.
 Pois ne foro a autre, az Arle, mon ecient²⁵⁵.

Cet extrait a donc une existence propre, décontextualisée du reste de la *Chanson*.

Plus encore, cette autonomie du texte et la confusion qui en résulte portent à croire que ce passage a été trouvé par Maleville au sein d'un recueil de textes qui encourageaient l'opposition à la croisade et les réactions suscitées par les conditions du traité de Paris. Notre raisonnement s'appuie aussi sur le fait que le texte publié par Maleville, après avoir énoncé les clauses de la reddition du comte de Toulouse (laisse 60), se termine en une sorte d'envoi :

Li cavalier de la terra, li home el borzes,

²⁵² Guyon de Maleville (éd. 1900, p. 231-232). Cet extrait (*G*) comprend les 37 vers de la laisse 60, et les trois premiers de la laisse 61.

²⁵³ La conception de la chanson qu'avait Maleville n'était certainement pas celle bien arrêtée que nous en avons aujourd'hui. On peut penser que ces « chansons » désignent ici tout type de poèmes en ancien occitan réalisés au sujet de la croisade albigeoise et ses conséquences. Cette typologie minimaliste de la part de Maleville, qui n'a, selon nous, pas de prétentions scientifiques, fait indirectement écho à la question de la typologie des genres littéraires médiévaux en ancien occitan et, aux écarts que l'on peut constater entre les classifications médiévales établies de fait par les auteurs ou les grammairiens, et, celles auxquelles la critique procède de nos jours.

²⁵⁴ Outre des thématiques apparentées, on notera l'emploi d'un lexique commun à la chanson anonyme et aux *sirventés* anticléricaux et antifrançais de la période de la croisade albigeoise. L'existence de Guilhem Anelier de Toulouse, qui semblerait être auteur de *sirventés*, et du *Poème de la guerre de Navarre*, permet de penser que le texte de la *Chanson* était connu des auteurs de littérature politique pendant la période de l'inquisition et des révoltes toulousaines consécutives à la croisade albigeoise.

²⁵⁵ « Le comte Raimond assista ensuite à une autre assemblée, qui se tint à Narbonne, vers la Saint-Vincent. Le roi d'Aragon y fut, et maint puissant personnage. On n'y conclut rien qui valût un fruit d'églantier. Puis on alla à une autre assemblée, à Arles, à ce que je sais ».

Can auziron la carta, que legida lor es,
Dison que mai valdrian tug estre mort o pres²⁵⁶.

Or, ainsi conclu par le début de la laisse 61, le contenu de la laisse 60 se trouve détourné à des fins de résistance. Cet envoi, ne correspond pas à une coupe naturelle du texte, il s'agit des trois premiers vers de la laisse 61, ce qui, ajouté à la brièveté du texte, propre à faciliter sa circulation, tend à renforcer notre conviction du détournement d'un passage sélectionné à des fins partisans et ayant eu son autonomie.

De plus, nous pensons qu'il faut nécessairement que cet extrait ait été mis en circulation après la continuation de l'Anonyme pour pouvoir être sélectionné par celui qui a effectué la coupe et l'a interprété comme un texte de résistance. L'idée ne viendrait à personne, en effet, d'extraire un passage du seul texte de Guilhem afin d'encourager la résistance à la croisade, s'il n'avait été suivi de la continuation de l'Anonyme qui permet une réorientation idéologique de la *Chanson* comme entité textuelle unifiée.

Il nous semble intéressant de noter que l'erreur de datation commise par Maleville quant aux événements rapportés dans son extrait consiste à croire que ce passage porte sur les conditions du traité de Meaux-Paris du 12 avril 1229, erreur qui provient peut-être de l'anthologiste que Maleville a consulté. On peut s'interroger sur l'origine de cette méprise et suggérer que c'est parce que le texte de l'Anonyme est précisément achevé dans le contexte de la capitulation méridionale, qui est certainement aussi celui du début de la circulation du texte, que cet extrait est naturellement identifié par le public comme se référant à la période de ce traité. Il pourrait s'agir là d'un indice supplémentaire de la datation de la rédaction du texte anonyme.

En ce qui concerne le texte rapporté par Dominicy, la question se pose selon nous dans les mêmes termes, que l'on considère son texte comme tiré de l'ouvrage de Maleville ou comme extrait d'une source indépendante²⁵⁷.

²⁵⁶ Laisse 61, v. 1-3 ; nous donnons le texte de G. Martin-Chabot, comme Meyer ont adopté une correction de ce premier vers dont la leçon du premier hémistiche est fautive en A et G : la mesure du vers n'est pas respectée. Ces auteurs rétablissent : « Li ome de la terra, cavaler e borzes ». Voir Martin-Chabot (1931, t. I, note a, p. 152).

²⁵⁷ Voir *supra*.

SECTION II – RAPPORTS INTERTEXTUELS ENTRE LE *POÈME DE LA GUERRE DE NAVARRE* DE GUILHEM ANELIER DE TOULOUSE ET LA PARTIE ANONYME DE LA *CHANSON DE LA CROISADE ALBIGEOISE*

Le *Poème de la guerre de Navarre* de Guilhem Anelier de Toulouse²⁵⁸, rédigé à la fin du XIII^e siècle, est fortement influencé par la *Chanson de la Croisade albigeoise* et particulièrement par le texte de l'Anonyme. Guilhem Anelier de Toulouse est par ailleurs l'auteur de quatre *sirventés*²⁵⁹, dont trois développant une argumentation antifranaçaise et anticléricale particulièrement vigoureuse. L'attribution du *Poème de la guerre de Navarre* à Guilhem Anelier de Toulouse demeure toutefois problématique. En effet, c'est sa rubrique latine qui attribue le texte à Guilhem Anelier de Toulouse. Or, alors que l'auteur du *Poème* est francophile, l'homonyme connu à travers ses *sirventés* ne supporte pas la domination française dans les affaires du Sud. Pour cette raison, et parce que le « jove rei d'Arago » de PC 204, 4 prête à confusion, l'activité poétique de Guilhem Anelier de Toulouse a longtemps été située dans le courant du premier tiers du XIII^e siècle²⁶⁰, avec pour terminus post quem les premières années 1210, période de composition de son modèle métrique, un poème d'Aimeric de Peguilhan (PC 10, 25). Paul Meyer distingue deux auteurs homonymes, un Guilhem Anelier de Toulouse « l'ancien », dont l'activité littéraire se serait située avant 1228, et Guilhem Anelier de Toulouse, auteur du *Poème de la guerre de Navarre*. Cependant, Richard Straub²⁶¹ date les *sirventés* de la période qui va de 1270 à 1285 et ses conclusions sont acceptées par Sergio Vatteroni dans son étude sur la poésie anticléricale des troubadours²⁶². Or, cette datation concorde avec l'époque de rédaction du poème sur la guerre de Navarre. Straub écrit : « Par sa rubrique latine, la *Guerre de Navarre* est attribué à Guilhem Anelier. Mais comment est-il possible que la *Guerre de Navarre* soit francophile, alors que les *sirventés* sont extrêmement francophobes ? [...] Je ne vois que deux réponses possibles : ou bien Anelier a capitulé devant la réalité historique en travaillant, après la victoire française, pour un mécène francophile, ou bien quelqu'un lui a attribué la *Guerre de Navarre* pour la simple raison qu'il y est nommé. »²⁶³ Les *sirventés* de Guilhem Anelier de Toulouse sont

²⁵⁸ Guilhem Anelier de Tolosa, *La Guerra de Navarra*, éd. Berthe et al. (1995). « Guillelmus Anelier de Tolosa me fecit / In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen » *Poème de la guerre de Navarre* (prologue, 1-2).

²⁵⁹ PC 204, 001 *Ara farai no-m poc tener* ; PC 204, 002 *Ara farai si tot no-m platz* ; PC 204, 003 *El nom de Deu qu'es pair'omnipotens* ; PC 204, 004 *Vera merces e drechura sofraign*. Straub (1995). Un doute subsiste sur l'attribution de PC 204, 004.

²⁶⁰ David et Meyer, *Histoire Littéraire de la France*, respectivement t. XVIII, p. 553-557 et t. XXXI, p. 1-15.

²⁶¹ Straub (1995).

²⁶² Vatteroni (1999, p. 88-92).

²⁶³ Straub (1995, p. 142), cité par Vatteroni (1999, p. 88). Une homonymie des deux auteurs semble hors de propos. Guilhem Anelier de Toulouse est nommé au vers 3624.

influencés par le *sirventés* contre Rome de Guilhem Figueira et les poésies de Peire Cardenal, tout comme le *Poème de la guerre de Navarre* est marqué par l'influence stylistique de la *Chanson de la Croisade albigeoise*²⁶⁴.

Les points de contact entre les textes de poésie politique antifranaise et anticléricale sont nombreux, les motifs littéraires et formulations se mêlent à un point tel que l'on ne peut nier chez les auteurs l'évidence d'une connaissance sinon de la totalité, du moins de la majeure partie du corpus littéraire lié à ce contexte spécifique²⁶⁵.

Dans le cas de Guilhem Anelier de Toulouse, écrivain de la fin du XIII^e siècle, il s'agit déjà d'une forme de réception et de reformulation des motifs littéraires et des griefs politiques et religieux qui ont émergé dans le courant du premier tiers du XIII^e siècle²⁶⁶.

Si les laisses *capfinidas* du *Poème* nous renverraient directement à celles de Gregori Bechada auxquelles l'Anonyme se conforme²⁶⁷, il est évident que les nombreuses reprises stylistiques du texte anonyme indiquent que Guilhem Anelier le prend pour modèle de sa propre composition²⁶⁸. Le plus intéressant dans ce fait, selon nous, en ce qui concerne la diffusion et le succès de la *Chanson*, ce sont les motivations qui ont poussé Guilhem Anelier à élire ce modèle.

Malgré l'apparente banalité de cette remarque, pour que Guilhem Anelier puisse reprendre le texte anonyme, il faut qu'il en ait eu connaissance ; c'est une chose relativement simple à expliquer dans la mesure où le texte de la *Chanson* a dû circuler sous forme d'extraits dans les milieux contestataires toulousains, et *a fortiori* être connu des auteurs de cette littérature. Mais plus encore, pour que cette reprise ait un sens, il faut que le public lui-même ait eu connaissance de la chanson servant de modèle, et l'apprécie, afin que la chanson de la guerre de Navarre bénéficie de la renommée du texte qui l'a précédé²⁶⁹. Dans le cas présent, bien que le *so* soit celui de la *Canso d'Antioca*, il nous semble plus probable, en cette fin du XIII^e siècle, que ce soit à travers le récit de la croisade albigeoise que ce *so* ait été

²⁶⁴ Hypothèses de Straub et Vatteroni citées, in Vatteroni (1999, p. 89-92).

²⁶⁵ À ce propos voir notamment les ouvrages synthétiques de Vatteroni (1999), Guida (1992 b) et Zambon (1999). On pourra aussi consulter comme outils de recherche la *COM 2* et la *BEdT*, ainsi que les éditions scientifiques propres à chaque auteur. Nous n'avons pas connaissance d'une étude lexicale spécifique à ce corpus, ce que l'on peut regretter, en raison de la richesse des motifs partagés par les différentes compositions anticléricales et antifranaises que nous avons eu l'occasion d'examiner.

²⁶⁶ Sur cette première moitié du XIII^e siècle comme moment de création et d'innovation intense, voir Ghil (1989, notamment p. 29-34).

²⁶⁷ Contrairement à Guilhem de Tudela qui modifie le système *capfinit* initial. Voir *supra*.

²⁶⁸ En plus des rapports lexicaux indéniables, pensons à l'imitation des laisses monorimées d'une centaine de vers.

²⁶⁹ Ce phénomène banal est celui sur lequel s'appuie notamment Guilhem de Tudela lorsqu'il choisit de composer sa chanson sur le modèle de la *Canso d'Antioca*. Ainsi le nouvel auteur tire un double bénéfice de la renommée du poème dont il s'inspire : une meilleure diffusion et un plus grand prestige.

connu plutôt que par celui des événements de la première croisade. On peut penser que, lorsque Guilhem Anelier reprend la *Chanson de la Croisade albigeoise*, et particulièrement le texte anonyme, le *contrafactum* qu'il opère est celui de cette chanson et seulement incidemment celui de la *Canso d'Antiocha*. Ainsi, le texte de Guilhem Anelier tirera bénéfice avant tout de la renommée de la *Chanson de la Croisade albigeoise*²⁷⁰, qui assurera à son tour une bonne diffusion du texte de Guilhem, comme le souhaitait autrefois Guilhem de Tudela pour son propre texte.

Plus encore, nous savons que Guilhem Anelier de Toulouse est auteur de *sirventés*. Or la démarche consistant à reprendre le texte de l'Anonyme pour écrire un *contrafactum* est similaire à celle de l'auteur d'un *sirventés*. De plus, tout comme il y a du prestige à composer un *sirventés* sur le modèle d'un texte de Bernart de Ventadorn²⁷¹, prendre pour modèle le texte de l'Anonyme garantit à l'auteur du *Poème* à la fois une autorité littéraire certaine, étant donné les qualités du texte de l'Anonyme, et l'oreille bienveillante d'une population attentive au discours qu'a véhiculé la *Chanson* en son temps. L'auteur et le public destinataire du *Poème de la guerre de Navarre* partagent un goût certain pour les compositions antifrançaises et anticléricales. Rappelons que Guilhem Anelier appartient lui-même à ces auteurs de *sirventés* anticléricaux et antifrançais qui se sont élevés contre la domination française et le fourvoiement de l'Église dans le temporel. Cette thématique induite par le choix du modèle permettait d'avoir l'attention de populations sensibles à ce genre de controverse. Il y a là une presque garantie de succès pour la nouvelle composition et donc une fois encore promesse de renommée pour l'auteur.

Le plaidoyer politique de la *Chanson* est en adéquation avec ce que nous connaissons des opinions de Guilhem Anelier de Toulouse à travers ses *sirventés*. Il en va de même avec le *Poème de la guerre de Navarre*, selon la déclaration de la première laisse : Guilhem souhaite une fois encore rétablir une vérité qui, selon lui, échappe à son siècle en perdition.

Gesu Crist qu'es mon paire et vera Trinitatz,
e ver Dios e ver oms e vera unitatz,
m'a dat sen e saber qu'eu sia aprimatz
en entendre razos e en far motz doblatz:
per qu'eu vuyll far .i. libre, que razo n'ay assatz;
qu'eu vey quez es segle es assy atornatz
que mas pot traicios que no fa leialtatz.
Per que m platz qu'eu vos digua, ab que si'escoltatz,
de ço que a estat fait el temps que n'es passatz.
E prec a Ihesu Crist on son totas bontatz,

²⁷⁰ Cette renommée du texte, et au-delà, sa diffusion, peuvent être inférées à la fois des attestations des différents extraits, notamment celui de Maleville, ainsi que de la démarche de Guilhem Anelier de Toulouse.

²⁷¹ PC 204, 1 est composé sur le modèle de PC 70, 43, *Quan vei l'alauzeta mover* de Bernart de Ventadorn. Peire Cardenal lui-même se prête au jeu avec PC 335, 58 *Tostemps vei cuidar en saber*.

que·m lays ben començar e meiltz finir, si·l platz,
qu'en lui es totz podes.²⁷²

Guilhem Anelier reprend de très nombreuses formules du texte de l'Anonyme. Il s'agit de reprises de vers entiers, de parties de ceux-ci ou de recombinaisons d'un passage. Mesurer l'étendue exacte du *contrafactum* de Guilhem Anelier de Toulouse nécessiterait une comparaison systématique de chacun des vers des deux poèmes. Dans l'impossibilité d'être exhaustive, nous ne donnons ici que quelques exemples, parmi les nombreux cas de reprises que l'on pourrait énumérer. Le *Poème* comporte au vers 3199 « e de cayrels nafrar caps e pes e braço » ; cet emploi fait écho à l'œuvre de l'Anonyme : « que los feron e·ls brizon pel peh e pel brazon »²⁷³. On notera aussi une reprise presque exacte du vers 126 de la laisse 169 de la *Chanson* « e enguens e empastres e bendas savenal, » au vers 4423 du *Poème* (« empastres e unguens e bendas savenal »).

Guilhem Anelier reprend exactement l'enchaînement des lisses 183 et 184 de la *Chanson* de l'Anonyme :

CCA, l. 183, v. 90 : e Dieus pes del defendre!	PGN, v. 2461 : e Dios pes del defendre.
CCA, l. 184, v. 1 : E Dieus pes del defendre, que·l temps es avengutz	PGN, v. 2462 : E Dios pes del deffendre, qu'es ver omnipotens,

Il en va de même avec la reprise de l'expression « estranh carnal »²⁷⁴ que l'on ne trouve que dans le *Poème* et la *Chanson* et de l'expression « el poder de Pharao »²⁷⁵ que l'on trouve aussi dans le *Breviari d'Amor* de Matfre Ermengaud²⁷⁶.

Les descriptions de scènes d'armements et de batailles présentent des similarités que le lecteur de la *Chanson* et du *Poème* ne peut ignorer.

Parmi les nombreux exemples qu'il serait possible de citer, la reprise de l'expression « vera trinitat », que l'on trouve peu dans le reste de la littérature médiévale occitane, nous semble intéressante. Cette expression se retrouve régulièrement dans la partie anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise*²⁷⁷ et le *Poème de la guerre de Navarre* en use à de nombreuses reprises.

²⁷² PGN, v. 1-12.

²⁷³ CCA, laisse 200, v. 63 : « En les frappant et ils leur brisent poitrines et avant-bras ».

²⁷⁴ CCA, laisse 169, v. 118 : « Al intrar de la porta ag tan estranh carnal », « A l'entrée de la porte, il y a eu un si extraordinaire carnage » ; PGN, v. 4401 : « Lay viratz far mazel e estrange carnal ».

²⁷⁵ CCA, laisse 172, v. 59 : « 'Dieus! co nos avetz meses el poder Pharao!' » « O Dieu! comme vous nous avez mis au pouvoir de Pharaon » ; PGN, v. 3222 : « 'o que fossam vengutz el poder Farao.' ».

²⁷⁶ Au vers 6813. Voir *Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud*, (éd. Ricketts 1989, t. II)

²⁷⁷ CCA, 4 occurrences : lisses 174, v. 9, 181, v. 9, 188, v. 4 et 221, v. 176.

SECTION III – LA CHANSON ET LES SIRVENTÉS ANTICLÉRICAUX ET ANTIFRANÇAIS

L'objectif du présent travail est, nous l'avons dit, l'étude du discours de propagande politique et religieuse développé par l'auteur anonyme dans la seconde partie de la *Chanson* de la Croisade albigeoise. Une telle étude, bien qu'essentiellement centrée sur l'analyse du texte de la *Chanson*, doit, selon nous, nécessairement être construite avec la conscience permanente que ce texte, ou cette part de texte que constitue l'œuvre anonyme, prend place au cœur d'une littérature de contestation antifranaise et anticléricale plus vaste : celle des *sirventés* qui ont eux aussi ponctué la contestation méridionale et l'effort de résistance.

Nous rappelons comme exemple de l'intérêt de cette contextualisation de la *Chanson*, qu'il semble bien que Guilhem Anelier de Toulouse, auteur de *sirventés*, soit aussi celui du *Poème de la guerre de Navarre*²⁷⁸. Il ne s'agit pas ici de procéder à l'étude des rapports intertextuels de la *Chanson* et de ces *sirventés*, – étude pourtant nécessaire mais qui dépasserait le cadre du présent travail de thèse –, mais de présenter l'essentiel du contexte littéraire de l'écriture de la *Chanson* tel que l'on peut le comprendre à partir des témoignages historiques et des études contemporaines sur cette littérature politique.

Le *sirventés* est un poème qui participe à modeler une partie de l'opinion publique de son temps²⁷⁹. Gérard Gouiran a insisté sur l'importance de la proximité de l'auteur et de son public avec le sujet de la composition pour assurer qu'à mentir un troubadour se serait déconsidéré²⁸⁰. De même, cet auteur ajoute que « le *sirventés*, en tant qu'expression critique et moralisante, semble être marqué, dans une large mesure, de l'idéologie des Jeunes »²⁸¹. Ces réflexions sur le *sirventés* conviennent aussi au texte anonyme de la *Chanson*. Il apparaît évident que l'auteur est animé d'un réel souci d'historicité²⁸², au sens de compte rendu, qui ne masque pas la visée propagandiste de l'écriture qui vise à façonner l'opinion du public. Les Jeunes sont, dans la *Chanson*, ceux qui portent véritablement un projet d'avenir et d'espoir

PGN, 9 occurrences : vers 1, 668, 1285, 1861, 2423, 2915, 3429, 4204 et 4537.

²⁷⁸ Voir *supra*.

²⁷⁹ Voir Gouiran (1987, notamment p. 214-215). M. de Riquer (1975, t. III, p. 1592-1593), cité par Gouiran (*Ibid.*, p. 217), souligne le rôle propagandiste du *sirventés* en cas de conflit armé, ainsi que M. de Riquer (1973). Voir encore les deux contributions de Guida (1992 a et b) sur cette question de l'opinion publique et des textes politiques des poètes médiévaux. Sur le contexte historique de l'écriture de ces *sirventés* anticléricaux et antifrançaïis, on verra Aurell (1989).

²⁸⁰ Gouiran (1987, p. 215).

²⁸¹ *Ibid.*, p. 215-216.

²⁸² Nous l'avons souligné dans une étude sur l'utilisation des notions d' « hérésie » et d' « hérétiques » dans la chanson de Guilhem de Tudela : on n'écrit pas la même chose selon que le sujet est familier ou pas à son public, et selon que l'on écrit en latin ou en occitan. Voir Raguin (2008) et (2010).

pour les rebelles à la croisade : la chronologie de rédaction du texte²⁸³ expliquera en partie ce souci de l'auteur, conjuguée à une idéalisation de *Joven*.

La place de la *Chanson* aux côtés des *sirventés* anticléricaux et antifrançais du XIII^e siècle a été évoquée à plusieurs reprises dans des études circonstanciées²⁸⁴ auxquelles nous renvoyons le lecteur. Nous avons pu noter que le texte de la *Chanson* se compose sur le modèle de celui de la *Canso d'Antiocha* ; or, cette démarche est caractéristique du *sirventés*. Un constat selon nous particulièrement intéressant dans le contexte historique et littéraire de la rédaction, et qui signe le lien argumentatif et structurel entre la *Chanson* et les *sirventés* anticléricaux et antifrançais du XIII^e siècle occitan.

Pour ce qui concerne l'étude des fondements historiques et littéraires ainsi que les succès de la littérature des *sirventés* anticléricaux, nous renvoyons à l'étude fondamentale de Sergio Vatteroni qui souligne l'ancrage de cette littérature dans celle de langue latine²⁸⁵. L'emploi de la langue vulgaire marque le mouvement d'affranchissement de la critique anticléricale qui devient essentiellement l'œuvre de laïcs. Le rôle de l'écriture anticléricale comme réaction à la prédication des Prêcheurs comme des Cisterciens a été souligné par Sergio Vatteroni et Beverly Mayne Kienzle notamment. Il apparaît que les troubadours réagissent à une actualité religieuse et parfois à un positionnement théologique qui leur semblent insoutenables. En ce sens, et comme pour la catégorisation de l'hérésie, le discours des prédicateurs et la contestation par le biais de *sirventés* anticléricaux s'élaborent dans un jeu de renvois permanents, une forme d'interdépendance.

La *Chanson* a pour contexte historico-littéraire à la fois les *sirventés* dits antifrançais et anticléricaux : si ces deux sous-ensembles sont parfois dissociés, ils sont tous deux pertinents pour l'étude de la *Chanson*. Plus encore, on peut penser que, dans le cas qui nous occupe, ils sont indissociables. Rappelons que l'« épitaphe » de Raimond VI rapportée par Bertrandi puis Maleville, qui fait de l'Église la vraie responsable de la conquête française, semble tirée de vers de la *Chanson*. Cette responsabilité du clergé dans la venue des Français est aussi soulignée dans le détail d'un procès de l'inquisition extrait du registre de Jacques

²⁸³ N'oublions pas en effet que les *Jovens* de la fin de la seconde décennie du XIII^e siècle sont les dirigeants politiques et chefs militaires de la décennie suivante.

²⁸⁴ Notamment par Guida (2003), Vatteroni (1999), Ghil (1989) et Zambon (1999). Voir aussi Aurell (1989, notamment p. 31-58, et les Annexes).

²⁸⁵ Vatteroni (1999, essentiellement p. 9-50).

Fournier²⁸⁶. Cet extrait, cité par Sergio Vatteroni dans sa démonstration sur la pérennité de *sirventés* anticléricaux et leur circulation pendant tout le XIII^e siècle, souligne que cette conviction semble relever du *topos*. Dans le cadre du procès posthume de Bertrand de Taïx, chevalier de Pamiers, plusieurs témoins sont entendus dont l'un rapporte :

Audivit etiam dictum Bertrandum dicentem quod, cum dominus Bernardus Saxeti, bone memorie quondam Appamiarum [episcopus] interrogasset eum quos ipse odiebat, clericos vel gallicos, qui Bertrandus responderat ei, ut dixit, quod plus odiebat clericos, quia clerici introduxerant in partibus istis gallicos, et si clerici non fuissent, nunquam gallici venissent ad partes istas²⁸⁷.

Il apparaît clairement que l'opinion publique semble adhérer au discours véhiculé par les *sirventés* et la *Chanson* : le clergé catholique est coupable d'avoir introduit les Français en terres d'oc. Nous pensons que le rôle de ces compositions n'est pas de modeler l'opinion *ex nihilo*²⁸⁸, mais elles permettent de l'orienter et surtout de véhiculer ces thèses auxquelles elles fournissent un support oral et mnémonique teinté du prestige du *trobar*.

La dénonciation des clercs et des Français dans la *Chanson* se fonde essentiellement sur ces arguments :

- un clergé de faux-prédicateurs, menteurs et au service des Français ;
- une fausse croisade ;
- l'hérésie comme faux problème ;
- un complot du clergé et des Français pour exproprier et déshériter les Méridionaux et particulièrement le comte de Toulouse ;
- un mépris total des valeurs que l'auteur considère comme méridionales.

Ces arguments sont aussi ceux des *sirventés* du XIII^e siècle occitan. Ces textes sont nombreux et, à notre connaissance, aucun répertoire exhaustif n'en a été établi. On peut néanmoins rappeler les compositions²⁸⁹ de Guilhem Figueira²⁹⁰, Peire Cardenal²⁹¹ pour les

²⁸⁶ Registre édité par Duvernoy (1965)

²⁸⁷ Duvernoy (1965, t. III, p. 329). Cité par Vatteroni (1999, p. 48).

²⁸⁸ Cela parce que les textes des *sirventés* et de la *Chanson* se fondent sur un souci de réalisme, et reflètent un sentiment partagé dans la population, qu'ils amplifient pour que ce sentiment constitue l'opinion publique.

²⁸⁹ Ces textes ont été pour la plupart cités dans les deux ouvrages qui répertorient les textes les plus fameux de la littérature anticléricale et antifrançaise du XIII^e siècle occitan : Vatteroni (1999), et Zambon (1999).

²⁹⁰ Voir par exemple les textes *D'un sirventes far en est son que m'agenssa* (BdT 217, 2 ; Levy 1880, p. 35-43), et *No-m laissarai per paor* (BdT 217, 5 ; Levy 1880, p. 45-46)

²⁹¹ Voir par exemple, éd. Vatteroni (1990) : *Li clerc si fan pastor* (PC 335, 31) p. 107 ; *Ab votz d'angel, lengu'esperta, non blesza* (PC 335, 1), p. 127 ; *Qui volra sirventes auzir* (PC 335, 47), p. 150 ; dans (1993) : *Tartarassa ni voutor* (PC 335, 55), p. 118 ; dans (1996) : *Ben volgra, si Dieus o volgues* (PC 335, 12), p. 216.

plus connus, mais aussi les *sirventés* des troubadours Tomier et Palaizi²⁹² ou Bernart Sicart de Maruejols²⁹³, ainsi que les textes un peu postérieurs de Guilhem de Montanhagol²⁹⁴. L'intertextualité des motifs présents au cœur de la *Chanson* et de ces *sirventés* est évidente pour qui prend connaissance de ce corpus. Le texte anonyme s'écrit et s'inscrit donc dans un contexte qui permet aussi d'éclairer les succès de la *Chanson* jusqu'à l'époque de Guilhem Anelier de Toulouse, soit la fin du XIII^e siècle. Il faut pour cela considérer deux faits : l'hypothèse selon laquelle le texte anonyme aurait connu une certaine renommée au sein de Toulouse résistante après le traité de Meaux-Paris ; et d'autre part la renommée persistante à la fin du XIII^e et au début du XIV^e siècles des textes les plus fameux et les plus sévères contre les clercs et les Français de Peire Cardenal et de Guilhem Figueira.

Afin d'illustrer notre propos, nous reprenons des extraits de procès inquisitoriaux, édités par Jean Duvernoy, qui ont été évoqués notamment par Francesco Zambon²⁹⁵ et Eliza Miruna Ghil²⁹⁶, et plus longuement étudiés par Sergio Vatteroni²⁹⁷.

En 1274, Bernart Raimond Baranhon, bourgeois toulousain suspect d'hérésie entendu par l'Inquisition, reconnaît avoir eu en sa possession des textes de l'Ancien et du Nouveau testament en latin ou en vulgaire²⁹⁸. L'enquête se poursuit :

Item interrogatus si habet vel si unquam habuit vel tenuit vel vidit quemdam librum qui dicitur 'Biblia' in romano, qui incipit 'Roma tricharitz...', dixit quod non, sed audivit quandam cantilenam sive coplas quas fecit, ut ipse testis audivit dici, quidam ioculator qui vocabatur Figuera, quarum una incipit, sicut ipse credit, sic :

Du *sirventés* far, en est so que magensa...

E sai ses doptar que n'aurai m~volensa...

Dels fals, demanples [sic]²⁹⁹

De Roma, que ez caps de la chaensa

Que de chai tots bes.

Quam coblam ipse testis pluries recitavit in publico et coram pluribus.³⁰⁰

Lorsqu'on lui demande s'il a, a eu ou vu une « biblia » en roman commençant par « Roma trichairitz », Bernart Raimond Baranhon répond que non, mais qu'il a entendu une

²⁹² Voir par exemple *De chantar farai* (PC 442, 1) Frank (1957, p. 46-85, a p. 74)

²⁹³ Voir par exemple *Ab greu cossire* (PC 067, 1) M. de Riquer (1975, p. 1203).

²⁹⁴ Voir par exemple *Del tot vey remaner valor* (PC 225, 4) Ricketts (1964, p. 43), *Bels m'es quan d'armatz aug refrim* (PC 225, 3) Ricketts (*Ibid.*, p. 60)

²⁹⁵ Zambon (1999, p. 28-29).

²⁹⁶ Ghil (1989, p. 65 et 88-89, note 196).

²⁹⁷ Vatteroni (1999, p. 43-49).

²⁹⁸ Précisément : les Évangiles, l'Apocalypse, et les Épîtres « in Romano et latino mixtim ».

²⁹⁹ Levy (1880, p. 35) donne « mal apres » dans son édition des poésies de Guihem Figueira. Vatteroni (1999, p. 44) cite une version corrigée du texte en « de Mauples ».

³⁰⁰ Ms Fonds Doat t. XXV, f^o 196 v^o- 200 r^o, Bibliothèque nationale de Paris, éd. Duvernoy in <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/Parnaclatin.pdf>, p. 136. Extrait : f^o 198 v^o- 199 r^o. Voir aussi Gere (1955, p. 116-119). Cité par Vatteroni (1999, p. 43-44). Voir aussi Boffito (1897).

chanson composée par un jongleur du nom de Figuera dont il récite un peu du texte. Il s'agit en fait du « sirventes contra Roma » du troubadour toulousain Guilhem Figueira, une pièce postérieure à l'expédition albigeoise du roi de France Louis VIII en 1226 et antérieure à la capitulation de Toulouse le 11 avril 1229, sensiblement de la même époque de composition que notre *Chanson* anonyme.

Lorsque Bernart entend « Roma trichairitz », il fait aussitôt le lien avec le texte de Guilhem Figueira : ce témoignage atteste la diffusion du *sirventés* et sa persistance jusqu'à l'époque de l'enquête.

Ce témoignage appelle deux remarques principales : la définition exacte de l'objet « biblia » et son lien avec le *sirventés* de Guilhem, et, la mémoire du texte de Guilhem en ce dernier quart de XIII^e siècle, que l'enquêté considère manifestement devoir être confessée.

En effet, on peut s'interroger sur ce qu'entend l'inquisiteur par « 'Biblia' in romano » ? Un ouvrage profane ou sacré ? Quel est le lien entre cette « Biblia » et le *sirventés* de Guilhem Figueira ? Le troubadour a-t-il repris un texte hérétique fameux, ou bien la dissidence religieuse s'est-elle servie du succès du *sirventés* pour faire de son incipit une sorte de mot d'ordre ? Car, il est indéniable que c'est en raison du partage de l'incipit « Roma trichairitz » que le témoin fait le rapprochement.

Toutes ces questions ont trouvé des réponses contraires et complémentaires dans les travaux de différents chercheurs³⁰¹. On retiendra que la « Biblia » recherchée correspondrait à un écrit qui constituerait un « *speculum mundi* »³⁰², qui porte le même incipit que le texte de Guilhem Figueira. Même si il s'agit d'un témoignage accidentel, au sens où l'inquisiteur ne recherchait pas le texte de Guilhem, il est intéressant de voir que Bernart fait automatiquement le lien entre les deux textes, particulièrement dans le contexte de la procédure inquisitoriale.

On trouve un autre exemple du succès des *sirventés* anticléricaux et antifrançais, cette fois de ceux de Peire Cardenal, dans la déposition d'un dénommé Jean Davy, datée de 1324,

³⁰¹ Voir les opinions de Boffito, Gere, Jeanroy, Anglade et Throop reprises par Vatteroni (1999, p. 44). Voir Boffito (1897); Gere (1955, p. 115-119) ; Jeanroy (1934, II, p. 225 et note 1) ; Anglade (1928, p. 157-158) ; Throop (1938, p. 383).

³⁰² Voir Vatteroni (1999, p. 44). Voir aussi, à ce propos, la seconde déposition de Bernart qui promet de déposer auprès des inquisiteurs deux ouvrages, l'un en latin, une « *vitam Sancti Brandani* », l'autre en roman dont l'incipit est « *del segle puent et terrible* ». Gere (1956, p. 116-119) souligne que ce texte est un manuscrit de la Bible de Guiot de Provins, une satire anticléricale sur les états du monde. Vatteroni (1999, p. 44-45) rappelle qu'à ce type de composition correspondent aussi la *Bible* d'Hugues de Berzé et la *Bible des sept états du monde* de Geoffroy de Paris.

devant l'inquisiteur Jacques Fournier³⁰³, dans le cadre du procès posthume de Bertrand de Taïx, chevalier de Pamiers³⁰⁴.

Parmi les faits rapportés par Jean, celui qui mentionne une *cobla* est daté d'environ vingt ans avant son audition :

quadam die festiva [...] dominus Bernardus Saxeti, bone memorie quondam Appamiarum episcopus, missam sellemniter celebraret, et primis cathedris dextri chori dicte ecclesie starent dominus Guillelmus Saxeti quondam miles, frater dicti domini Bernardi Saxeti, primo, et post eum dictus dominus Bertrandus de Taxio, ac deinde ipse loquens, dictus dominus Guillelmus dixit unam coblam talem contra clericos :

Clergues si fan pastors
E son galiadors,
E par de gran sanctor
Qui los vetz revestir,
E pres me asouevir
Que n'Alengris un dia
Ad un partec venia,
Pel de moto vestic,
Pueys maniet e trasic
Tot quan li abelic.

Quam coblam cum audivisset dictus dominus Bertrandus, rogavit dictum dominum Guillelmum ut doceret eam sibi, quia non solum modo, ut dixit, dicta mala que in dicta *cobla* erant contenta erant in clericis, sed etiam multa alia, plura³⁰⁵.

Jean explique donc qu'une vingtaine d'années auparavant, il assistait, avec Guilhem Saisset frère de l'évêque, et Bertrand de Taïx, à une messe en l'église de Saint-Antonin à Pamiers. Pendant cet office de l'évêque, Bernart Saisset, Guilhem se mit à réciter la première *cobla*³⁰⁶ d'un *serventés*. On aura reconnu la première *cobla* d'un *serventés* de Peire Cardenal dont le premier vers est, avec quelques variations : « Li cleric si fan pastor ».

Bertrand souhaitera apprendre cette *cobla* en raison de la justesse de sa dénonciation des clercs ; une motivation qui relève donc une fois encore de l'anticléricalisme, peut-être signe d'hérésie pour les inquisiteurs, mais assurément pas hétérodoxie en tant que telle.

Il nous semble qu'il faut prêter un intérêt tout particulier à la situation d'énonciation de cette *cobla* et à la personnalité de Guilhem, de la bouche duquel Bertrand a appris la *cobla* en question. En effet, Guilhem est le frère de l'évêque de Pamiers, et aucun soupçon d'hérésie ne semble peser sur lui, il est intéressant de noter que la *cobla* est récitée par un proche de l'évêque et pendant le déroulement même d'un office religieux. Le texte de Peire Cardenal ne

³⁰³ Le futur pape Benoît XII.

³⁰⁴ Pour les détails de ce procès voir Duvernoy (1965, t. III, p. 319-320 et 329). Voir aussi Vatteroni (1999, p. 46-48).

³⁰⁵ Extrait cité par Vatteroni (1999, p. 47) à partir de Duvernoy (1965, t. III, p. 319-320). Voir aussi les réflexions de Ghil (1989, p. 270-272). Ainsi que Zambon (1999, p. 29), dont le texte comporte une coquille : « 1334 » au lieu de 1224.

³⁰⁶ Ce *serventés* PC 335, 31 subit d'importantes modifications selon tradition ; voir les éditions de Lavaud (1957, p. 170-177), et Vatteroni (1999). Le vers 8 du souvenir de Guilhem semble être une innovation de la tradition orale.

semble donc pas être signe d'hérésie³⁰⁷, en revanche, il constitue une dénonciation des abus du clergé à ce point populaire qu'elle est récitée par le frère de l'officiant. Guilhem assiste à la messe au même titre que Bertrand, et c'est le discours de l'officiant qui semble motiver la récitation. Ce constat rappelle que le *sirventés* s'inscrit au cœur du quotidien du public et souligne que sa persistance repose sur le fait qu'il *parle* toujours à ce public.

Bertrand a bien appris la *cobla* qu'il récitait fréquemment, de même que des moqueries et dénonciations d'un clergé jugé indigne, c'est Guillaume Bernard de Luzenac, un autre témoin, qui l'affirme³⁰⁸.

Nous retenons de ces deux exemples d'une transmission orale de *sirventés* anticléricaux de Guilhem Figueira et Peire Cardenal, qui pourtant datent à cette époque d'environ un demi siècle voire plus, que ces textes sont perçus comme toujours d'actualité, car généraux dans leur dénonciation : ils ne sont pas marqués d'éléments circonstanciels et sont toujours pertinents alors même que le climat politique et religieux méridional a beaucoup évolué.

Ils apparaissent certes dans le cadre d'instruction de procès d'hérésie, mais les circonstances même de l'apprentissage et/ou de la récitation de ces textes tels qu'ils sont rapportés permettent d'en appréhender la large diffusion, au-delà du milieu hérétique. Francesco Zambon souligne, lui, le lien qui semble exister à travers ces témoignages inquisitoriaux entre la réception de ces textes et les hérétiques³⁰⁹. S'il est vrai que ces documents attestent la diffusion de ces *sirventés* parmi les « hérétiques », ils permettent surtout de constater que l'hérésie n'est pas un critère pour la connaissance de ces textes par les témoins. Ce qui est fondamental pour nous, c'est que ces textes, dans l'esprit des témoins, ne sont pas des marques d'hétérodoxie, mais une critique du clergé catholique. En ce sens, ces *sirventés* signalent la persistance d'une virulente critique anticléricale durant tout le XIII^e siècle, à cause de la politique menée par les clercs [et les Français]³¹⁰. Ces témoignages attestent le succès des textes de contestation politique et anticléricale relatifs à la période de la

³⁰⁷ Vatteroni, éditeur du troubadour, n'a cessé d'affirmer que Peire Cardenal n'était pas hérétique, alors que d'autres auteurs, comme Zambon soulignent des parentés lexicales entre le discours connu de l'hérésie albigeoise et les poésies attestées de Peire Cardenal et Guilhem Figueira. Voir notamment Vatteroni (1999, p. 128) et Zambon (1999, p. 28-31).

³⁰⁸ Lors de sa déposition devant Jacques Fournier, ce témoin récite la même *cobla* de Peire Cardenal, dont il rétablit le vers 8 (« mays pels cas que temia ») ; c'est aussi à lui que nous devons l'attestation de la large diffusion de l'idée selon laquelle les clercs étaient responsables et coupables de la venue des Français, et donc pire que ces derniers. Cela est conforme à la *Chanson* (laisse 154, v. 23-24) et l'« épitaphe » de Raimond VI.

³⁰⁹ Voir Zambon (1999, p. 29).

³¹⁰ Nous rejoignons ici les conclusions de Vatteroni (1999, p. 49-50).

croisade albigeoise, au nombre desquels on peut compter la *Chanson*, et dont nous constatons que des extraits circulent parmi les dissidents politiques et peut-être religieux³¹¹. Enfin, rappelons que le succès du texte de Guilhem est attesté par sa récitation en public et à de nombreuses reprises : « quam cobblam ipse testes pluries recitavit in publico et coram pluribus ».

Au cours d'interrogations de la *COM 2* relatives au lexique, nous avons porté une attention particulière au corpus des *sirventés* du XIII^e siècle et constaté des traits communs intéressants entre la *Chanson* anonyme et les vers du troubadour Guilhem Figueira³¹². Cette ressemblance atteste selon nous, pour le moins, de la bonne connaissance de l'Anonyme de la rhétorique anticléricale en usage à son époque³¹³. Il en va ainsi de *foc infernal*, *fals predicators*, de la rime *pastor/raubador* et d'*ovelha*.

Notons que ces formulations communes à la *Chanson* et aux œuvres du troubadour Guilhem Figueira semblent parallèles à celles qu'a relevées Saverio Guida pour Gui de Cavaillon ; cela contribue à pondérer l'hypothèse selon laquelle Gui serait le second auteur de la *Chanson*. En outre, le texte de la *Chanson* est très anticléric³¹⁴, tout comme certaines compositions de Guilhem Figueira et de Peire Cardenal³¹⁵, alors que Gui de Cavaillon, donné au Temple, n'use pas de ce genre de propos³¹⁶. Nous notons que l'argument de Guida qui voudrait que l'Anonyme ait ménagé la figure du pape en raison de l'affiliation de Gui à l'ordre du Temple est aussi battu en brèche par la présence explicite de Templiers parmi les troupes qui déferlent sur le Languedoc, selon l'Anonyme³¹⁷. On peut penser que notre auteur, s'il avait appartenu à cet ordre, aurait certainement été plus discret, sur ses méfaits contre la coalition méridionale, surtout dans le dernier tableau que constituent les laisses 213 et 214 qui clivent définitivement croisés et résistants.

³¹¹ La notion de dissidence est à manipuler avec précaution dans le contexte de la croisade, une partie des historiens de la période utilisant cette terminologie pour désigner les « hérétiques ». Voir notamment les travaux de Biget, de Zerner ou de Kienzle.

³¹² Seule une recherche systématique permettrait d'aller au-delà de la seule constatation d'une intéressante parenté des formulations.

³¹³ Le troubadour Guilhem Figueira exerce son art, rappelons-le, pendant la même période que l'Anonyme.

³¹⁴ Voir la partie de ce travail consacrée aux prélats. Voir aussi la partie de ce travail qui se rapporte au personnage du Pape. On verra que le pape fait bien l'objet d'une réelle condamnation dans la *Chanson*, même si celle-ci suit un développement plus gradué.

³¹⁵ Nous avons retenu ici ces deux troubadours car ils représentent ce que l'on peut trouver de plus anticléric et antifrançais tant du point de vue du public du XIII^e siècle que de la critique contemporaine. Cet avis est aussi celui qu'exprime Vatteroni (1999, p. 49-50) qui explique ainsi le succès de ces œuvres attestées par les procès-verbaux inquisitoriaux déjà cités.

³¹⁶ Guida (2003, p. 264-266).

³¹⁷ Voir *CCA*, laisse 213, v. 15.

Il nous semble que ces rapports indéniables entre le texte anonyme de la *Chanson* et les œuvres de Guilhem Figueira et de Gui de Cavaillon attestent précisément d'une intertextualité et de l'importance des motifs développés. Il ne nous semble pas possible en l'état actuel de la recherche d'y voir autre chose. Par conséquent, la solution au problème de l'identité de l'auteur anonyme de la seconde partie de la *Chanson*, doit être recherchée à partir du seul réel indice que nous possédions, donné par l'Anonyme : son mécène était le jeune comte de Foix.

SECTION IV – L'« ÉPITAPHE » DE RAIMOND VI RAPPORTÉ PAR NICOLAS BERTRANDI ET REPRODUIT PAR GUYON DE MALEVILLE

En considérant toutes les précautions soulevées par l'examen auquel nous avons procédé précédemment³¹⁸, la question de l'« épitaphe » de Raimond VI, demeure, selon nous, un bon argument en faveur de l'idée d'une diffusion du texte de la *Chanson*, peut-être dans le cadre d'une circulation orale de passages relativement brefs et autonomes comme permettrait de le supposer le cas de l'extrait (*G*) de Maleville³¹⁹.

SECTION V – LES REMANIEMENTS DE LA CHANSON EN PROSE ET LES SOUVENIRS DE GUILHEM DE PUYLAURENS

Les deux versions en prose de la *Chanson* qui nous sont parvenues – *L*³²⁰ et *M*³²¹ – semblent attester d'une circulation de l'œuvre. Il faut en effet que les auteurs à l'origine de cette prose aient accédé à un manuscrit de la *Chanson* et aient jugé bon d'en posséder une version, ne serait-ce que pour un usage personnel. Toutefois les trois manuscrits de *L* attestent de sa diffusion au-delà du cadre strictement privé du remanieur.

Ces remaniements en prose ont été tirés, d'après leurs éditeurs³²², de versions de la *Chanson* un peu différentes de celles de *A*, bien qu'Eugène Martin-Chabot estime que le

³¹⁸ Voir *supra*.

³¹⁹ Cet extrait *G* correspond, nous le rappelons, aux 37 vers de la laisse 60 et aux 3 premiers de la laisse 61.

³²⁰ On connaît trois manuscrits de cette chronique. Voir *supra*.

³²¹ Un seul manuscrit. Voir *supra*.

³²² À savoir, Molinier (*HGL*, t. VIII, col. 2-205) pour *L* et Hoekstra (1998) pour *M*.

manuscrit de la *Chanson* qu'a utilisé l'élaborateur de *L* n'était pas sensiblement différent de *A*, et certainement pas « beaucoup plus complet »³²³.

Le fait que l'on puisse justifier certains points de parenté entre le texte de la *Chronique* de Guilhem de Puylaurens et la *Chanson* en arguant de souvenirs de versions orales du texte qu'il aurait entendu réciter³²⁴ nous paraît attester aussi de la diffusion de cette œuvre et d'un rapport d'intertextualité entre elles.

L'évaluation du succès du texte de la *Chanson* et de ses rapports intertextuels doit prendre en compte la relative richesse de la tradition manuscrite qui présente, au moins pour le fragment *R*, des variantes significatives par rapport aux leçons de *A*.

³²³ Molinier (*HGL*, t. VIII, col. 2).

³²⁴ Meyer (1875, t. II, Introduction, p. XVI-XIX). Un peu comme l'aurait fait l'auteur de l'« épitaphe » selon notre hypothèse. Beyssier (1904 et 1905) a soutenu la thèse contraire sans être vraiment convaincant. Voir aussi Martin-Chabot (1931, t. II, p. XXV-XXVI).

CHAPITRE IV

CONCLUSIONS

Pour conclure ces quelques considérations factuelles, il nous semble important de retenir que la part anonyme de la *Chanson* est un texte patiemment pensé par son auteur. On pensera, par exemple, aux mécanismes de reprise en main du texte ou à l'entrée programmatique sur les « clergue e·ls Frances ».

L'auteur qui, selon nous, a voulu rester anonyme auprès du public, bénéficie des largesses du jeune comte de Foix, Roger Bernart II, et inscrit pleinement son œuvre dans le contexte de la littérature anticléricale et antifrançaise du XIII^e siècle occitan. À partir des différents témoignages examinés, on peut inférer que la *Chanson* connut un certain succès. Les nombreuses qualités de l'œuvre lui ont valu l'attention d'un public qui, proche ou lointain dans le temps, a lui-même permis sa diffusion.

DEUXIÈME PARTIE
L'HÉTÉRODOXIE, LE CONCILE DE LATRAN ET SES
CONSÉQUENCES

La *Chanson de la Croisade albigeoise* a pour contexte historique la croisade convoquée par l'Église afin d'enrayer le développement de la dissidence religieuse en terre méridionale et de rétablir « Paix et Foi »³²⁵. On ne s'étonnera donc pas que nous abordions la question de l'hérésie considérée du point de vue de l'Anonyme. Il est particulièrement intéressant d'observer comment cet auteur exploite ce qui était la principale difficulté des seigneurs méridionaux lancés dans la reconquête de leurs terres.

En effet, pour que cette reconquête fût légitime et incontestable en Droit, il fallait que ses chefs soient reconnus comme orthodoxes³²⁶ et, surtout, que l'hérésie apparaisse comme un prétexte à la croisade et non comme sa justification. Si la croisade dévoyée est devenue une campagne de conquêtes territoriales, les princes méridionaux et les populations qui les soutiennent ont alors le droit, voire même l'obligation éthique³²⁷, de s'opposer à une injuste dépossession. Car la dépossession conduit, selon l'auteur, à la ruine de la civilisation méridionale, portée par des valeurs qui semblent lui être propres. À cette fin d'un monde annoncée s'ajoutent des persécutions injustes, considérées comme une offense au Christ, et qui, à ce titre, demandent réparation.

L'Anonyme tente de transformer la campagne de reconquête méridionale en une guerre juste³²⁸, guidée par Dieu. La principale difficulté pour cette défense fondée sur la notion de guerre juste est la notion de prince : normalement réservée au roi ou au pape, elle peut parfois s'appliquer aux seigneurs féodaux. Dans le cas présent, nous pensons que l'auteur parvient à contourner le problème en se réclamant directement de l'autorité du Christ et du Père, sans passer par les instances temporelles. Dans la mesure où les comtes de Toulouse se défendent contre une dépossession injuste perpétrée par ceux qui devraient être garants de leur droit, l'avis de ceux-ci (le pape et le roi de France) devient illégitime. De plus, il est du devoir des seigneurs méridionaux de protéger les populations qui se sont placées sous leur

³²⁵ Sur le couple « Paix et Foi » voir, la mise au point de Zerner (2005 et 2004) ; Foreville (1969) ; Vicaire (1969 a) ; Meschini (2001).

³²⁶ Voir Roquebert (1978).

³²⁷ Une obligation éthique pour se conformer aux valeurs que le parti méridional défend, et dont il exacerbe l'importance. Ces valeurs sont supposées être aimées de Christ, comme en témoignent les victoires remportées sur la croisade. Les défendre, c'est donc, dans l'optique de notre auteur, se comporter en chrétien et participer à une entreprise de Salut.

³²⁸ Cette notion de guerre juste, qui s'applique normalement à la croisade, est applicable à la rébellion méridionale selon ce qu'en dit l'Anonyme. Cela est, selon nous, particulièrement pertinent et participe de l'élaboration d'une défense juridique du parti toulousain. Sur la doctrine de la guerre juste, voir Contamine (1999, p. 449-452). Pour une synthèse sur les conditions de ce type de conflit voir Bacot (1989, particulièrement p. 21-41).

protection. C'est là une reconnaissance du seigneur-protecteur, rempart contre la croisade, que la *Chanson* anonyme n'a de cesse de répéter³²⁹.

Dès lors, la rébellion méridionale apparaît comme une opposition valeureuse à la ruine du Droit, à la dépossession induite et à la protection des populations par leurs seigneurs légitimes.

La force de la démonstration de l'Anonyme se développe en un double mouvement. Il s'agit, d'une part, d'exposer le discrédit qui entache les autorités du siècle, normalement supérieures aux comtes de Toulouse (pape et roi de France), et, d'autre part, d'apporter la preuve qu'il existe une véritable cohésion entre les partisans de la libération de l'envahisseur croisé. De cette manière, l'auteur assure que la guerre menée par les Méridionaux n'est pas celle d'une noblesse qui lutterait pour son patrimoine, mais le combat d'un peuple. Un peuple constitué en tant que tel par et dans l'opposition à la croisade.

Chacun fait front, quel que soit son rang, pour s'opposer à la ruine de valeurs considérées comme ontologiques. Dans le monde méridional, tel que le conçoit l'Anonyme, chacun défend son patrimoine et montre sa fidélité envers les comtes de Toulouse.

Le tableau que dresse l'auteur est sans équivoque. On trouve d'un côté les *clergues* c'est-à-dire, l'Église et ses prélats³³⁰ qui, par la prédication, conduisent les *Frances*. Ces *Frances* sont représentés par le prince Louis et, pour l'essentiel, par Simon de Montfort et les membres de son conseil ; ils constituent un archétype des croisés en Languedoc³³¹. Ces *clergues* et *Frances* accusent la noblesse méridionale³³² d'avoir consenti au développement de l'hérésie et de l'avoir favorisé. L'autre parti en présence dans la chanson anonyme est celui constitué par les seigneurs méridionaux³³³ et les populations de leurs terres, qui tentent de démontrer la nullité des accusations formulées par un clergé infâme et les redoutables motivations des croisés dans la conquête méridionale³³⁴.

³²⁹ Voir *infra*.

³³⁰ Il faut remarquer l'exception notable du pape qui, à Latran, reconnaît l'orthodoxie des Raimondins et les abus de ses prédicateurs. Voir la partie de ce travail consacrée au personnage du pape.

³³¹ Sur le lien entre Simon, ses conseillers, seigneurs de la région des Yvelines actuelles, et Guy Des Vaux-de-Cernay, cistercien prédicateur de croisade, vice-légat, devenu évêque de Carcassonne, voir la partie de ce travail qui lui est consacrée. Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 161-165). Guy était l'oncle du chroniqueur du même nom.

³³² Les principales accusations visent le comte de Toulouse. Il est vrai que Raimond V avait lui-même attiré l'attention de l'Église sur les problèmes d'hérésie sur ses terres, mais l'accusation de faiblesse dans la poursuite de l'hérésie au début du XIII^e siècle a certainement des racines plus politiques, notamment les conflits des Raimondins avec l'épiscopat en période de réforme. Voir notamment Macé (2000, p. 340-351).

³³³ Ces seigneurs sont coalisés derrière le comte de Toulouse et contre la croisade.

³³⁴ Certains barons français prendront la défense du parti des seigneurs occitans dans le texte : voir l'épisode relatif au sort du comte Centule d'Astarac, laisse 212. On ne peut pourtant pas dire que cela nuance véritablement le clivage entre les partis, que l'Anonyme tente de mettre en place. Au contraire, nous pensons que

Il ne s'agit nullement ici de s'atteler à la question historique ardue que constitue l'analyse du problème de la dissidence religieuse en pays méridional³³⁵. Nous désignerons bien souvent cette dissidence par « hérésie » pour reprendre les termes des auteurs de la *Chanson*³³⁶.

L'objet de notre analyse est donc, au contraire, la thèse propre à un écrivain qui, au moyen de procédés argumentatifs, cherche à faire partager son point de vue à son public. Pour cela, il s'agit d'examiner la manière dont l'Anonyme perçoit l'hérésie et les hérétiques et de déterminer le rôle de ces notions dans le développement de son argumentation en faveur de la résistance méridionale à la croisade.

cela tend à accentuer cette distinction, dans la mesure où ces barons font figures d'exception : leur rôle semble être de souligner un peu plus l'égarement de leurs chefs, qu'il s'agisse des Montfort, des prélats ou du prince Louis.

³³⁵ Nous renvoyons le lecteur aux travaux des historiens spécialistes de la dissidence religieuse dans les territoires occitans à l'époque de la croisade. Parmi ces historiens le débat est parfois vif. Voir par exemple les travaux de Kienzle, Brenon, Zerner et Biget.

³³⁶ On pourra voir en complément de cette étude, notre travail sur l'instrumentalisation des notions d'hérésie et d'hérétiques dans la *Chanson* de Guilhem de Tudela. Voir Raguin (2008 et 2010).

CHAPITRE PREMIER

HÉRÉSIE ET HÉRÉTIQUES : DÉFINITION ET PERCEPTION

On trouve dans le texte anonyme six occurrences de l'« hérésie »³³⁷ et 13 occurrences des « hérétiques »³³⁸, notions désignées au moyen de termes variés. Ces références à l'hérésie et ses auteurs sont présentes en trois passages.

Le premier est le récit du concile de Latran. Il s'agit d'un épisode fondateur pour la thèse de l'auteur, puisqu'il va lui permettre de mettre en place son argumentation et de substituer la question de l'hérésie par celle du droit à l'héritage comme nous le verrons ci-après. On ne s'étonnera pas que cet épisode de Latran concentre à lui seul les deux-tiers des mentions de l'hérésie et des hérétiques. En dehors du « débat » du quatrième concile de Latran et de l'audience accordée aux comtes de Toulouse père et fils par le Pape³³⁹, toutes les autres mentions de l'hérésie et des hérétiques se font dans le camp croisé.

Le second passage dans lequel l'hérésie se trouve mentionnée est lié au projet d'établissement d'une nouvelle ville près de Toulouse, ainsi qu'à la campagne de prédication contre les hérétiques et les Vaudois que les croisés envisagent à cette occasion. Il s'agit pour eux d'envoyer les abbés, évêques, prieurs et leurs délégués prêcher la paix sous l'autorité du cardinal-légat afin de chasser l'hérésie et appeler à la croisade : « Que per totas las terras anon prezicar patz / E cassar los eretges e los ensabatatz / E qu'en aital maneira amenon los crozatz »³⁴⁰.

Le troisième épisode a lieu lors de la prise de Marmande par Louis, prince de France, et la discussion sur l'avenir de la ville. Le débat porte sur le sort réservé au comte Centule d'Astarac et à sa ménie. Il s'agit de déterminer s'ils sont hérétiques et doivent donc mourir ou si, malgré leurs torts, ils demeurent orthodoxes et auront la vie sauve.

³³⁷ Hérésie : CCA, laisses 145, v. 7 (*eretgia*) ; 148, v. 8 (*iretgia*) ; 149, v. 13 (*eretgia*) ; 152, v. 31 (*iretgia*) ; 178, v. 18 (*errors*) ; 145, v. 15 (*mala doctrina*).

³³⁸ Hérétiques : CCA, laisses 143, v. 30 (*mals crezens*) ; 144, v. 13 (*eretges, home crezent*) ; 145, v. 13 (*eretja*) ; 145, v. 17 (*eretges*) ; 145, v. 36 (*eretges, crezens, vestitz*) ; 147, v. 18 (*iretges*) ; 148, v. 12 (*iretges*) ; 149, v. 16 (*eretges*) ; 149, v. 24 (*eretges, valdes*) ; 190, v. 6 (*eretges, ensabatatz*) ; 212, v. 60 (*eretges*) ; 212, v. 78 (*eretges, fals, descrezutz*) ; 212, v. 81 (*eretges*). Nous avons volontairement exclu les équivalences entre hérétiques, routiers et *faiditz* pour nous en tenir, dans un premier temps, aux seuls dissidents religieux *stricto sensu*.

³³⁹ CCA, laisses 143-152.

³⁴⁰ CCA, laisse 190, v. 5-7 : « Qu'ils aillent dans toutes les provinces prêcher pour la paix et l'expulsion des hérétiques et des 'ensabatats' ; que par ce moyen ils feraient venir des croisés » (traduction modifiée).

Avant de nous intéresser plus en détail au rôle de l'hérésie dans ces trois passages, il nous semble nécessaire d'étudier en quoi consiste l'hérésie selon le texte de l'Anonyme et d'examiner la typologie de l'hérétique.

En ce qui concerne l'hérésie, la question semble relativement simple : il s'agit à proprement parler de la dissidence religieuse. Qu'elle soit désignée par *mala doctrina* ou *eretgia*, elle se combat par le maintien de la Paix de l'Église. Ainsi, le jeune Raimond de Toulouse doit « cassar iretgia e bona patz tenir » pour récupérer sa terre³⁴¹. On note une allusion aux accusations d'usure³⁴² et de richesse prononcées par l'Église contre les tenants de l'hérésie³⁴³ : ainsi, à la laisse 178, Simon de Montfort décide de faire payer de lourdes sommes aux Toulousains afin que « merme la errors »³⁴⁴, bien que cela puisse aussi être interprété comme une volonté d'étouffer toute révolte politique par de lourdes pressions financières³⁴⁵.

Pour l'hérétique, en revanche, les choses sont un peu plus complexes. Notons dès à présent qu'il n'y a pas d'allusion au contenu de la doctrine hérétique. Seul est mentionné le fait que l'on puisse se convertir à l'hérésie³⁴⁶ à la suite à d'opérations de prosélytisme. Il faut distinguer ici entre les hérétiques à proprement parler et les catégories d'individus considérés comme équivalents aux hérétiques, dans la mesure où les personnes désignées de cette manière sont poursuivies par la croisade à la suite de la condamnation de l'Église. Pour désigner les hérétiques et leurs affidés, l'auteur utilise les termes *eretges et vestitz*, qui désignent les ministres de la dissidence religieuse, *home crezent*, (*mals*) *crezens* s'appliquent aux simples croyants.

On remarque l'emploi d'association de termes qui désignent des réalités *a priori* différentes mais sont associés aux hérétiques, du fait d'une condamnation commune. Ainsi, les hérétiques sont couplés aux routiers, *faiditz*, *mainaders* et *sirvens* : « e casses les eretges e ls rotiers e ls Valdes »³⁴⁷, et « que cassavan eretges e rotiers e faizitz »³⁴⁸, ou encore, « e cassa iretgia, mainaders e sirvens »³⁴⁹. Le cas des Vaudois ou *ensabatatz* a ceci de particulier

³⁴¹ CCA, laisse 152, v. 31 : « chasser l'hérésie et maintenir une bonne paix ».

³⁴² On trouve une accusation semblable dans le *Romans de mondana vida* de Folquet de Lunel, éd. Ricketts (1989, v. 228) : « l'autr'eretges, l'autr'usuriers ».

³⁴³ Voir *infra*.

³⁴⁴ CCA, laisse 178, v. 18.

³⁴⁵ Soumettre les populations à de lourdes pressions fiscales est un procédé qu'emploiera le roi de France, après la croisade, pour réprimer les vellétés des villes rebelles du Sud.

³⁴⁶ CCA, laisse 145, v. 15 : « n'i a mans convertitz ».

³⁴⁷ CCA, laisse 149, v. 24 : « Il en a chassé les hérétiques, les routiers, les Vaudois ».

³⁴⁸ CCA, laisse 145, v. 17, « En poursuivant les hérétiques, les routiers et les 'faidits' ».

³⁴⁹ CCA, laisse 148, v. 8, « Qui traque l'hérésie, les routiers et les soudoyers ».

qu'il est très courant de les associer aux *eretges*, dès lors qu'il s'agit de deux dissidences religieuses. On peut douter que beaucoup d'auteurs aient été bien au fait des distinctions théologiques entre ces courants.

L'association des routiers aux hérétiques est fréquente dans la rhétorique de la croisade³⁵⁰ et le couple « routiers et hérétiques » est fortement lié au groupe « paix et foi ». Le canon 27 du III^e concile du Latran (1179) affirme, avec certaines limites, un transfert de l'indulgence de la lutte contre les sarrasins « païens » à celle contre les hérétiques. Ce décret conciliaire dénonce les hérétiques méridionaux, frappés d'anathème au même titre que leurs protecteurs, puis ceux que nous nommons routiers, Brabançons, Basques, Aragonais, etc. Assimilés aux païens du fait de leur comportement envers les chrétiens, ils troublent l'« affaire de paix et de foi » et tombent sous le coup de la même condamnation que les hérétiques. Même si la dénomination « affaire de paix et de foi » est remise en question comme construction partielle de l'historiographie contemporaine³⁵¹. Cette dénomination demeure cependant opératoire pour l'examen des questions de dissidence religieuse, car elle permet de cerner les processus d'identification et de stigmatisation de la dissidence par le clergé.

Guilhem de Tudela lui-même exploite le flou entre les hérétiques et les routiers pour les ranger dans une même catégorie³⁵².

Lorsque l'Anonyme met, lui aussi, les deux groupes dans le même ensemble, il semble se conformer aux usages de la rhétorique croisée. Si, chez Guilhem, on peut voir dans cette assimilation une condamnation dont l'auteur souhaite faire partager la justesse à son public, dans le second texte la situation est tout autre car ces deux catégories d'individus ne sont mises en relation que pour mieux affirmer qu'aucune autre équivalence n'existe entre elles : la croisade et ses idéologues prédicateurs l'inventent pour justifier leurs méfaits. En effet, les trois affirmations citées ci-dessus³⁵³ interviennent pendant le quatrième concile de Latran³⁵⁴. Les deux premières sont mises dans la bouche de l'évêque de Toulouse, Foulque³⁵⁵, dont on sait que la pondération n'est pas le fort. La troisième émane des dignitaires de l'Église qui font pression sur Innocent III pour infléchir sa décision en faveur du comte de Montfort³⁵⁶.

³⁵⁰ Voir Zerner (2004); Foreville (1969) ; Vicaire (1969).

³⁵¹ Voir *supra*.

³⁵² Voir Raguin (2008) et (2010).

³⁵³ Voir *supra*, les extraits des laisses 145, 148 et 149.

³⁵⁴ Au mois de novembre 1215.

³⁵⁵ Voir la partie de ce travail relative à la figure de Foulque.

³⁵⁶ Lorsque Innocent III annoncera sa décision, conforme aux vœux de l'assemblée conciliaire, l'Anonyme répétera une fois de plus que ce sont les prélats de l'Église qui sont responsables de l'attribution de la terre du

L'attribution de ces remarques à un clergé favorable à la croisade permet déjà de distinguer comment l'Anonyme se dégage de cette tentative d'assimilation et l'instrumentalise.

On trouve chez l'Anonyme, comme auparavant chez Guilhem de Tudela³⁵⁷, le binôme synonymique³⁵⁸ *eretges* et *ensabatatz*³⁵⁹, ou *Valdes*³⁶⁰, ainsi placés côte à côte : les termes sont considérés comme des équivalents, certainement pas pour leur contenu doctrinal *stricto sensu*, mais parce qu'il s'agit dans les deux cas de dissidences chrétiennes condamnées par l'Église³⁶¹.

Ces paires associées aux désignations de l'hérétique sont relativement courantes dans la littérature polémique³⁶². L'art de l'Anonyme va consister à dénoncer la mise en œuvre d'une telle assimilation à travers les trois épisodes que nous avons identifiés.

Aux mentions explicites de l'hérésie comme accusation proférée à l'encontre des seigneurs méridionaux et des populations, il faut ajouter les accusations contre Toulouse, et celles portées par l'auteur contre les croisés et particulièrement le clergé. Celles-ci sont explicitées par l'emploi polysémique de *error* que l'on retrouve avec ce sens dans les *sirventés* de la même époque³⁶³ ainsi que par la mention du « foc infernal »³⁶⁴.

comte de Toulouse à Simon de Montfort : « E·lh prelat de la Glieiza, que l'an fait acordar, / E al comte de Montfort fait la terra fermar », laisse 151, v. 4-5.

³⁵⁷ CCA, laisse 8, v. 15 ; laisse 68, v. 13.

³⁵⁸ La construction « X et Y » est couramment utilisée par les poètes médiévaux, occitans notamment, pour construire une paire synonymique, et/ou exprimer un lien très fort entre deux concepts.

³⁵⁹ CCA, laisse 190, v. 6.

³⁶⁰ CCA, laisse 149, v. 24.

³⁶¹ Nous rappelons qu'être hérétique c'est être un chrétien hétérodoxe du point de vue de l'Église catholique romaine considérée comme orthodoxe par elle-même et les siens.

³⁶² Sur la commune condamnation des hérétiques et des Vaudois par la contre-prédication cistercienne, voir Kienzle (2001 b, p. 184-185 et à l'index), Biller (1994, p. 1-18) et Grundmann (1958).

³⁶³ Voir notamment les *sirventés* rassemblés dans les études de Vatteroni (1999) et Zambon (1999).

³⁶⁴ Voir Kienzle (2001 b, p. 183-185, et notes bibliographiques; 1988 et 1998).

CHAPITRE II

À CHAQUE ÉPISODE, SON RÔLE ARGUMENTATIF

SECTION I – À LATRAN : HÉRÉSIE VS HÉRITAGE

Le quatrième concile du Latran³⁶⁵ s'est tenu du 1^{er} au 30 novembre 1215³⁶⁶. Solennellement convoqué par le pape Innocent III le 19 avril 1213 par la publication de l'encyclique *Vineam Domini Sabaoth*³⁶⁷, il a pour objectif la défense de la foi, l'expansion de la chrétienté et la réforme des mœurs. L'audition des princes et le règlement de l'affaire albigeoise ont lieu le 14 novembre et les jours suivants³⁶⁸. Le concile prononce la déposition du comte Raimond VI de Toulouse au profit de Simon de Montfort, tout en ayant soin de garantir l'attribution de territoires à Raimondet³⁶⁹ afin de le préserver d'un déshéritement total. Le château de Foix est restitué à son comte, mais demeure entre les mains de l'Église³⁷⁰ jusqu'à la fin de l'enquête sur les torts causés au comte de Foix par Simon de Montfort et les siens.

L'épisode, dit « de Latran », rapporte les séances de débats contradictoires et de délibération. L'objectif est de déterminer à qui devra être attribuée la seigneurie des terres conquises par la croisade, que ce soit par les armes ou à l'occasion de dépôt de garantie, comme c'est le cas du château comtal de Foix évoqué ci-dessus. Les principaux personnages

³⁶⁵ Foreville (1965, p. 227-406).

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 258.

³⁶⁷ *Reg.* XVI 30 ; *PL* 216, 823-825 ; *Pothast* 4706, 4707, 4708 ; Foreville (1965, p. 327-329).

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 258 ; 406.

³⁶⁹ Certains de ces territoires devaient ne pas avoir été conquis par Simon de Montfort : ainsi le Venaissin et le marquisat de Provence. L'Anonyme y ajoute Beaucaire et la terre d'Argence que Raimond VI tenait en fief de l'archevêque et de l'Église d'Arles, qui venaient de les donner à Simon de Montfort le 30 janvier 1215, en s'inspirant d'une décision du concile de Montpellier (Pierre Des Vaux-de-Cernay, éd. Guébin et Lyon, 1926, § 546). Simon y avait installé un sénéchal (*HGL*, t. VIII, col. 667). Martin-Chabot note (1931, t. II, note 2, p. 86) qu'il y a trois interprétations possibles : soit l'auteur fait dire au pape plus que ce qu'il aurait réellement prononcé, soit Innocent III n'a pas tenu compte de l'inféodation de ces terres à Simon de Montfort, soit Beaucaire et l'Argence avaient fait partie du douaire de Jeanne d'Angleterre, mère de Raimondet et étaient donc réservées de droit. Ces territoires font partie, par la suite, du douaire de la troisième épouse de Raimond VI, Éléonore d'Aragon.

³⁷⁰ La garde du château est rendue à l'abbé de Saint-Thibéry, conformément à ce qui avait été décidé en avril 1214, lorsque les comtes de Toulouse et de Foix avaient remis leurs terres à l'Église. Le château de Foix avait été confié à l'abbé de Saint-Thibéry et le marquisat de Provence à Guillaume des Baux. Par la suite, Simon de Montfort et ses partisans avaient obtenu que toutes les terres conquises par la croisade soient remises entre les mains de Simon jusqu'à la tenue du concile (lettre d'Innocent III à Simon de Montfort datée du 2 avril 1215). Simon de Montfort avait abusé de sa position pour harceler les populations, selon ce que rapporte le comte de Foix à Latran. L'enquête diligentée par le pape accrédita ses déclarations.

méridionaux représentés par l'auteur au concile sont les comtes Raimond de Toulouse, père et fils, ainsi que le comte de Foix. Ils sont accompagnés d'Arnaud de Vilamur et de Peire Ramon de Rabastens, tandis que Raimond de Roquefeuil représente les intérêts du jeune vicomte Trencavel³⁷¹. Les partisans de la remise à Simon des territoires conquis sont essentiellement l'archevêque d'Auch, un groupe constitué de « prélat de l'Église »³⁷² et, bien sûr, l'évêque de Toulouse Foulque, ennemi le plus acharné du « parti toulousain », selon l'Anonyme.

Le pape Innocent III dirige les débats et doit statuer sur le sort des plaignants.

Néanmoins l'opinion personnelle du pape et la sentence prononcée au nom du concile ne sont pas identiques. Les pressions exercées sur le pape par les partisans de Simon afin d'infléchir sa décision sont certainement responsables de celle-ci. Si ces prélats s'autorisent de telles pressions, c'est parce que le jugement prononcé par le souverain pontife doit exprimer la volonté du concile et non la sienne propre³⁷³. Les laisses qui rapportent l'épisode de Latran sont construites sur un schéma relativement similaire : le public assiste à un débat qui oppose, d'un côté, les défenseurs des choix stratégiques de la croisade, telle qu'elle est menée par Simon de Montfort et les prélats qui la dirigent, et, de l'autre, les partisans de la restitution de leurs territoires aux nobles méridionaux qui s'estiment injustement spoliés par la croisade. Le débat se déroule de telle manière que chaque argument soutenu par un camp est rigoureusement contré par l'autre, et vice-versa, avec de continuelles reprises de ce que l'auteur considère comme les arguments « clefs » des deux causes.

Dans le texte de Guilhem de Tudela, le droit des seigneurs méridionaux à posséder leurs terres et à transmettre leur patrimoine est à la fois discrédité par l'accusation d'avoir favorisé l'hérésie, et contredit par la légitimité des croisés à prendre possession de territoires exposés en proie, en application de la législation canonique qui régit la croisade. L'Anonyme, lui, s'attache à légitimer les réclamations des comtes méridionaux pour la conservation de leur patrimoine féodal héréditaire. Pour ce faire, il tente de discréditer l'accusation d'hérésie et de faire valoir le droit des seigneurs méridionaux dépossédés par la croisade à récupérer leurs

³⁷¹ Les deux autres sources narratives qui rapportent le concile, la chronique de Riccardo di San Germano (éd. Garufi, 1937) et celle dite de l'Anonyme de Giessen fournissent des détails qui complètent ceux de l'Anonyme, notamment à propos des personnalités méridionales qui avaient fait le voyage jusqu'à Rome : ainsi Éléonore d'Aragon, épouse de Raimond VI de Toulouse, les comtes de Comminges et de Béarn. Guida (2003) souligne que Raimondet était accompagné de proches, dont certainement Gui de Cavaillon. Voir aussi les autres travaux de Guida sur ce personnage et ceux d'Aurell dans la bibliographie de cette thèse.

³⁷² Parmi ces prélats, il y a trois opposants à la solution préconisée par l'évêque Foulque : l'archidiacre de Lyon, l'archevêque d'« Obezin » et l'abbé de Bewley. Le cas d'Arnaud Amaury de Cîteaux, archevêque de Narbonne depuis 1212, doit être examiné à la lumière du conflit qui l'oppose à Simon de Montfort. Voir *infra*.

³⁷³ Foreville (1965, p. 268) note que le scrutin était exprimé à la majorité des deux-tiers de l'assemblée conciliaire, et que le pape était strictement tenu de s'y conformer, quelle que fût son opinion personnelle.

terres. Sur la question du droit, il opère un double mouvement : sans contester le droit canon pour les questions strictement religieuses, il remet en cause son application partisane par les clercs de la croisade qui, elle, est contraire au droit féodal et coutumier des nobles du Sud³⁷⁴. À Latran, il rappelle par exemple que la situation juridique du comte de Foix vis-à-vis de sa sœur Esclarmonda est complexe : le droit canon exige qu'il la pourchasse et les dispositions testamentaires de son père ordonnent qu'il la tolère³⁷⁵. Il n'y a en théorie pas de supériorité du droit canon ; cependant, à partir du moment où les princes méridionaux ont accepté l'arbitrage du pape, ils se placent sur son terrain.

L'Anonyme développe aussi le thème de l'attachement affectif qui lierait les grands féodaux de Toulouse et de Foix aux territoires dont ils sont les possesseurs héréditaires, un argument qui sera exploité dans toute son œuvre.

La question du Droit est fondamentale dans ce débat. Le droit pour un seigneur de conserver son patrimoine et de le transmettre ne peut être contesté que s'il est reconnu coupable d'avoir favorisé l'hérésie. Le conflit oppose le droit féodal et coutumier des seigneurs méridionaux au droit canon qui voudrait qu'ils pourchassent les hérétiques, y compris au sein de leur famille. Lorsque les comtes de Toulouse et de Foix et le représentant du jeune vicomte Trencavel plaident leur cause à Rome, ils exposent que, n'étant pas hétérodoxes, rien n'autorise le clergé à les spolier³⁷⁶. Dans un premier temps³⁷⁷, la discussion, principalement animée par Foulque³⁷⁸ et le comte de Foix, cherchera à convaincre le Pape de la position de ces seigneurs par rapport à l'hérésie, afin de déterminer quel doit être le sort réservé à leurs domaines.

L'Anonyme tente de démontrer à travers l'argumentation et l'organisation de son discours que, pour le haut clergé dont Foulque est la figure de proue, l'essentiel est de garantir

³⁷⁴ Voir notamment Roquebert (1970, chap. 35, rééd. 2006, p. 712-717).

³⁷⁵ À partir du moment où s'impose le principe de primogéniture masculine, le fils aîné succède à son père, mais, très souvent, le testament paternel prévoit que ce successeur pourvoira à l'entretien de ses frères et sœurs moins bien lotis. C'est ce qu'évoque le comte de Foix pour sa défense. Cela entre en contradiction avec ce que veulent les nouvelles dispositions édictées par l'Eglise qui prescrivent de ne pas porter assistance aux hérétiques.

³⁷⁶ C'est sur cette orthodoxie que se base l'argumentation de l'Anonyme, car elle seule peut garantir le droit de ces seigneurs. Cependant, la posture est délicate, car, en définitive, venir plaider sa cause devant le pape, c'est reconnaître de fait une autorité supérieure à la décision qui émanera du concile. L'Anonyme jouera sur la concurrence entre l'autorité du concile, et la volonté « bafouée » du pape.

³⁷⁷ CCA, laisse 144-145.

³⁷⁸ Sur le personnage de Foulque chez l'Anonyme, voir notamment Gouiran (2003). Voir aussi la partie de notre travail relative à ce personnage, notamment pour d'autres références bibliographiques.

à Simon de Montfort et à sa descendance la possession des terres méridionales conquises avec leur aide.

En raison de l'importance de l'épisode de Latran, tant par les personnages en présence que par le contenu argumentatif des discours, nous avons choisi d'étudier pas à pas ce passage du texte anonyme. Ce choix se fonde sur l'observation de l'aspect fortement didactique de l'épisode de Latran qui expose bien la thèse défendue par l'auteur. L'exposé qui suivra mettra en évidence les différentes étapes argumentatives de cet épisode, grâce auxquelles l'auteur construit son discours. D'une certaine manière, tout se lie à Latran : le reste de l'œuvre permet d'étayer les accusations contre la croisade et ses dignitaires, et de réaffirmer le bon droit des Méridionaux. Cet épisode est donc véritablement fondateur, c'est là que la problématique de l'hérésie se fonde véritablement dans celle de l'héritage.

§ I – Situation patrimoniale des comtes venus plaider à Rome

L'exposé de la situation patrimoniale désastreuse du comte de Toulouse³⁷⁹, qui le conduit à se rendre à Rome comme un *faidit*³⁸⁰, introduit la problématique du droit des seigneurs méridionaux à posséder l'héritage de leurs pères. Celui-ci doit leur permettre de tenir leur rang et de se comporter selon les exigences de *Paratge*. Les comtes de Toulouse et de Foix sont venus jusqu'à Rome « per recobrar las terras que foron dels pairos »³⁸¹ ; ainsi, la question de l'héritage est introduite sans qu'il n'ait encore été soufflé mot des liens supposés des comtes avec l'hérésie.

Selon l'Anonyme, l'ouverture des débats se fait avec la démonstration de la catholicité du comte de Toulouse par Innocent III :

Monstra, per escriptura e per lials sermos,
Que·l comte de Tholosa no repren ocaizos
Qu'el deia perdre terra ni que mals crezens fos,
Ans l'a pres per catholic en faitz e en respos³⁸².

Pourtant, grâce aux pressions adroites de son entourage, Simon de Montfort détiendra la terre³⁸³. Cette entrée en matière sur la question de l'hérésie et du bon droit des princes

³⁷⁹ Pour un exposé historique sur la situation patrimoniale de ce comte voir l'ouvrage de Macé (2000).

³⁸⁰ Voir CCA, laisse 142, v. 9 et 143 v. 7-9.

³⁸¹ CCA, laisse 143, v. 19: « Afin de recouvrer les domaines qui appartinrent à leurs ancêtres ».

³⁸² CCA, laisse 143, v. 28-31: « Montre, par un acte écrit et par de loyaux discours, que sur le comte de Toulouse ne pèse aucune accusation telle qu'il doive perdre sa terre ni qu'il ait été hérétique, qu'au contraire il l'a considéré comme bon catholique en actes et en propos » (traduction modifiée).

méridionaux à conserver leurs possessions, reprend en réalité à la fois la situation telle qu'elle était à l'ouverture du concile³⁸⁴ et telle qu'elle sera après que les Raimond de Toulouse auront quitté le Pape³⁸⁵. Alors que le récit de l'épisode de Latran se voudrait chronique, on voit bien ici comment l'Anonyme *écrit* l'Histoire : chaque élément du discours est conçu comme une pierre apportée à l'édifice³⁸⁶. Tout le concile et ses conséquences pour le parti méridional pourraient en quelque sorte se trouver résumés dans ces vers 20 à 25 de la laisse 143.

La laisse 143 synthétise à la fois la thèse de l'Anonyme et les arguments qu'il va mettre en place pour la défendre. Dès cette laisse introductive, la réconciliation³⁸⁷ du jeune Raimondet de Toulouse est liée au fait qu'il est du meilleur lignage : ce qui fait de lui un beau jeune homme adroit et sage³⁸⁸. Le futur Raimond VII est apparenté à la famille royale de France par sa grand-mère Constance, sœur du roi Louis VII, et à celle d'Angleterre par sa mère Jeanne, fille du roi Henry II. Raimondet est aussi descendant d'Alphonse Jourdain, son bisaïeul. L'hérésie n'est abordée que plus tard³⁸⁹, pour être immédiatement démentie par l'affirmation selon laquelle Raimondet est « catholic en faitz et en respos »³⁹⁰. Lorsque le Pape le regarde, il prend conscience des erreurs de l'Église et de son clergé à l'égard des comtes de Toulouse et Foix.

L'Anonyme nous montre un Pape malheureux et miséricordieux, qui ne peut rien pour les seigneurs méridionaux venus plaider leur cause à Rome, en raison des pressions non dissimulées qu'exerce le clergé sur sa décision : « E per paor de clerchia de qu'el es temeros »³⁹¹. Seules ces pressions du clergé telles qu'elles seront exposées dans les laisses suivantes sont à l'origine de la décision du Pape³⁹².

³⁸³ Voir CCA, laisse 143, v. 32-36.

³⁸⁴ Dans une bulle du 4 février 1215 adressée à son légat Pierre de Bénévent (*Layettes du trésor des chartes*, 1863, t. I, n° 1099) le Pape l'informe que Raimond VI lui a remis en gage toute sa terre en échange de son absolution et d'une pension alimentaire. Par ailleurs, sur le sort du comte de Toulouse, le Pape réserve sa décision définitive à une date ultérieure (certainement après le concile qui doit se réunir à partir du 1^{er} novembre de la même année) et laisse sa terre à Simon de Montfort. Il en informe les légats, archevêques, évêques, seigneurs et consuls occitans par ses bulles du 2 avril 1215 (*Layettes du trésor des chartes*, 1863, t. I, n° 1113 à 1116). Voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 6-7, p. 45-47).

³⁸⁵ Voir CCA, laisse 151.

³⁸⁶ On trouve un autre indice de ce procédé relatif au récit de Latran dans les vers 20-25 de la laisse 143, au début du concile l'Anonyme résume ainsi ce qu'il en adviendra : « L'Apostolis regarda l'efant e sas faisos, / E conosc lo linatge e saup las falhizos / De Glieza e de clerchia, que son contrarios : / De pietat e d'ira n'a-l cor tant doloiros / Qu'en sospira e-n plora de sos olhs ambedos. / Mas lai no val als comtes dreitz ni fes ni razos ».

³⁸⁷ Voir CCA, laisse 143, v. 12.

³⁸⁸ Voir CCA, laisse 143, v. 13-16. L'idéologie de *Joven* est particulièrement forte dans la chanson anonyme, de même que dans les *sirventés*. Voir *infra*.

³⁸⁹ Voir CCA, laisse 143, v. 30.

³⁹⁰ CCA, laisse 143, v. 31 : « Il l'a considéré comme bon catholique en actes et en propos ».

³⁹¹ CCA, laisse 143, v. 33 : « Et par crainte du clergé qui l'a intimidé ».

³⁹² Voir par exemple CCA, laisse 143, v. 32-36.

On relève dans cette laisse 143 la forte présence du vocabulaire relatif à l'héritage : *milhor linage* (v. 15), *recobrar las terras* (v. 19), *pairos* (v. 19), *linatge* (v. 21), *terras* (v. 38). La capacité des comtes à conserver leur patrimoine s'articule avec *dreitz*, *fes* et *razos*³⁹³, alors que la seule raison officiellement valable pour qu'ils perdent leurs terres serait qu'ils soient *mals crezens*. La spoliation de leurs terres à laquelle aboutira le concile laissera les comtes de Toulouse « ab coratges felos, / Car cel qui pert sa terra mot n'a-l cor engoichos »³⁹⁴.

Le Pape devrait être le protecteur des pécheurs qui viennent à résipiscence et par conséquent un juge juste : « deus tener drechura e patz e judjament / per so car iest pauzatz al nostre salvament »³⁹⁵. Et c'est exactement la justice que sont venus chercher les comtes spoliés :

Soi vengutz en ta cort per jutjar leialment,
 Eu e-l rics coms mos senher, e sos filhs ichament [...]
 E pos dreh no l'encuza ni razos no-l repret
 Si non a tort ni colpa a nulha re vivent,
 Be-m fas maravilhas per que ni per cal sent
 Pot nulhs prosom souffrir son dezeretament³⁹⁶.

Ainsi s'exprime le comte de Foix lorsqu'il prend la parole au concile. Son propos devrait à lui seul garantir son droit à la possession de ses terres³⁹⁷.

Précisément, il n'a de cesse d'assurer au Pape qu'il n'a jamais eu d'affection pour les hérétiques³⁹⁸, ce qu'il est prêt à jurer ; l'engagement à jurer est déjà, en soi, une affirmation de son orthodoxie, car les croyants de l'hérésie se refusaient à jurer. Bien au contraire, il se montre obéissant envers l'Église³⁹⁹ et, pour preuve, il a confié son château de Foix à l'abbé de Saint-Thibéry à la demande du Pape, tout comme le comte de Toulouse l'avait fait pour la

³⁹³ CCA, laisse 143, v. 25.

³⁹⁴ CCA, laisse 143, v. 37 b-38. Nous traduisons : « D'humeur chagrine, car un homme qui perd sa terre a le cœur douloureusement serré ».

³⁹⁵ CCA, laisse 144, v. 9-10 : « Et qui dois maintenir la droiture, la paix, la justice, parce que tu es placé sur ce siège pour notre salut ».

³⁹⁶ CCA, laisse 144, v. 16-17 ; 20-23 : « Je suis venu en ta cour pour un jugement loyal, moi et aussi le puissant comte mon seigneur et son fils. [...] Puisqu'en droit nulle accusation et en raison nul reproche ne l'atteint, si envers qui que ce soit il n'est en rien coupable, je m'étonne grandement et me demande pour quoi ni pour quelle raison un homme sage pourrait consentir qu'il soit déshérité ». La formule « nulhs prosom souffrir son dezeretament » est à mettre en relation avec les rappels à la loi divine prononcés contre Innocent III par la suite. Car, s'il retient les terres des comtes, alors qu'ils sont dans leur droit, le Pape viole le droit et il en reste comptable jusqu'au jour du Jugement, de même qu'il sera comptable des conséquences malheureuses qu'aura la sentence sur les déshérités.

³⁹⁷ CCA, laisse 144, v. 11 : « Senher, mos diitz escota e totz mos dreitz me rent ». « Sire, écoute mes paroles et rends-moi la plénitude de mes droits ».

³⁹⁸ Voir CCA, laisse 144, v. 13-14.

³⁹⁹ Voir CCA, laisse 144, v. 15.

Provence, Toulouse et Montauban⁴⁰⁰. La papauté n'a pas été capable d'assurer la protection des biens et des personnes placées sous sa garde, puisque Simon de Montfort a pu les ruiner sans aucune pitié⁴⁰¹. L'ennemi du bon droit est maintenant identifié : Simon de Montfort est le « peyor enemic, e de peyor talent »⁴⁰². Le fait que le cardinal Pierre de Bénévent se lève pour assurer au pape que « so que·l coms ditz de sol un mot no i ment »⁴⁰³ nous semble important : cela permet de renforcer l'empathie du public envers les comtes de Toulouse et de Foix en mettant l'accent sur leur honnêteté qui sera comparée à la fausseté de l'évêque de Toulouse.

§ II – Le duel oratoire entre l'évêque Foulque et le comte de Foix

Si Foulque sera ridiculisé pendant cet échange avec le comte de Foix, celui-ci apparaîtra comme le véritable héros oratoire de cette première partie du concile. Il s'exprimera brillamment en son nom et au nom du comte de Toulouse.

Lorsqu'on connaît la forte probabilité d'un mécénat du jeune comte de Foix envers l'auteur anonyme, on peut penser que la gloire du comte Raimond Roger, son père, à Latran a été accentuée afin de glorifier la lignée des comtes de Foix. Il parle le premier et son élégance théâtrale contrastera avec les manières grossières de Foulque⁴⁰⁴ :

Mas denant l'Apostoli, car es temps e sazoz,
Se leva·l coms de Foix et aonda·l razos,
Ez el sap la ben diire.⁴⁰⁵

Ez el sap la ben diire ab sen e ab escient.
Cant lo coms se razona desobre·l paziment
Tota la cortz l'escouta e l'esgarda e l'entent;
Ez ac la color fresca e lo cors covinent;
E venc a l'Apostoli e dih li belament...⁴⁰⁶

Foulque va prendre point par point le contre-pied des affirmations du comte de Foix. On a vu que le comte a exposé son droit à posséder ses terres, puisqu'il n'est pas hérétique. L'évêque toulousain rétorque que le domaine du comte est rempli d'hérétiques qu'il

⁴⁰⁰ À Narbonne, un mercredi d'avril 1214, Raimond VI avait livré son corps et ses domaines à l'Église et au Pape, représentés par le légat. Cet acte engageait aussi son fils. L'acte a été publié par Catel (1623, p. 300), et traduit dans *HGL*, t. VI, p. 443.

⁴⁰¹ Voir *CCA*, laisse 144, v. 29-31.

⁴⁰² *CCA*, laisse 144, v. 28 : « Au pire ennemi et au plus acharné ».

⁴⁰³ *CCA*, laisse 144, v. 45 : « Sire, ce qu'a dit le comte est vrai de tout point ».

⁴⁰⁴ Voir Gouiran (2003).

⁴⁰⁵ *CCA*, laisse 143, v. 39-41 : « Cependant, en face du Pape, car c'était l'instant et le moment, le comte de Foix se leva et les arguments lui vinrent en abondance ; il sut fort bien les développer ».

⁴⁰⁶ *CCA*, laisse 144, v. 1-5 : « Il sut fort bien les développer d'une manière sensée et judicieuse. Quand, debout sur le pavement, le comte de Foix discourut, toute l'assemblée prêta l'oreille, le regardant et l'écoutant. Il avait le teint frais et le corps bien fait. Il s'approcha du Pape et lui dit éloquentement ».

protège⁴⁰⁷ et que sa propre sœur Esclarmonda est devenue hérétique à la mort de son mari. Retirée à Pamiers elle aurait entraîné de nombreuses personnes sur le chemin de la conversion. Foulque tient pour preuve de la culpabilité du comte le combat de celui-ci contre la croisade alors qu'elle pourchassait « eretges, rotiers e faizitz »⁴⁰⁸.

Lorsque le comte de Foix s'était exprimé une première fois, tout était une question de droit, lorsqu'il répond à l'évêque, c'est pour affirmer à nouveau son orthodoxie :

[...] mos grans dreitz m'esconditz
E ma leial drechura e mos bos esperitz ;
E qui per dreg me jutja hieu so sals e guaritz :
Qu'anc non amei eretges, ni crezens⁴⁰⁹ ni vestitz⁴¹⁰ ;
Enans me soi rendutz a Bolbona⁴¹¹, on ieu fui ben aizitz,
On trastotz mon lhinatges es datz e sebelhitz⁴¹².

Foulque ment à son propos, cependant un jugement équitable devra établir le bon droit du comte en raison de son innocence des crimes d'hérésie: le comte comme ses pères s'est donné à l'abbaye cistercienne de Boulbonne.

Le problème posé par la fortification du *pog* de Montségur est que ce château est aussi soumis à un statut juridique spécifique : Raimond Roger n'en a jamais été le « senher poestaditz »⁴¹³. Par ailleurs sa sœur, bien qu'hérétique, a le droit de demeurer dans le pays dont elle est originaire. Leur père a exigé sur son lit de mort que ses enfants puissent trouver refuge dans le pays de Foix en cas de nécessité, et qu'il leur soit fourni de quoi subvenir à

⁴⁰⁷ Il aurait dans ce but fortifié le *castrum* de Montségur. Voir *CCA*, laisse 145, v. 11.

⁴⁰⁸ Notamment à Montgey, lorsque le comte et ses troupes ont massacré une colonne de croisés, en 1211 (v. laisse 69 de la *Chanson*).

⁴⁰⁹ Sur cette notion de « croyants » des hérétiques, voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. 16, 38 et 46, respectivement p. 68, 140 et 184). On remarquera que la typologie de l'Anonyme est relativement sommaire : elle ne mentionne pas les diacres hérétiques par exemple, comme Géraud de Lamothe que l'on trouve dans la chronique de Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. 35, chap. 16, 38 et 46 p. 126).

⁴¹⁰ Les hérétiques « revêtus » sont membres du clergé de la dissidence. On les retrouve dans la chronique de Guilhem de Puylaurens, désignés comme *perfectus*, *vestitus* ou *indutus*. Voir par exemple *Ibid.*, p. 68 et 70, et se reporter au glossaire (p. 218 *sq.*) pour de nombreux exemples.

⁴¹¹ Abbaye cistercienne située dans l'Ariège près de Mazières, Boulbonne est le lieu de sépulture du père de Raimond Roger, le comte Roger Bernart I. Raimond Roger avait fait plusieurs donations à l'abbaye. Sur les caractéristiques quelque peu singulières des rapports entre l'abbaye de Boulbonne et l'hérésie, voir Duvernoy (1983).

⁴¹² *CCA*, laisse 145, v. 33 b-39 : « Mon bon droit, ma loyale droiture et ma bonne volonté me justifient ; si l'on me juge selon l'équité, je suis sauf et absous. Car jamais je n'ai eu d'amitié avec des hérétiques, des croyants ou des parfaits. Au contraire, je me suis rendu, donné et offert à Boulbonne, où j'ai été bien accueilli, où tous mes ancêtres ont été « donats » et enterrés ». Ces vers font écho au premier discours du comte au concile (laisse 144, v. 6-16).

⁴¹³ *CCA*, laisse 145, v. 41.

leurs besoins⁴¹⁴. Le comte explique ainsi ne pouvoir chasser sa sœur pour des questions juridiques, malgré l'adhésion de celle-ci à la dissidence religieuse⁴¹⁵.

L'argument du massacre des « peregris »⁴¹⁶ brandi par Foulque n'en est pas un pour refuser que le comte récupère son château puisque le Pape reconnaît que les croisés se sont laissés aller à des débordements violents. Ils n'ont pas opéré de véritable distinction entre catholiques et hérétiques : « Que destrui los catolics engal dels eretges »⁴¹⁷. Le comte de Foix reconnaît pleinement avoir massacré les croisés, ces « fe-mentitz »⁴¹⁸. Cela ne fait pas de lui un hérétique ni même un rebelle à la Paix de l'Église puisque, selon lui, les croisés n'ont rien de commun avec des vrais pèlerins, qu'il jure avoir toujours protégés⁴¹⁹. Ils sont, bien au contraire, une bande de voleurs, traîtres et parjures venus pour sa ruine. Il clame haut et fort sa joie de les avoir estropiés⁴²⁰, tout comme Arnaut de Vilamur l'a expliqué immédiatement auparavant⁴²¹. La réplique à l'évêque est cinglante et le comte de Foix sort à coup sûr, pour le public de la *Chanson*, vainqueur de la passe d'arme qui l'oppose à Foulque.

E dic vos de l'avesque, que tant n'es afortitz
Qu'en la sua semblansa es Dieus e nos trazitz,
Que ab cansos messongieras e ab motz coladitz,
Dont totz hom es perdutoz qui-ls canta ni los ditz,
Ez ab sos reprobis afillatz e forbitz,
Ez ab los nostres dos, don fo enjotglairitz,
Ez ab mala doctrina es tant fort enriquitz
C'om non auza ren diire a so qu'el contraditz.
Pero cant el fos abas ni monges revestitz,
En la sua abadia fo si-l lums escurzitz
Qu'anc no i ac be ni pauza, tro qu'el ne fo ichitz.
E cant fo de Tholosa avesques elegitz,
Per trastota la terra es tals focs expanditz
Que jamais per nulha aiga no sira escantitz :
Que plus de cinq cent melia, que de grans que petitz,
I fe perdre las vidas e-ls cors e-ls esperitz.
Per la fe qu'ieu vos deg, als seus faitz e als ditz
Ez a las captenensas, sembla mielhs Antecritz
Que messatges de Roma !⁴²²

⁴¹⁴ Voir CCA, laisse 145, v. 42-48.

⁴¹⁵ Il s'agit du conflit juridique relatif à l'établissement de la primauté du droit canon sur les droits séculiers : féodal et coutumier. La théocratie pontificale telle qu'elle est conçue sous l'autorité d'Innocent tente d'affirmer la supériorité du droit canon.

⁴¹⁶ CCA, laisse 145, v. 16.

⁴¹⁷ CCA, laisse 149, v. 16. « Car il a ruiné les catholiques à l'égal des hérétiques » (traduction modifiée).

⁴¹⁸ CCA, laisse 145, v. 54.

⁴¹⁹ Voir CCA, laisse 145, v. 49-53.

⁴²⁰ Voir CCA, laisse 145, v. 54-59.

⁴²¹ Voir CCA, laisse 145, v. 26-31.

⁴²² CCA, laisse 145, v. 60-77: « Quant à l'évêque, qui montre tant de véhémence qu'en sa personne et Dieu et nous sommes trahis, je vous dis que c'est grâce à ses trompeuses chansons, à ses poésies si insinuantes que quiconque les chante ou les récite perd son âme, grâce à ses sarcasmes piquants et tranchants, grâce aux dons que nous lui avons faits et qui lui permirent de mener l'existence de jongleur, et grâce à sa doctrine mauvaise, qu'il s'est élevé à une situation si haute, qu'on ose rien répondre à ses mensonges. Aussi bien, quand il eut pris l'habit monacal et fut abbé, le flambeau fut si obscurci dans son abbaye qu'il n'y eut bonheur et tranquillité jusqu'à ce

L'évêque de Toulouse, ancien troubadour, est abaissé au rang de *joglar* malveillant par l'Anonyme⁴²³. Cet affrontement peut être éclairé par l'usage que font les deux personnages de *mala doctrina*⁴²⁴. En effet, si Foulque accuse le comte de Foix d'avoir favorisé l'hérésie, celui-ci va, en réutilisant *mala doctrina*, retourner les arguments rhétoriques de l'évêque qu'il accusera d'être une figure de l'Antéchrist. Rappelons que les hérétiques sont précisément accusés d'être des figures de l'Antéchrist⁴²⁵. L'Anonyme accuse donc l'évêque d'hérésie par l'intermédiaire du personnage du comte⁴²⁶.

Pour ce faire, il reprend l'argumentation de l'Église contre les hérétiques : trouble à l'ordre social et mise en péril du salut des âmes chrétiennes par des discours mensongers. L'ancien troubadour, devenu évêque à force d'intrigues et de médisances, n'a pas seulement trahi les populations de son diocèse, mais aussi Rome⁴²⁷ et Dieu. Comme l'Antéchrist, il obscurcit le monde et empêche la lumière divine de se répandre dans le monde religieux et séculier.

Le réquisitoire du comte de Foix se termine par une reprise des arguments précédemment évoqués, à savoir son droit à récupérer son château qui n'a été que déposé en gage, personne n'étant autorisé à s'approprier ce qui lui a été confié⁴²⁸. Le comte insiste sur le fait que le cardinal-légat Pierre de Bénévent lui a assuré que le Pape lui rendrait « [sa]

qu'il en fut sorti. Et, après son élection comme évêque de Toulouse, un tel incendie s'est propagé dans tout le pays qu'aucune eau jamais ne pourra l'éteindre : à plus de cinq cent mille personnes, de rang élevé comme du commun, il y a fait perdre la vie et du corps et de l'âme. Par la foi que je vous dois ! À cause de ses actes, de ses paroles et de toute sa conduite, il semble être plutôt l'Antéchrist qu'un délégué de Rome ! ».

⁴²³ S'il est possible que ce réquisitoire exprime des quolibets récurrents à Toulouse contre l'évêque ancien poète, il est certain que l'Anonyme dut prendre un certain plaisir à qualifier Foulque de *joglar*, alors que sa chanson, qui consigne pour la postérité l'évêque sous des traits peu flatteurs, atteste que lui-même excelle dans l'art du *trobar*. Le discours relatif à l'extinction de la lumière, qui est symbole de vie, et du divin, et la propagation de l'incendie sont à considérer en lien direct avec l'accusation de Foulque-Antéchrist.

⁴²⁴ CCA, laisse 145, v. 15; et v. 66. Au vers 15, Foulque accuse Esclarmonda d'avoir « ab sa mala doctrina » converti beaucoup de monde à l'hérésie. Alors que le comte de Foix accusera Foulque d'avoir trompé les Hommes par ses chansons et de s'être « ab mala doctrina » « tant fort enriquitz ». La *mala doctrina* de l'évêque est sa capacité à tromper le monde, tant les laïcs que les ecclésiastiques.

⁴²⁵ Voir Russell (1977, p. 246). Kienzle (2001 b, p. 169 ; plus spécialement dans les sermons d'Hélinand de Froimont, p. 193-201, et dans la conclusion, p. 202-218).

L'accusation selon laquelle les hérétiques sont des figures de l'Antéchrist se trouve déjà dans la lettre du légat Pierre de Saint Chrysogone rédigée à l'occasion de la mission de prédication contre l'hérésie de 1178 : PL, CXCIX, col. 1124B. Voir McGinn (1994 a) ; voir aussi Emmerson (1981). Sur les fondements de l'utilisation rhétorique de la figure de l'Antéchrist au Moyen Âge, voir Adso Deruensis (éd. Verhelst, 1976).

⁴²⁶ Cela ne change pas de l'attitude générale que l'Anonyme adopte à l'égard de l'évêque de Toulouse, auquel il semble vouer une haine particulière, qui se manifeste dans le très méprisant « enjoglairitz ». Voir la partie de ce travail consacrée à cet évêque.

⁴²⁷ Rome représentée à la fois l'institution ecclésiastique telle que l'incarnent ses prélats en exercice au moment du concile, mais aussi la Rome idéale, ou céleste, en tant que siège de l'Église, « pierre » sur laquelle est bâtie l'Église de Dieu. Sur Rome dans la *Chanson*, voir aussi la partie ce travail sur la représentation de l'Église et la question sotériologique dans le texte.

⁴²⁸ CCA, laisse 146 v. 8-9 : « E aicel que rete so c'om l'ha comandat, / Per dreg e per razo li deu estre blamat ». « Quiconque s'approprie ce qu'on lui a confié encourt un blâme, fondé en droit et en raison ».

eretat »⁴²⁹, et assure que, s'il récupérerait son bien, il se comporterait sagement de manière à le conserver.

Le cas du jeune Trencavel⁴³⁰, soulevé par Raimond de Roquefeuil, est intéressant. Raimond de Roquefeuil attire l'attention d'Innocent III sur le destin du jeune homme, parfaitement catholique comme son père⁴³¹, et réclame que le Pape rende au fils l'héritage paternel. Les termes employés sont forts : « Senher, ret li la terra, garda ta dignitat » ; rendre son bien à un innocent injustement déshérité, c'est ne pas perdre sa dignité, en plus de se conformer au droit. Oser le chantage au Salut sur la personne du Pape, comme le fait Raimond de Roquefeuil, est un procédé risqué :

E no la·lh vols rendre, Dieus t'en do aital grad
Que sus la tua arma aias lo sieu pecat !
E si no la li lhiuras en breu jorn assignat,
Eu te clami la terra e·l dreg e la eretat
Al dia del judici on tuit serem jujat !⁴³²

Cela a cependant, pour l'Anonyme, de multiples avantages rhétoriques. La virulence du réquisitoire est le gage de la sincérité totale de celui qui le prononce ; si Raimond de Roquefeuil ose, c'est qu'il est absolument sûr de la légitimité de sa requête et des droits de son protégé. C'est aussi l'occasion de souligner que chacun, y compris les plus hauts dignitaires de l'Église, sont responsables devant Dieu de leurs actes et de leurs conséquences. L'Anonyme affirme ainsi que la justice divine est supérieure à la justice humaine, quand bien même elle émanerait du vicaire du Christ sur Terre.

Ainsi s'achève l'audience des princes méridionaux ; le Pape rentre dans son palais pour délibérer avec ses conseillers et les seigneurs venus exposer leurs réclamations estiment avoir bien exposé leurs situations respectives⁴³³ et défendu leurs droits. La question de l'hérésie a été complètement évacuée (des enjeux) du débat : chaque fois que Foulque l'a introduite dans la discussion, l'argument a été neutralisé par l'assurance de l'orthodoxie de ces princes, avec, si nécessaire, comme dans le cas d'Esclarmonda, un rappel de la situation

⁴²⁹ CCA, laisse 146, v. 2.

⁴³⁰ Né en 1207, il avait été dépouillé de son héritage maternel et paternel au profit de Simon de Montfort en 1211 (*HGL*, t. VIII, col. 609 et 787). Le comte de Foix, son cousin, le prit plus tard sous sa tutelle, voir G. de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 114).

⁴³¹ L'Anonyme affirme par deux fois que les croisés ont tué le vicomte Raimond Roger Trencavel (v. 34-35 et 40). On se souvient que Guilhem de Tudela avait dénoncé la rumeur qui accusait les croisés d'avoir tué le vicomte pour s'emparer de ses possessions (laisse 37, v. 18-23).

⁴³² CCA, laisse 146, v. 42-46 : « Si tu ne consens à la lui rendre, que Dieu t'en récompense en faisant peser sur ton âme le poids de ses péchés ! Si, à bref délai et à jour dit, tu ne la lui restitues pas, contre toi je revendique la terre, le droit et l'héritage, au jour du Jugement où nous serons tous jugés ».

⁴³³ On l'a vu, le comte de Foix s'est chargé de défendre les intérêts de celui de Toulouse. Les comtes de Toulouse, père et fils, occuperont par la suite le devant de la scène.

juridique spécifique à prendre en compte. Laquelle, dédouane le comte de Foix de la culpabilité d'avoir toléré la présence de sa sœur sur ses terres, si, bien sûr, on prend en compte les sources de Droit autres que canoniques, ce à quoi Foulque et la majorité des prélats du concile sont défavorables.

Si le débat est maintenant orienté sur le droit à l'héritage, ce n'est pas que la question de l'hérésie soit tue par l'Anonyme. Il donne au contraire l'impression d'avoir honnêtement exposé les griefs de l'Église contre les comtes de Toulouse et de Foix. Mais l'hérésie supposée des Méridionaux est anéantie, car discréditée par la reconnaissance de l'orthodoxie des comtes par le Pape, autorité suprême en ce monde⁴³⁴. L'auteur distinguera cependant entre l'autorité du Pape et celle du concile, laquelle l'emportera à la suite des pressions des clercs.

§ III – Les pressions exercées sur le pape

Le concile s'étant retiré pour délibérer, les comtes occitans quittent la scène et l'Anonyme invite son public à assister à la discussion animée qui a lieu dans les jardins du palais du Latran. L'entretien entre le Pape et ses prélats se solde par une séance d'intimidation contre le Pape.

Au début de la laisse 147, le Pape se retire dans un jardin afin de débattre avec « li prelat de la Gleiza », farouchement opposés aux comtes :

Senher, si lor rens terra, nos em tuit demeg mort ;
Si la datz a-n Simo em gueritz e estort⁴³⁵.

L'Anonyme a la faculté de parvenir à broser le portrait des convictions d'un individu ou d'un groupe constitué comme une entité déterminée dès leur apparition dans le texte.

Le Pape intercède en faveur du comte de Toulouse qu'il sait bon catholique⁴³⁶ :

⁴³⁴ L'Anonyme construit son argumentation sur la figure du pape parce que celui-ci était idéologiquement hors d'atteinte. Mieux vaut pour l'auteur en faire un soutien, plus ou moins franc, à la cause des seigneurs méridionaux dépossédés par la croisade, plutôt que de s'inscrire contre un personnage d'une telle envergure morale aux yeux de la Chrétienté. L'auteur lui ôtera une bonne part de responsabilité pour mieux la reporter sur le duo de Simon de Montfort et l'évêque Foulque. Voir la partie de ce travail consacrée au personnage du pape.

⁴³⁵ CCA, laisse 147, v. 6-7: « 'Sire, si tu leur rends la terre, nous sommes tous demi-morts ; si tu la donnes à messire Simon, nous sommes sains et saufs.' ».

⁴³⁶ Le souverain pontife a recours à un « sort », selon une pratique condamnée par l'Église, mais qui restait en usage. Le pape prend un livre et l'ouvre au hasard afin d'éclairer sa décision. Le « sort » pratiqué par le Pape lui indique que le comte de Toulouse est en droit de récupérer sa terre. Il est possible que le Pape se soit adonné à ce

Senhors, ditz l'Apostolis, en aiso·m dezacort,
 Ses dreg e ses razo cum farei tant gran tort
 Que·l coms, qu'es vers catholics, dezerete a tort,
 Ni que·lh tolha sa terra, ni que son dreit trasport ?
 No·m par razos per far ; mas en aiso m'acort
 Que Simos l'aia tota, car ais la i cofort,
 Ses d'orfes e de veuzas, dal Poi tro a Niort ;
 Aquela dels iretges, de Rozer trosc'al Port⁴³⁷.

Il apparaît donc qu'Innocent III est favorable à la restitution de ses terres au comte de Toulouse : puisque celui-ci est bon catholique, il n'y a pas lieu de le déshériter. Le pape demeurant dans les strictes limites du droit construit par la théocratie pontificale, Simon de Montfort ne pourra conserver que les terres des « véritables » hérétiques.

Cela discrédite un peu plus encore tous ceux qui œuvrent à la spoliation des seigneurs méridionaux pour cause d'hérésie. En toute logique, les prélats, et Foulque parmi les premiers, devraient se soucier de protéger les populations contre l'hérésie. Ils devraient par conséquent et se réjouir que le comte de Toulouse soit catholique et réconcilié, et que Simon de Montfort se voie confier les terres des hérétiques. Mais au contraire ils n'ont pas d'autre préoccupation que de réclamer le patrimoine que Simon s'est constitué en Languedoc et dont il est en passe d'être privé⁴³⁸. On retrouve ici la dénonciation de la rapacité des clercs de la croisade.

genre de pratiques. En général, il s'agit d'une consultation du psautier ou des évangiles pratiquée pour guider quelqu'un dans la prise d'une décision. Ainsi dans le roman de *Flamenca*, lorsque Guilhem rencontre dans le psautier « dilexi quoniam... » (*incipit* de Ps 116 (114-115)), il y voit un présage de l'amour que Flamenca lui vouera, voir éd. Lavaud et Nelli (1960, v. 2294, p. 762-763), on peut aussi penser qu'il s'agit d'une mise en abîme de la propre prière que Guilhem adresse à Dieu, de « [sa] voix [intérieure] suppliante » (Ps 116 (114-115), 2). Ces pratiques divinatoires appelées « sortes sanctorum » ou « sortes apostolorum » étaient tolérées, alors que les autres étaient strictement interdites, étant considérées comme païennes. Elles dérivait des « sortes virgilianae » antiques. Ce mode de divination avait en vain été interdit par un capitulaire de Charlemagne en 789 (éd. Boretius, 1883, t. I, p. 64, n° 20). Simon de Montfort y recourt avant de partir à la croisade contre les hérétiques du Languedoc et saint François d'Assise y a recours deux fois (*Acta sanctorum*, octobris, t. II, p. 708 et 731). Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 60, note 1). L'Anonyme souligne ainsi que la destinée du comte de Toulouse est de retrouver la pleine possession de ses territoires. De plus, ce genre de pratique étant très populaire, le public peut y reconnaître la main de Dieu, à laquelle va tenter de s'opposer un clergé perverti.

⁴³⁷ CCA, laisse 147, v. 11-18 : « 'Seigneurs', reprit le Pape, 'voici sur quoi je ne suis pas d'accord : comment, sans droit ni raison, commettrais-je l'injustice si grande de priver de son héritage le comte, qui est un catholique sincère, de lui confisquer sa terre et de transmettre à autrui ses droits ? Je ne vois pas de motif raisonnable pour faire cela ; mais je consens à ceci, que sire Simon ait toutes les terres des hérétiques, volontiers je les lui assure, excepté, toutefois, celles des orphelins et des veuves, du Puy jusqu'à Niort et du Rhône jusqu'aux Pyrénées' ». Cette délimitation géographique intéressante correspond aux territoires qui ont subis la croisade. Elle souligne, si besoin, la préservation des terres d'empire de toute conquête, et, par conséquent, avec une certaine hypocrisie de la part de ce pape, *a priori* de toute accusation d'hérésie.

⁴³⁸ Il existe une sorte de compétition à propos de la catholicité de Simon de Montfort et du comte Raimond VI de Toulouse. Simon a pour lui le soutien de la grande majorité du concile, des prélats de la croisade et le prestige de ses succès militaires au service de la croisade. Cependant, son avidité de pouvoir et de terres semble l'emporter, ce qui diminue son mérite : on se rappellera les catholiques expropriés et la dispute qui l'oppose à Arnaud Amaury pour la seigneurie de Narbonne. Raimond VI a pour lui, outre le discrédit de Simon et de Foulque, la reconnaissance de son orthodoxie par le pape, ce qui devrait avoir pour conséquence la reconnaissance de son

Alors que précédemment l'évêque de Toulouse ne se lassait pas d'accuser les comtes méridionaux de liens avec l'hérésie et les hérétiques, et ignorait délibérément la question de la spoliation d'héritage, on le voit à présent inverser son argumentation. Cette fois, c'est le comte Simon qui se trouve déshérité par Innocent III alors que, bon catholique, il est le fer de lance de la lutte contre l'hérésie :

Lo comte de Montfort, qu'es vers obediens
E filhs de santa Glieiza [...]
E aisso que lh' autreias es dezeretamens⁴³⁹.

Ce qu'il dénie aux comtes méridionaux, l'évêque de Toulouse a tôt fait de vouloir l'appliquer à Simon de Montfort. En somme, pour l'Anonyme, les trois comtes concernés par la répartition des territoires sont catholiques⁴⁴⁰, les deux Méridionaux ont pour eux leurs droits lignagers et le comte de Leicester a pour lui l'appui des prélats à son entreprise militaire.

Le raisonnement de Foulque est un syllogisme : si Simon s'oppose au comte de Toulouse alors qu'il s'oppose à l'hérésie, c'est que le comte est plus ou moins hérétique.

Certes, cependant d'un point de vue critique on observe que, présentée par l'Anonyme, cette défense des droits de Simon de Montfort par Foulque dessert grandement son protégé, car celui-ci se trouve ainsi transformé en compagnon de l'Antéchrist, en plus de ses propres crimes de chef d'une bande de ribauds assoiffés de pouvoir et de sang⁴⁴¹.

En déplaçant le cœur de l'argumentation de l'évêque de Toulouse d'une supposée hérésie à l'héritage patrimonial de Simon, l'Anonyme fait adroitement entériner la catholicité des plaignants méridionaux par Foulque. En effet, le recours à ce nouvel argument semble concéder que le précédent était sans réelle valeur.

Si la possession de Toulouse, de Montauban et de la plus grande partie des terres conquises par Simon de Montfort échappe à sa domination parce qu'Innocent III a décidé de ne lui confier que les terres des hérétiques, les comtes méridionaux qui les détenaient par héritage sont donc nécessairement orthodoxes. Lorsque Foulque accuse le Pape de « sofismes » et « clus dictamens » alors même qu'il s'agit de respecter la législation

droit lignager à disposer des terres dont il a hérité de son père. Le fait qu'il demeure excommunié représente son principal handicap.

⁴³⁹ CCA, laisse 148, v. 5-6 a ; 16: « Le comte de Montfort, qui est un vrai serviteur et fils de la sainte Église [...] ce que tu accordes au comte Simon équivaut à une spoliation ».

⁴⁴⁰ Par conséquent, les terres du comte de Toulouse ne vont pas être attribuées sur des critères de foi, les seuls qui seraient légitimes dans le contexte de la croisade et du concile. De ce fait, cette attribution fondée sur des calculs politiques en faveur du comte Simon devient illégitime et appelle une juste rébellion.

⁴⁴¹ Voir les propos du comte de Foix sur les croisés : laisse 145, v. 54-59.

pontificale, il apparaît aux yeux de tous comme partisan d'un mépris du droit au profit de la conquête territoriale « per crotz conquerida, e ab glazis luzens »⁴⁴². Quand le pape spolie Simon de Montfort en reconnaissant la catholicité des comtes de Foix, Toulouse et Comminges, il déshérite du même coup sa lignée⁴⁴³.

L'Anonyme sait mettre en garde les populations du diocèse de Foulque contre les dispositions de l'évêque à leur égard : si le pape persistait dans sa volonté de restituer leurs terres aux comtes méridionaux plutôt qu'à Simon de Montfort⁴⁴⁴, l'évêque préférerait qu'elles soient livrées au fer de la croisade : « Eu volh que per tot passe glazis e foc ardens »⁴⁴⁵.

On voit ainsi comment l'Anonyme articule témoignage historique et propagande.

La parole de l'évêque est aussi discréditée par le fait qu'il n'hésite pas à jurer au pape que les comtes ne sont pas catholiques, quand bien même le souverain pontife a été convaincu de leur orthodoxie. On saura par la suite plus en détail ce que vaut un serment de l'évêque qui, parjure, livrera ses ouailles à Simon⁴⁴⁶. Quoi qu'il en soit, dès Latran, le public a conscience que Foulque ment pour servir ses intérêts profondément liés à ceux de Simon de Montfort. Dès lors, il est parjure et sa parole n'a aucune valeur.

L'Anonyme s'attache avec assiduité à discréditer l'évêque de Toulouse, notamment parce que celui-ci est historiquement, pour une bonne part, l'artisan de la venue de la croisade à Toulouse et sa région⁴⁴⁷.

Au fond, si Guilhem de Tudela tente de démontrer la responsabilité morale des seigneurs du Sud dans l'exposition en proie de leurs terres à la croisade, l'Anonyme, lui, trouve le parfait responsable dans la personne de l'évêque de Toulouse. Simon est coupable des spoliations, exactions et pillages perpétrés sur les populations et leurs seigneurs, mais c'est l'évêque de Toulouse qui en est responsable. En cela il évincerait presque les personnalités propres des légats qui pourtant sont ses supérieurs hiérarchiques dans l'appareil de décision croisé.

Dans son exagération, l'auteur n'a pas tout à fait tort, car l'évêque de Toulouse est sur tous les fronts⁴⁴⁸ : aux côtés des dirigeants militaires de la croisade pendant les campagnes⁴⁴⁹,

⁴⁴² CCA, laisse 148, v. 10: « Qu'il a conquises par la croix et avec les épées luisantes ».

⁴⁴³ CCA, laisse 148, v. 25. On verra par la suite que la préservation des droits lignagers du jeune comte Amaury de Montfort est un souci majeur des prélats de la croisade.

⁴⁴⁴ Les terres de Raimond Roger Trencavel devaient aussi être restituées à son fils, celui-ci entrant dans la catégorie des « orfès ».

⁴⁴⁵ CCA, laisse 148, v. 26 : « Je préfère qu'elle soit mise partout à feu et à sang ».

⁴⁴⁶ Voir *infra* la partie de ce travail relative à l'évêque Foulque.

⁴⁴⁷ Kienzle (2001 b, p. 165). Sur l'activité de Foulque en faveur de la croisade et contre la dissidence voir : Cabau (1986). Voir aussi Pontal (1985), Lejeune (1958) et Stroński (1910).

il est engagé dans la contre-prédication dans son diocèse⁴⁵⁰ et partira en France, et plus au Nord dans le diocèse de Liège⁴⁵¹, pour recruter des croisés, notamment aux côtés de Guy Des Vaux-de-Cernay⁴⁵². Entre autres efforts pour contrer l'hérésie, il établit l'Ordre des Prêcheurs de Dominique à Toulouse, participant ainsi à la création de l'ordre des Dominicains. Il contribua aussi à la création de l'Université de Toulouse avec d'autres cisterciens renommés, comme l'abbé Hélie de Grandselve et Hélinand de Froidmont avec lequel il partage un passé de poète.

À la suite des délibérations du concile, l'évêque de Toulouse apparaît clairement comme l'avocat de Simon de Montfort : « Ni l'avesque Folquet que s'en fa razonaire »⁴⁵³.

Le pape criminel qui voudrait déshériter Simon est aussi accusé de mettre ses prélats en porte-à-faux. Ils ont prêché la croisade albigeoise en prétendant que le comte Raimond de Toulouse était un homme pervers dans sa conduite : le jugement du pape qui le reconnaît comme catholique dément le contenu de leurs prédications⁴⁵⁴. On l'aura compris, le débat entre le pape et ses prélats a pour objectif de retirer toute crédibilité à ceux qui plaident pour un transfert de la seigneurie à Simon des territoires conquis sur les comtes méridionaux. L'argument est double : Foulque, représentatif de la majorité des prélats, est un fieffé menteur de mèche avec Simon dont il défend les intérêts, et c'est le souci de ne pas perdre la face, plutôt que celui de la vérité, qui caractérise les prélats prédicateurs de la croisade.

§ IV – L'inconcevable déshéritement d'un neveu de roi

L'archidiacre de Lyon⁴⁵⁵ prend *duramens* la défense du comte Raimond :

Senhors, no platz a Dieus aquest encuzamens,
Car lo coms Ramons pretz la crotz primeiramens
E defendec la Glieiza e fetz sos mandamens :
E si la Glieiza l'encuza, que·lh degra esser guirens,

⁴⁴⁸ Voir la partie de ce travail spécifiquement consacrée à l'évêque Foulque.

⁴⁴⁹ Foulque est membre du conseil de Simon de Montfort : on le voit par exemple laisse 174, v. 76-88 préconiser à Simon de Montfort de piller les Toulousains, afin de réduire à néant ses ennemis et s'enrichir lui et son lignage.

⁴⁵⁰ CCA, laisse 46.

⁴⁵¹ Voir Cabau (1986, notamment les annexes) et Lejeune (1958).

⁴⁵² Kienzle (2001 b, p. 164-165). Voir aussi les chroniques de Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 418 et 617), et de Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXVIII). Sur Guy Des Vaux-de-Cernay, voir Zerner-Chardavoine (1986).

⁴⁵³ CCA, laisse 150, v. 8 : « Et l'évêque Foulque, qui se fait ici son porte-parole ».

⁴⁵⁴ CCA, laisse 148, v. 36-39.

⁴⁵⁵ Cet archidiacre de Lyon est anonyme, mais Martin-Chabot l'a identifié dans deux bulles du pape Honorius III. Il a d'abord été excommunié le 1^{er} février 1217 et déposé de sa charge le 27 février 1218 pour avoir « osé défendre des hérétiques ». Voir Pressuti (1888, t. I, n^{os} 304 et 1022).

Ela n'er encolpada e nos valdrem ne mens⁴⁵⁶.

Raimond VI s'était en effet croisé en 1209 et, bien qu'excommunié à plusieurs reprises, il avait fait sa paix avec l'Église qui aurait dû à ce titre protéger ses intérêts. Le prélat continue son discours par une violente diatribe contre l'évêque de Toulouse qu'il accuse, comme l'a fait le comte de Foix auparavant, d'avoir plongé dans la douleur plus de cinq cent mille personnes⁴⁵⁷, non seulement réduisant les corps à néant, mais – pire encore pour un évêque – laissant les âmes dans le tourment. Il invite le Pape à passer outre aux réclamations de ses prélats et introduit surtout un nouvel argument qui nous semble déterminant pour les revendications des comtes de Toulouse père et fils, un argument sur lequel la défense de l'Anonyme n'a pas encore insisté, bien qu'il soit sous-jacent dans la question du droit à l'héritage appuyé sur le noble lignage. Les comtes de Toulouse, étant donné leur prestigieuse hérédité, ne peuvent être déshérités et aller de par le monde *faiditz*, sans que ne s'élève de protestations des plus puissants féodaux européens⁴⁵⁸.

Cette argumentation prépare l'intervention de l'archevêque d'« Obezin »⁴⁵⁹ en faveur du jeune Raimondet et plus tard le raisonnement développé par ce jeune comte au cours de son entretien avec le pape. Raimondet expliquera que son rôle en tant que grand seigneur est de donner et non de recevoir : le *faidiment* ne saurait lui convenir. En cela, le jeune Raimond se fait la parfaite incarnation des conceptions courtoises de la féodalité.

À la suite de ce discours, le pape prend encore davantage ses distances avec la position des prélats qui plaident pour Simon :

Senhor, ditz l'Apostolis, dels vostres durs talens
Ni dels vostres prezics engoichos e cozens,
Que faitz outra mon grat, dor eu non so sabens,
Ni dels vostres talens non deu esser cossens
Qu'anc, per la fe qu'ie-us dei, no m'ichic per las dens
Que lo comte Ramons fos dampnatz ni perdens⁴⁶⁰.

⁴⁵⁶ CCA, laisse 148, v. 42-46 : « Messeigneurs, elle n'est pas agréable à Dieu cette accusation, car le comte Raimond prit tout d'abord la croix, il défendit l'Église et exécuta ses ordres. Si l'Église, qui devrait nous protéger, l'accuse, elle en portera la faute et nous en serons diminués ».

⁴⁵⁷ CCA, laisse 145, v. 74-75 ; laisse 148, v. 50-51. On notera la parenté évidente des deux formules, le comte de Foix accusant en outre l'évêque de la mort de ces malheureux : « Que plus de cinq cent melia, que de grans que petitiz, / I fe perdre las vidas e-ls cors e-ls esperitz », à comparer à « Plus de cinq cens melhiers ne faitz anar dolens, / Los esperitz plorans e los corses sagnens ».

⁴⁵⁸ CCA, laisse 148, v. 52-56.

⁴⁵⁹ CCA, laisse 150, v. 5-20. Ce personnage est identifié par Martin-Chabot comme l'archevêque d'York. Il corrige *Obezin* en *Eborvic* et s'en explique dans son édition de la *Chanson*, t. II, note 4 p. 73. Le ms A donne « Obezin », L « l'evesque d'Osma », que l'éditeur rejette car cette leçon fausse la mesure du vers, et qu'il s'agit à l'évidence d'un prélat anglais comme l'indique le texte ; M porte « l'arsebesque de Dovline ». Voir aussi ce travail, p. 160.

⁴⁶⁰ CCA, laisse 148, v. 57-62 : « Seigneurs », dit le Pape, 'ni de vos cruels sentiments ni de vos prédications semeuses d'angoisse et de douleur, faites par vous contre mon gré, je ne sais rien et à vos désirs je ne dois pas être consentant. Jamais, par la foi que je vous dois, il n'est sorti de ma bouche que le comte Raimond dût être condamné ni ruiné' ».

Innocent III réproue les excès de la prédication des clercs de la croisade que les Méridionaux accusent d'être mensongère. Le pape avait déjà reconnu la catholicité des princes méridionaux ; lorsque, à présent, il réproue les abus des prédicateurs, c'est là un excellent argument de l'auteur, qui lui permet de conférer plus de légitimité aux propos anticléricaux ayants cours dans les régions qui subissent la croisade.

Le pape rappellera à cette occasion que le pécheur qui vient à résipiscence doit être accueilli par l'Église, ce qui est le cas de Raimond VI⁴⁶¹. Cette insistance sur les manquements des prélats de la croisade, dépourvus de modération et ignorant la dimension du pardon, est une grave attaque contre la légitimité de ce clergé, qui prend place dans la problématique du faux prédicateur comme prédicateur du faux, dénué de légitimité.

On peut s'interroger sur le sens de l'intervention de l'archevêque de Narbonne qui insiste pour que le pape prenne sa décision en résistant à toute pression. Arnaud Amaury de Cîteaux, qui a été l'un des grands artisans de la croisade, était en conflit avec Simon de Montfort depuis mai 1215. Celui-ci avait fait détruire les remparts de sa cité archiépiscopale et s'était fait prêter hommage par le vicomte de Narbonne, autrefois vassal de l'archevêque. Pour cette raison, Arnaud Amaury appuie à sa manière la décision contraire aux intérêts de Simon de Montfort. C'est certainement en raison de l'opposition du prélat narbonnais à Simon de Montfort que l'Anonyme prend soin de passer sous silence les méfaits de l'archevêque du temps de sa légation en Languedoc ; c'est en effet l'unique mention d'Arnaud Amaury⁴⁶² dans tout le texte de l'Anonyme. On peut aussi raisonnablement penser que la réputation d'intolérance d'Arnaud Amaury envers l'hérésie sert le parti du comte de Toulouse dans l'opinion du public à l'occasion de ce débat. En effet, si, l'abbé de Cîteaux devenu archevêque considère que le comte de Toulouse est digne de recouvrer sa ville, c'est que, comme l'ont dit le pape et l'archidiacre de Lyon, le comte est parfaitement orthodoxe. Les arguments en faveur de Simon de Montfort ne sont donc qu'une conspiration qui allie les intérêts particuliers des prélats qui se sont personnellement engagés dans la croisade et de Simon de Montfort venu dans le Sud se constituer un patrimoine digne du grand seigneur de guerre qu'il aspire à devenir. S'il ne fallait pas compter avec le pouvoir de nuisance et les

⁴⁶¹ CCA, laisse 148, v. 63-67.

⁴⁶² Sur ce prélat, voir notamment Foreville (1973 et 1979) ; Alvira Cabrer (1996) ; Berlioz (1989). Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 138-161).

pressions des prélats et prédicateurs de la croisade, le droit devrait logiquement faire restituer leurs terres à leurs seigneurs historiques.

§ V – Orthodoxe mais déshérité

Et pourtant :

Baro, ditz l'Apostolis, es faitz lo jutjamens :
Que lo comte es catolix e·s capté leialmens,
Mas·n Simos tenga·l terra⁴⁶³.

Le rappel de l'orthodoxie du comte juste avant l'annonce d'un jugement qui favorise Simon de Montfort permet à l'auteur d'exacerber l'injustice de la sentence et de rappeler qu'elle est infondée en Droit. L'auteur crée une annonce sur le modèle de l'oxymore.

Quelle qu'ait pu être son opinion personnelle, le pape prononce le jugement rendu par l'assemblée conciliaire, et on pensera à un parallèle évident entre les conditions de ce jugement conciliaire contre le comte de Toulouse Raimond et celui de Jésus par Pilate et Hérode, la ressemblance entre les récits est frappante⁴⁶⁴. Le comte de Toulouse ne pourra le contester dans la mesure où il s'est engagé, en venant à Rome, à se conformer au jugement pontifical⁴⁶⁵. C'est là la principale difficulté à laquelle se heurtent les princes méridionaux dans cet arbitrage : ils contestent la primauté du droit canon par lequel leur puissance féodale a été contestée et, en même temps, ils requièrent devant le pape, en lui reconnaissant par là même une forme d'autorité suprême.

La défense des comtes méridionaux telle que la met en scène l'Anonyme est plus fine qu'une claire opposition à la suprématie du droit canon, elle consiste plutôt à signifier aux ecclésiastiques du concile que leur jugement n'est légitime que dans la mesure où il reste dans le contexte de la foi chrétienne (limite traditionnelle d'application du droit canon) et qu'il est prononcé avec équité, loin de tout esprit de parti. Ainsi à Latran, les comtes insistent sur l'arbitraire des jugements qui les ont condamnés et ont bafoué leurs droits féodaux. L'insistance sur l'arbitraire des jugements évite à l'Anonyme d'avoir à considérer l'hypothèse d'une supériorité du droit canon sur le droit féodal et coutumier dans la mesure où c'est une

⁴⁶³ CCA, laisse 148, v. 72-74 : « Barons », dit le Pape, 'La cause est jugée : le comte est catholique et s'est comporté loyalement, pourtant que sire Simon tienne la terre' ». L'interpellation « Baro » nous semble faire écho aux conseils de guerre qui jalonnent l'œuvre de l'Anonyme. On la retrouve au vers 4 de la laisse suivante.

⁴⁶⁴ Voir notamment Lc 23, 21-25.

⁴⁶⁵ CCA, laisse 148, v. 66-67.

leçon d'éthique du Droit qu'il entend donner, à savoir que tout droit doit s'amender sur le principe d'équité.

Alors qu'Innocent III a déjà pris sa décision, la discussion sur la justification de l'attribution des terres de Raimond VI à la croisade fait retour, au début de la laisse 149. En reprenant ainsi le débat qui oppose un défenseur⁴⁶⁶ des intérêts de Simon de Montfort à Innocent III, constant défenseur du droit de Raimond VI à posséder sa terre parce que pécheur contrit que l'Église se doit d'accueillir⁴⁶⁷, l'Anonyme semble vouloir insister sur plusieurs points : la catholicité incontestée de Raimond VI⁴⁶⁸ ; l'appui que lui a apporté le pape en personne ; l'absence de toute justification juridique à sa spoliation⁴⁶⁹, y compris en vertu du droit canon ; les torts inexcusables de Simon de Montfort. Enfin, il s'agit aussi pour l'auteur de rappeler l'existence d'une coalition de prélats, fervents défenseurs de la croisade, proches du comte de Montfort, dont ils défendent les intérêts, au mépris du Droit⁴⁷⁰ et des populations⁴⁷¹. La réplique du pape est cinglante pour le parti de Montfort et vient conforter la défense que l'Anonyme a mise en place pour discréditer l'idéologie de croisade fondée sur la traque de l'hérésie. Innocent III repousse le prétendu héroïsme de Simon de Montfort dans les tréfonds de la bassesse lorsqu'il souligne qu'« el fa ben contrapes, / Que destrui los catolics engal dels eretges »⁴⁷².

⁴⁶⁶ Ici maître Tédise, délégué à la direction de la croisade dès 1209 comme adjoint au légat Milon, il était évêque d'Agde depuis 1215.

⁴⁶⁷ CCA, laisse 149, v. 5-7.

⁴⁶⁸ CCA, laisse 149, v. 4.

⁴⁶⁹ CCA, laisse 149, v. 8-10.

⁴⁷⁰ L'attribution des terres du comte de Toulouse à Simon de Montfort se justifierait par le fait que ce dernier serait meilleur croyant que le comte Raimond et plus sincère dans sa chasse à l'hérésie (CCA, laisse 149, v. 11-14).

⁴⁷¹ Simon de Montfort était un véritable tortionnaire pour celles-ci. Si, selon le parti papal, il n'y a *a priori* rien à redire des exactions perpétrées contre les hérétiques, celles qui atteignent les catholiques enveniment la situation au lieu de rétablir le bien dans les régions touchées par la dissidence religieuse (CCA, laisse 149, v. 18 : « Tant que lo bes abaicha e lo mals es eces »). De fait, le risque est, pour la papauté, d'assister à la fusion des intérêts des dissidents politiques et des dissidents religieux en un parti commun, que l'on verra devenir le parti toulousain sous la plume de l'Anonyme. Il nous semble que c'est là le but de l'auteur : gommer toute référence à la prolifération de la dissidence religieuse comme hérésie dans les régions toulousaines, en fondant la rébellion dans la dissidence politique. L'« hérésie » est un faux problème dans la mesure où le comte Raimond est catholique et que l'on ne lui rend pas pour autant ses territoires. Par ailleurs, s'il advenait qu'il les retrouve, étant catholique, il se soucierait de faire régner l'orthodoxie sur ses terres. Ainsi, les agitateurs politiques comme les individus dont le soutien au Raimondin serait plus tempéré, y trouvent leur compte. La seule dissidence dogmatique que va laisser transparaître l'Anonyme dans le parti toulousain sera relative à l'entendement de la bienveillance de Dieu avec le parti des résistants méridionaux à la croisade ; mais, même dans ce cas, les outils d'interprétation que le raisonnement suppose sont bien catholiques.

⁴⁷² CCA, laisse 149, v. 15 b-16 : « Ce qui contrebalance bien son mérite, c'est qu'il a ruiné les catholiques à l'égal des hérétiques ».

L'auteur attribue adroitement ces reproches à de multiples témoignages extérieurs à l'entourage des comtes occitans : « Grans clams e grans rancuras m'en veno cada mes »⁴⁷³. L'évocation de réclamations contre Simon de Montfort qui émanent des populations⁴⁷⁴ des régions soumises à la croisade lave le comte de Toulouse de tout soupçon de manipulation du pape. Et, de fait, la demande de Raimond VI de recouvrer ses territoires en fait le défenseur des populations placées sous sa responsabilité par le droit du lignage.

Le jugement a déjà été prononcé et le rappel des droits de Raimond VI au regard de sa catholicité semble surtout dû à une volonté de l'auteur de souligner à la fois l'injustice de la sentence et l'opinion papale. La réaction de la cour papale est spectaculaire : les défenseurs de Simon de Montfort se lèvent et vont se placer autour du pape pour littéralement l'assaillir en reprenant à nouveau la défense du chef militaire de la croisade.

Très pédagogique, le récit de l'Anonyme permet au public de comprendre quels sont les arguments de chacun : les séquences se répètent et, à chaque fois, on peut se rendre compte du manque de mesure, d'équité et de légalité avec lequel les partisans d'une attribution de la terre à Simon s'expriment.

On ne s'étonnera pas que les arguments soient, une fois de plus, identiques aux précédents réquisitoires qui se sont déroulés lors de ce concile car le public de la *Chanson* doit comprendre quel genre de personnages sont à la manœuvre, c'est-à-dire, qui sont exactement les partisans de Simon de Montfort et quels sont les sentiments qui les animent. Simon de Montfort a durement combattu pour cette terre qu'il a conquise afin d'y faire régner le bien au détriment du mal. Pour cette raison, il y a installé des populations étrangères catholiques et plus spécifiquement des Français et des Normands. Il a remis ces territoires à l'Église qui a pu en reprendre possession.

Simon est un si bon soldat du Christ qu'il mérite sa terre :

E en tantas maneiras s'en es fort entremes,
Non es dreitz ni razos c'om ara lo ilh tolgues,
Ni non a vejaire c'om toldre la-lh polgues ;
E qui la lhi toldria, nos li serem defes⁴⁷⁵.

Ces prélats sont à tel point reconnaissants de l'investissement personnel du chef militaire de la croisade que l'ironie du procédé force l'admiration. On voit poindre à nouveau

⁴⁷³ CCA, laisse 149, v. 17 : « Chaque mois m'en parviennent de grandes plaintes et d'amères réclamations ».

⁴⁷⁴ Il est vrai que les plaignants ne sont pas nommés, mais la masse des réclamations laisse entendre qu'elles émanent à la fois de la noblesse et des consulats des villes.

⁴⁷⁵ CCA, laisse 149, v. 32-35 : « Que de tant de manières Simon s'est donné de la peine, il n'est ni juste ni raisonnable que maintenant on lui enlève la terre ni qu'on fasse croire qu'elle pourrait lui être ôtée ; contre quiconque la lui enlèverait, nous prendrions sa défense ».

contre le pape une menace à peine voilée, dont la transparence témoigne de la position précaire du souverain pontife.

Cette intervention ne laisse aucune place au doute sur les intentions des prélats en ce qui concerne la décision finale du concile. La possibilité d'un rejet de sa décision qui le mettrait lui-même en danger rappelle à Innocent III qu'il n'a pas le choix. Face aux menaces dont il est l'objet, il n'a d'autre possibilité que de laisser la terre à Simon, faute de pouvoir la lui reprendre⁴⁷⁶.

Ainsi, l'Anonyme entraîne son public à vouloir redresser le bon droit et, dans ce contexte, l'Histoire qui a été distordue par des groupes de pressions ; quiconque se révolterait contre l'attribution des terres du comte de Toulouse à Simon de Montfort se conformerait en fait à la volonté que le pape n'a pas eu le pouvoir d'appliquer. L'auteur invite l'auditoire de la *Chanson* à faire justice et, étant donné le contexte, par ses propres moyens.

Lorsque les prélats forcent Innocent III à prendre la décision de confier la terre à Simon, ils sont indulgents envers le Mal et chassent le Bien ; alors que la cour pontificale devrait se soucier de juger avec équité⁴⁷⁷, c'est l'orgueil et la malice qui inspirent les cœurs⁴⁷⁸.

L'Anonyme fait maintenant appel à un autre argument fort du système de défense des féodaux occitans dépossédés par la croisade : l'avenir de leurs fils. Car même si Raimond VI était condamné, ce qu'il n'est pas, il n'y a aucune raison que son fils, le futur Raimond VII, le soit lui aussi alors qu'il est innocent. Si le poids des excommunications passées pèse sur le père, si bien que la suspicion puisse justifier le plaidoyer des légats en faveur de Simon de Montfort, le fils, lui, en est exempt⁴⁷⁹. L'auteur fait ainsi intervenir une référence biblique, à tort attribuée à Jésus, selon laquelle le fils ne doit pas être condamné pour les péchés de son père⁴⁸⁰. Le Christ semble inviter à respecter le droit du jeune comte et aucun prélat ne peut

⁴⁷⁶ Voir CCA, laisse 150, v. 2.

⁴⁷⁷ Innocent III reprend à son compte le discours qui sous-tend les revendications des princes méridionaux.

⁴⁷⁸ Voir, CCA, laisse 149, v. 36-39.

⁴⁷⁹ CCA, laisse 149, v. 40-46 : « E si l' coms dampnatz era, aiso qu'el pas non es, / Sos filhs perque perdra la terra ni l'eres ? / E ja ditz Jhesus Crist, que reis e senher es, / Que pel pecat del paire le filhs non es mespres ; / E si el o autreja, diirem nos que si es ; / E no i a cardenal ni prelat tan plaides, / S'aquesta razo dampna, qu'el non sia mespres. » Nous traduisons : « Et si le comte était condamné, ce qu'il n'est pas, pourquoi son fils perdrait-il la terre et l'héritage ? Jésus-Christ, qui est roi et seigneur, a dit que pour le péché du père le fils ne devait pas être tenu coupable ; Et puisque c'est Lui qui le dit, nous dirons qu'il en va ainsi. Et, il n'y a de cardinal ou de prélat querelleur, qui ne soit retenu coupable s'il condamne ce raisonnement. » On remarquera la dénonciation des prélats « plaides », en somme des beaux parleurs agressifs. Ce sentiment d'opposition entre les deux partis, l'un innocent, l'autre coupable, se joue habilement avec la reprise de *mespres*.

⁴⁸⁰ Il s'agit d'une référence à Ezéchiel 18, 20 : « Celui qui pêche c'est lui qui mourra ; le fils ne portera pas la faute du père ni le père la faute du fils ; la justice du juste sera sur lui et la méchanceté du méchant sera sur lui. » *La Bible* (1987, p. 1071). Cette référence au livre d'Ezéchiel avait été incluse dans l'épître de la messe du premier vendredi du Carême.

aller contre ce qu'il édicte. Ce constat d'Innocent III est à mettre directement en relation avec la tirade finale des prélats qui invitent le pape à ne pas se laisser impressionner par l'argumentation juridique des défenseurs des comtes, à ne pas craindre la justice divine et à offrir la terre à Simon de Montfort :

De totas partz li dizon : Senher, no temiatz ges ;
Anen lo paire e-l filhs lai on promes lor es,
E al comte Simo assigna lo paes,
E qu'el tenga la terra⁴⁸¹ .

On notera le paradoxe : si le pape ne doit pas se soucier de la justice divine, il est invité à être confiant dans le destin que Dieu réserve aux comtes de Toulouse père et fils. On aura remarqué que l'auteur insiste encore à travers le personnage du pape sur l'innocence de Raimondet. Rien ne justifie de le réduire à perdre sa terre et ses revenus en le condamnant à l'errance⁴⁸². Cela préfigure les arguments que l'archevêque d'« Obezin » emploie à la laisse suivante, en disant que condamner Raimondet au *faidiment* et à la mendicité, c'est atteindre le paroxysme de l'anti-courtoisie : « Doncs er lo mortz Paratges e Merces no val gaire »⁴⁸³. C'est détruire les valeurs d'une civilisation dont le pape est censé être garant⁴⁸⁴.

La terre est attribuée à Simon de Montfort, mais l'Anonyme préfigure les capacités du comte de Toulouse à se soulever et à reconquérir ses territoires, comme ce sera le cas après le concile. On peut d'ailleurs penser que donner une légitimité à cette entreprise de reconquête est l'objectif principal de l'auteur lorsqu'il met en scène le concile de Latran : l'innocence des comtes est acquise dès les premiers vers de la laisse 132.

Ainsi, puisque la terre échoit à Simon, celui-ci devra s'attacher à la détenir, car le pape s'opposerait à la prédication pour une guerre de reconquête féodale, étant donné qu'elle ne serait pas justifiée par l'hérésie⁴⁸⁵.

L'intervention de l'archevêque anglais d'« Obezin » rappellera à l'assemblée conciliaire que le jeune comte dépossédé à tort de l'héritage paternel⁴⁸⁶ ne doit pas être privé du douaire de sa mère⁴⁸⁷ que l'Église a confirmé et dont elle est garante⁴⁸⁸. Avec l'entrée en scène du prélat anglais s'ouvre la discussion sur le cas de Raimondet, laquelle laisse entrevoir ses droits, leurs limites mais aussi leur potentiel.

⁴⁸¹ CCA, laisse 149, v. 66-69 : « De toutes parts, on dit au Pape : 'Sire, ne vous laissez pas intimider ; que le père et le fils aillent là où les appelle leur destin ; adjugez le pays au comte Simon, qu'il possède la terre !' ».

⁴⁸² CCA, laisse 149, v. 54-65.

⁴⁸³ CCA, laisse 150, v. 20 : « Ce sera donc là le trépas de Noblesse et la faillite de Miséricorde ».

⁴⁸⁴ CCA, laisse 151, v. 35-36.

⁴⁸⁵ CCA, laisse 150, v. 1-4.

⁴⁸⁶ CCA, laisse 150, v. 11.

⁴⁸⁷ CCA, laisse 150, v. 12.

⁴⁸⁸ CCA, laisse 150, v. 13-16.

§ VI – Un espoir pour Raimondet

Ainsi, l'Église offrirait la possibilité au jeune Raimond de conserver un patrimoine qui lui permette de vivre selon la dignité de son rang, car, dans le cas contraire, « Ira donc per lo mon perilhatz co mal laire »⁴⁸⁹. Il est intéressant de noter que la construction des vers 16 et 17 de cette laisse 150 oppose strictement *dampnatz*, *perduz* et *pecaire* avec *legismes*, *gentils* et *de bon aire* : « L'efans non es dampnatz ni perduz ni pecaire / E car es filhs legismes, gentils e de bon aire »⁴⁹⁰. Ainsi donc, selon la rhétorique de l'Anonyme, le lignage du futur Raimond VII et à travers lui, des grands féodaux occitans, les place à l'abri des accusations de tromperie envers l'Église, à Latran comme quinze ans plus tard.

Le pape convient du fait que le jeune Raimond ne doit pas subir le sort inique d'un déshérité et lui adjuge le Venaissin et la partie de ses domaines qui avait été sous la domination de l'Empereur⁴⁹¹. On peut penser que, lorsque l'Anonyme mentionne cette restitution provençale, son calcul est double : il rappelle ainsi la filiation du prince et l'ancrage des Raimondins en Provence, mais surtout il annonce au public que la future campagne de reconquête qui débute par la Provence est parfaitement légale et légitime.

Laurent Macé a montré combien les comtes de Toulouse se sont ingénies, par le biais d'une adroite politique matrimoniale, à s'allier avec les grandes familles royales d'Europe afin de faire de leur lignage un outil de leur légitimité dynastique. Ainsi Raimond VI et VII sont fils de « reines »⁴⁹² et ont tous deux épousé des sœurs du roi d'Aragon Pere II, « reines » elles aussi.

Notons que l'Anonyme dote Innocent III d'une dimension prophétique intéressante. En effet, le pape va par deux fois dans la laisse 150 évoquer la possibilité pour le jeune Raimond de récupérer les domaines dont il a été privé par sa décision. Une première fois, il s'agit pour lui de reconquérir Toulouse, Agen et Beaucaire, avec l'aide de Dieu et dans l'obéissance à l'Église⁴⁹³. Toulouse et Beaucaire sont les deux enjeux majeurs de la reconquête telle que l'Anonyme la définit ; la place d'Agen entre les deux villes se justifie car l'Agenais est une région importante pour les comtes de Toulouse⁴⁹⁴. Plusieurs campagnes de

⁴⁸⁹ CCA, laisse 150, v. 19 : « Ira-t-il donc par le monde à l'aventure, comme un mauvais larron ? ».

⁴⁹⁰ CCA, laisse 150, v. 16-17 : « L'enfant n'aura pas le sort d'un coupable, d'un misérable pécheur. Lui qui est fils légitime, courtois et de bonne race ». Le second hémistiche du vers 18 ajoute « E del milhor linatge ».

⁴⁹¹ À savoir les domaines que le comte de Toulouse possédait sur la rive gauche du Rhône, qui constituaient son marquisat de Provence et relevaient de l'Empereur en tant que partie de l'ancien royaume d'Arles ou de Provence.

⁴⁹² Macé (2000, p. 59 et 61).

⁴⁹³ CCA, laisse 150, v. 22-26

⁴⁹⁴ C'est une zone de frontière avec le duché d'Aquitaine.

prédications anti-hérétiques s’y étaient déroulées sous l’autorité de l’abbé Arnaud Amaury de Cîteaux. Cette région est aussi le théâtre de violents affrontements avec les troupes de Simon de Montfort. L’abbé de Bewley⁴⁹⁵, ambassadeur du roi d’Angleterre au concile, invite le pape à suivre l’exemple du roi Darius en faisant preuve de miséricorde envers le jeune Raimond⁴⁹⁶. La réponse du pape à l’abbé reprend le thème de son incapacité à agir en faveur du jeune comte de Toulouse malgré sa bonne volonté⁴⁹⁷ :

[...] eu no i posc al res faire :
Cascus dels meus prelatz es contra me dictaire,
Per qu’ieu dins e·mon cor soi cubertz e celaire
Que·l sieu nebot no trop amic ni amparaire⁴⁹⁸.

L’Anonyme a cerné là le problème fondamental des Raimondins : malgré leurs liens familiaux, les rois leurs parents sont au fond bien plus préoccupés par la possibilité de s’approprier leurs patrimoines que par le souci de les protéger de la rapacité du clergé et de ses alliés. Ces « amic » et « amparaire » ne sont pas à chercher uniquement dans l’assemblée conciliaire, mais dans toute la Chrétienté. Ce qui manque aux Raimondins, ce sont les amis et protecteurs capables de s’engager pour eux. L’auteur ne semble pas douter qu’en cas d’union la victoire serait inéluctable. On a vu que le protectorat royal de Pere II avait conduit à un fiasco et qu’il s’était déroulé au prix d’un transfert de suzeraineté de la France vers l’Aragon. Il semble donc raisonnable de penser que les premiers visés par cette intervention sont les populations méridionales concernées par la croisade, auxquelles notre auteur entend suggérer que le pape a dit que seule une large union derrière Raimondet permettrait une victoire des Méridionaux dépossédés par la croisade⁴⁹⁹.

Le pape entretient auprès de l’abbé et du public de la *Chanson* par la même occasion, l’espoir que des jours meilleurs sont possibles pour le jeune Raimondet et le parti méridional qu’il va incarner par la suite :

Mas eu ai mantas vetz auzit dir e retraire :
Hom joves ab bon cor, can sab dar ni mal traire
Ni es be afortitz, recobra son repaire.
E si l’efans es pros, ben sabra que deu faire ;
Car ja non l’amara lo coms de Montfort gaire,

⁴⁹⁵ Hugues, second abbé du monastère cistercien de Bewley ou Beaulieu (« Bel Loc »), fondé en 1204 par le roi Jean sans Terre.

⁴⁹⁶ CCA, laisse 150, v. 27-32.

⁴⁹⁷ Voir laisse 149, v. 34-35 ; 150, v. 2.

⁴⁹⁸ CCA, laisse 150, v. 33 b-36. CCA, laisse 150, v. 33 b-36 : « je n’y puis rien faire de plus : chacun de mes prélats opine contre moi ; aussi mes sentiments je les refoule et cache dans mon cœur, puisque son neveu ne trouve ici ami ni défenseur ».

⁴⁹⁹ Le procédé est certes un peu grossier, mais l’utilisation du personnage du pape dans la *Chanson* se fonde sur son autorité morale, certainement nécessaire pour convaincre une partie du public. Voir la partie de ce travail relative au personnage du pape.

Ni no·l te per filh ni el lui per son paire⁵⁰⁰.

Cette tirade est dotée à la fois d'une dimension programmatique et d'une dimension prophétique. Elle préfigure la reconquête de ses terres entamée par Raimond le jeune, immédiatement après son départ de Latran, quand le pape lui aura personnellement adressé le même discours. On notera qu'Innocent III parle de retrouver la pleine possession de son « repaire »⁵⁰¹, et que toute la question de la reconquête de Toulouse sera d'être un comte « repairat »⁵⁰².

Ces propos d'Innocent III sur la mésentente perpétuelle entre Simon et Raimondet s'articulent avec le mouvement de rébellion qui fera suite à la mort de Simon de Montfort, évoquée immédiatement après avec la même dimension prophétique⁵⁰³.

La prédiction relative à la mort de Simon de Montfort, déjà annoncée à la laisse 142, semble placée à la fois sous le signe du christianisme et de la tradition profane par les détails sur les conditions du décès du chef croisé, tué d'une pierre en pleine tête.

Le discours du pape impliquerait que ce soit lui qui rappelle la prophétie de Merlin, cependant elle semble être du narrateur. Nous pensons que l'Anonyme entretient sciemment le doute du public sur la personne qui prononce cette sentence, le pape ou l'auteur lui-même qui se ferait ainsi la voie de l'oracle. Cependant, lorsque la prophétie est reprise au début de la laisse 151, elle a acquis une autonomie propre : il s'agit tout à la fois d'un verdict et d'une exhortation adressée au Ciel contre le pécheur⁵⁰⁴.

§ VII – Sentence du concile et perspectives d'avenir

La sentence définitive une fois prononcée, le comte de Foix devrait recouvrer à terme son château comtal, mais Raimond de Toulouse restera *a priori* privé de ses territoires.

⁵⁰⁰ CCA, laisse 150, v. 37-42: « Mais j'ai souvent ouï-dire et raconter qu'un homme jeune doué de courage, quand il sait être généreux et supporter la souffrance et qu'il a assez d'énergie, recouvre la demeure de ses ancêtres. Si cet enfant est valeureux, il saura bien ce qu'il doit faire, car, certes, le comte de Montfort ne l'aimera guère et ne le tiendra pas pour son fils, ni lui ne le tiendra pour son père ».

⁵⁰¹ Soit, sa demeure.

⁵⁰² *Repairat*, c'est-à-dire « revenu en sa demeure, son lieu d'origine ».

⁵⁰³ CCA, laisse 150, v. 43-46 : « Car be o vit Merlis, que fos bos devinaire, / Qu'encar vindra la peira e cel que la sap traire / Si que per totas partz auziretz dir e braire : / Sobre pecador caia ! ». « Aussi Merlin, qui fut bon devin, a-t-il bien prévu qu'ensuite viendra la pierre, et celui qui sait la lancer, tandis que de tous côtés vous entendrez dire et crier : 'Qu'elle tombe sur le pécheur !' ».

⁵⁰⁴ CCA, laisse 151, v. 1-2 : « Sobre pecador caiha ! e Dieus aquel ne gar / Que deu tenir la terra e l'autre desamparar ». « Qu'elle tombe sur le pécheur ! Et que Dieu protège le légitime possesseur de la terre et qu'il abandonne l'autre ! ».

Comme lors de l'ouverture du récit du concile, le comte de Foix accompagne celui de Toulouse devant le pape⁵⁰⁵ afin de prendre congé de lui. S'ouvre alors un véritable réquisitoire contre l'Église et ses prélats : Raimond VI souligne la confiance qu'il avait accordée à la sainte institution à travers la personne du souverain pontife, laquelle est la cause manifeste de tous ses malheurs, pour aboutir en fin de compte à sa dépossession.

Bien que la faute principale incombe au concile, le pape est personnellement accusé de porter la responsabilité du *faidiment* de Raimond VI dans la mesure où il n'a pas su imposer sa décision aux prélats. Innocent s'est manifestement laissé dépasser par l'ampleur prise par la croisade qu'il avait appelée de ses vœux. Cette mise au point sur la responsabilité du pape nous appelle à être prudente quant au personnage d'Innocent III que dessine l'Anonyme. Nous l'avons dit, et l'examinerons plus en détail par la suite, le pape prend ses distances avec l'opinion de ses légats et ne tombe pas sous le coup de la même condamnation de la part de l'Anonyme. Cependant, celui-ci ne le dédouane pas de toute responsabilité. L'auteur est d'une certaine façon peut-être plus sévère envers le pape qu'envers les prélats de l'Église qui sont condamnés une bonne fois pour toutes, sans possibilité d'amender leur conduite. Parce qu'il est vicaire du Christ sur Terre et que Dieu l'aime, le pape aurait dû être à la hauteur de ses responsabilités et s'attacher à se souvenir de *Dieu et Paratge* comme le lui rappelle le comte de Toulouse. La situation du souverain pontife est plus grave et plus dangereuse en matière de Salut notamment parce qu'il est comptable devant Dieu des malheurs que pourraient subir les hommes dont il a la charge spirituelle.

On retrouve dans le texte ci-dessous les différents points de la défense contre sa dépossession que l'Anonyme prête au comte de Toulouse :

- celui-ci est spolié de ses territoires alors qu'il n'est coupable de rien qui justifie pareille sanction ;
- alors qu'il s'est placé sous l'autorité du pape et avait confiance en sa justice, il se trouve injustement dépossédé ;
- il est réduit à la condition de *faidit* ce qui est une incohérence du point de vue de la civilisation courtoise, puisqu'il est contraint à la mendicité alors qu'il devrait, par sa naissance, prodiguer ses libéralités à autrui.

Senher dreitz apostolis, cui Dieus ama e ten car,
Bem fas grans maravilhas cals boca pot parlar
Que nulhs hom me degues per dreit dezeretar ;

⁵⁰⁵ Les qualités d'orateur du comte de Foix devaient être remarquables. Voir CCA, laisse 143, v. 40-41 ; 144, v. 1 ; 151, v. 8.

Qu'ieu non ai tort ni colpa per quem deias dampnar.
 En ton poder me mezi per ma terra cobrar :
 Er son intratz en l'onda on no posc aribar,
 Qu'ieu no sai on me vire, o per terra o per mar.
 E anc mais no fo vist ni auzit del meu par
 Que m'avinhes per setgle querir ni mendigar.
 Aras pot totz le mons a dreit meravilhar
 Car lo coms de Toloza es datz a perilhar,
 Qu'ieu no ai borc ni vila on posca repairar.
 Cant te rendei Tolosa, cugei merce trobar ;
 E si ieu la tengues no m'avengra a clamar :
 E car l'a tei renduda e no la-t vulh vedar,
 Soi vengutz al perill e al teu mercejar !
 Anc no cugei vezer ni-m degra albirar
 Qu'ieu ab la santa Glieiza pogues tant mescabar !
 Lo teus ditz e-l meus sens m'a fait tant folejar
 C'ara no sai on m'an ni on posca tornar.
 Ben dei aver gran ira, can m'ave a pessar
 Que d'autrui m'er a penre ez ieu solia dar !
 E l'efans, que no sab ni falhir ni pecar,
 Mandas sa terra toldre e lo vols decassar !
 E tu, que deus Paratge e Merce guovernar,
 Membre-t Dieus e Paratges e no-laiches pecar ,
 Car tua n'er la colpa, s'ieu non ai on estar !⁵⁰⁶

Outre le fait qu'il nous semble être une forme de l'envoi que l'on trouve dans la poésie des troubadours, l'originalité principale de ce passage est que le comte prend acte du désaccord profond et confirmé qu'il y a désormais entre l'Église et lui. Alors qu'auparavant il ne pouvait se plaindre que des croisés et de la tolérance de certains membres du clergé envers les agissements de Simon de Montfort et de ses troupes, le comte de Toulouse peut maintenant s'opposer à une décision de l'Église tangible et explicite. L'Église est ici l'institution ecclésiastique comme réalisation humaine, incluant tout son personnel ecclésiastique, mais aussi la croisade et les croisés comme on le trouve exprimé à la laisse 212⁵⁰⁷.

⁵⁰⁶ CCA, laisse 151, v. 11-37: « Sire Pape légitime, aimé et chéri de Dieu, je suis grandement stupéfait qu'il y ait une bouche pour dire que quelqu'un me doive légalement dépouiller de mon patrimoine, moi qui suis indemne de tort et de faute pour quoi tu aurais à me condamner. Je me mis en ton pouvoir, afin de rentrer en possession de ma terre et maintenant me voici au milieu de l'onde, sans pouvoir aborder nulle part et ne sachant de quel côté me tourner, ou par terre ou par mer. Jamais, il me semble, on n'avait prévu ni entendu dire qu'il m'arriverait d'aller par le monde quêter et mendier. Maintenant chacun peut à bon droit s'étonner parce que le comte de Toulouse est exposé aux pires hasards, puisque je n'ai plus ni bourg ni ville où je puisse rentrer. Lorsque je te livrai Toulouse, je crus obtenir miséricorde ; si cette ville je la possédais, il ne m'arriverait pas d'élever une plainte ; mais parce que je te l'ai remise et ne te l'ai pas refusée, je suis réduit à la misère et à implorer ta merci ! Je n'aurais jamais cru ni ne devais supposer qu'avec la sainte Église je pourrais être autant déçu ! Tes paroles et ma confiance m'ont fait commettre une folie telle que maintenant je ne sais de quel côté aller ni me tourner. J'ai bien sujet de me désoler quand je viens à penser qu'il me faudra recevoir de la main d'autrui, moi qui étais habitué à donner. Et mon fils, qui ignore ce qu'est faute ou péché, tu ordonnes que sa terre lui soit enlevée et tu consens à le déposséder ! Toi qui dois être le guide de Parage et Miséricorde, qu'il te souvienne de Dieu et de Parage ; ne me laisse pas succomber, car c'est sur toi qu'en retombera la faute si je n'ai pas où demeurer ! ».

⁵⁰⁷ Voir *infra*, laisse 212, v. 54-55. L'auteur joue sur la polysémie de *Glieiza*, « Église » et « Croisade », pour souligner le lien intrinsèque entre les deux institutions. Voir CCA, laisse 212, v. 54-55 et v. 56.

Si l'on distingue, dans ce passage, comme ailleurs dans l'œuvre anonyme, une ligne de fracture entre le Pape et l'Église romaine qu'il dirige, et donc, une différence de traitement entre Innocent III et l'Église en tant qu'institution humaine, le pape demeure clairement accusé d'avoir trompé le comte de Toulouse. Par ses paroles, il est parvenu à ce que le comte lui fasse confiance pour la résolution du conflit qui l'opposait à Simon de Montfort, et l'a par conséquent conduit à se comporter de façon inconsciente car Raimond a cru pouvoir s'en remettre à sa justice pour réparer les torts subis par lui-même et l'ensemble des Méridionaux concernés.

Avec cette tirade du comte de Toulouse, la solution diplomatique cesse d'être envisagée comme une issue possible du conflit. S'ouvre alors la perspective militaire d'une reconquête, telle que Raimond la confiera à son fils.

La réponse du pape⁵⁰⁸ insiste sur le fait que Raimond VI doit garder confiance dans la justice papale, celle-ci étant toutefois limitée par l'incapacité du souverain pontife à gouverner selon son opinion propre qu'il ne peut imposer aux prélats, mais surtout à garder espoir en Dieu⁵⁰⁹. On identifie ainsi le glissement significatif qui se produit dans l'argumentation de l'Anonyme : venus à Rome chercher justice auprès du pape, les comtes de Toulouse et, à travers eux, la résistance méridionale, sont invités à placer leurs espoirs en Dieu et à s'en remettre à sa justice, laquelle est supérieure et indépendante de celle du pape.

Ce passage, d'un grand intérêt, représente le fondement de l'argumentation de l'Anonyme : placer sa confiance en Dieu, dont la volonté et la justice dépassent celles de l'Église et de son pape. La construction anaphorique du passage permet cette insistance et crée une impression de lien de cause à effet remarquablement efficace. Faire de ce discours un message du pape lui-même est tout à fait pertinent : c'est le souverain pontife qui invite le parti méridional à court-circuiter l'Église et ses prélats pour s'en remettre à Dieu. En somme, il semble que tout l'argumentaire déployé par l'Anonyme à Rome pour justifier la future reconquête de leurs terres par les comtes de Toulouse trouve ici sa justification dotée du sceau papal : « Que si tu as bon dreit Dieus t'ajut e t'ampar »⁵¹⁰. On verra que Dieu aide les Méridionaux ; c'est donc qu'ils ont bon droit.

⁵⁰⁸ CCA, laisse 151, v. 40-58.

⁵⁰⁹ La construction anaphorique sur le modèle « Se [tu es dans le malheur] Dieus... [peut y remédier] », vers 44-48, insiste sur la nécessité pour le comte de s'en remettre à Dieu. Ces conseils prodigués par Innocent III à Raimond VI seront complétés par ceux qu'il adresse à son fils à la laisse 152.

⁵¹⁰ CCA, laisse 151, v. 56 : « Que si tu as bon droit Dieu va venir à ton secours et te protéger ».

La fin de l'entrevue du pape avec le comte de Toulouse voit la bénédiction du comte par le souverain pontife. Raimond VI a remis son sort et celui de son fils entre les mains du pape, en prévision de l'entretien du pontife avec Raimondet, avec, peut-être, l'espoir d'un jugement postérieur plus favorable.

À cette occasion il nous semble nécessaire de rappeler qu'Innocent III ne survivra que peu de temps à ce concile qui lui tenait tellement à cœur. Peut-être y a-t-il dans le discours de l'Anonyme la volonté de se réclamer de l'assentiment de l'« ancien pape » à la reconquête méridionale ?

La toute fin de la laisse expose les conditions de la séparation du comte de Toulouse d'avec son fils et insiste sur les liens d'amour qui unissent la famille comtale toulousaine⁵¹¹. Il semble, en effet, que Raimond VI ait eu une affection particulière pour ce fils en qui il plaçait tous ses espoirs⁵¹². Le comte de Toulouse qui quitte Rome est un personnage on ne peut plus catholique : après avoir été reconnu comme tel par le pape qui n'a pas hésité à clamer son opinion haut et fort, il remet son sort entre ses mains et s'empresse d'aller célébrer Noël à Viterbe en compagnie du comte de Foix⁵¹³, pour enfin se jeter aux pieds de saint Marc à Venise⁵¹⁴.

§ VIII – Raimondet et l'élan de reconquête patrimoniale

Raimondet entre alors en scène : il attend d'être reçu par le pape afin d'être fixé sur son sort. Après le transfert des terres conquises à Simon de Montfort, les prélats se sont transformés en « enemics »⁵¹⁵ du jeune comte qui, pourtant, ne laisse rien paraître de la rage qu'ils lui inspirent, tant il est sage⁵¹⁶. Après avoir patienté quarante jours⁵¹⁷, ses conseillers, Guilhem Porcellet et Peire Ramon de Rabastens, l'invitent à se rendre auprès du pontife afin de prendre connaissance de sa décision le concernant. « Bel m'es »⁵¹⁸, la réponse du jeune

⁵¹¹ CCA, laisse 151, v. 64-65. Thème repris par la suite lors des retrouvailles entre ces deux parents : laisse 152, v. 66-71.

⁵¹² Macé (2000, p. 68-70).

⁵¹³ CCA, laisse 151, v. 66-69.

⁵¹⁴ CCA, laisse 151, v. 70-71.

⁵¹⁵ CCA, laisse 152, v. 3.

⁵¹⁶ CCA, laisse 152, v. 1-4.

⁵¹⁷ Notons le parallèle évident entre les quarante jours de Raimondet à Rome et la quarantaine que les croisés doivent effectuer afin d'obtenir l'indulgence ; ainsi, bien sûr qu'avec le séjour de Jésus dans le désert (Mt 4, 1-11, Mc 1, 12-13 et Lc 4, 1-13).

⁵¹⁸ CCA, laisse 152, v. 14 a.

comte est le reflet de sa courtoisie⁵¹⁹, héritée de son prestigieux lignage. Une fois encore, l'Anonyme oppose des « enemies » du jeune comte qui ont honteusement travaillé à sa dépossession⁵²⁰, au mépris donc de toutes les valeurs traditionnelles de la société méridionale telles qu'il les identifie, et un jeune seigneur courtois et respectueux de l'autorité papale.

La sympathie d'Innocent III envers le jeune comte se note à travers ses soupirs. Chaque fois que le pape pose ses yeux sur le jeune comte au cours du concile, il soupire : « L'Apostolis regarda l'enfant e sas faisos / [...] qu'en sospira e-n plora de sos olhs ambedos »⁵²¹, « Cant lo vit l'Apostolis, ab semblant de sospir »⁵²² et « L'Apostolis l'esgarda e gite un sospir »⁵²³. Le soupir, image hautement expressive, est un thème fortement illustré dans la littérature médiévale occitane⁵²⁴ ; le soupir exprime la plainte, la tristesse, l'angoisse, l'abattement et l'amour : ainsi les Raimond de Toulouse père et fils soupirent au moment de se séparer⁵²⁵.

Le jeune comte expose au pape une pensée à la fois sage et résignée. Il se place sous sa garde, étant donné qu'il est son père en Christ et qu'il doit veiller sur lui afin de lui montrer la voie du salut : « E car tu iest mos paire e cel que-m deus noirir / Vulh que-m mostres la via on no posca perir »⁵²⁶. L'emploi d'un lexique appartenant au champ sémantique de la famille et des soins apportés à l'enfant par un parent renforce le lien personnel entre Innocent III et le jeune Raimond⁵²⁷, tout en établissant un parallèle avec l'affection réelle qui lie le comte de Toulouse à son fils. Ce procédé permet aussi de resserrer plus étroitement encore les liens entre Raimond VI, le pape et Raimondet, dans la mesure où Raimond VI veille sur la sécurité physique de l'enfant⁵²⁸ et le pape sur son accès au salut chrétien. De plus, tous deux ont le

⁵¹⁹ Cette expression, que l'on trouve tant dans les *cançons* que les *sirventés*, fait en effet écho aux poésies des troubadours qui constituent une part importante de la civilisation que l'Anonyme identifie comme celle que les comtes de Toulouse et leurs alliés défendent. Sur la réalité de cet entourage troubadouresque des comtes de Toulouse, voir Macé (2000, p. 138-146).

⁵²⁰ Ces ennemis du jeune comte Raimond allaient ainsi à l'encontre de la volonté du pape et bien que celui-ci ait dû se ranger à leur avis, ils n'en restent pas moins rebelles, en quelque sorte, envers celui qui a pour mission de mener la chrétienté à bonne fin.

⁵²¹ CCA, laisse 143, v. 20 ; 24 : « Le Pape considère le jeune homme et son maintien [...] qu'il soupire et que des larmes coulent de ses deux yeux ».

⁵²² CCA, laisse 152, v. 15 : « En le voyant, le Pape, d'un air affligé ».

⁵²³ CCA, laisse 152, v. 60 : « Le Pape le considère et pousse un soupir ».

⁵²⁴ Une interrogation de la COM 2, sous les entrées correspondantes au thème du soupir, permettra au lecteur de visualiser les très nombreux emplois de cette image, notamment dans la lyrique.

⁵²⁵ CCA, laisse 151, v. 64.

⁵²⁶ CCA, laisse 152, v. 22-23 : « Et comme tu es mon père, celui qui doit m'instruire, je te prie de me montrer le chemin de mon salut ».

⁵²⁷ Cela permet aussi de réaffirmer sa catholicité, qu'il est toujours bon de rappeler, même si elle n'a pour le moment pas été mise en question.

⁵²⁸ CCA, laisse 123, v. 7-10 ; Raimond VI va chercher à Bordeaux (été 1212) son fils capturé par Savari III de Mauléon, sénéchal de Poitou pour le roi d'Angleterre, afin d'obtenir le paiement de son intervention au siège de

souci de son avenir dynastique : son père lorsqu'il confirme la règle agnatique de la primogéniture masculine dans la famille comtale toulousaine⁵²⁹ et plaide sa cause à Rome et le pape lorsqu'il lui assure le douaire de sa mère, avec la possibilité d'une plus large dotation à l'avenir. Ce registre de la famille, du lien de parenté et de l'affection est exploité de différentes manières dans l'œuvre et particulièrement en ce qui concerne les comtes de Toulouse. Il en va de même de leurs liens avec leurs territoires, les populations, leur entourage proche etc.

Nous pensons que l'Anonyme s'attache à faire exister dans son œuvre une sorte d'utopie chevaleresque et courtoise d'attachement dans l'amour, plus *agapè* qu'*éros*. Et ce, dans un XIII^e siècle occitan qui est celui du paradoxe d'une civilisation qui, menacée par la croisade, parce qu'elle apporte des bouleversements fondamentaux, donne lieu à des œuvres littéraires d'une qualité et d'un raffinement rares⁵³⁰.

On peut constater ces bouleversements sur le plan des structures féodales et lignagères, et par un durcissement théologique significatif, contemporain de la nécessité pour l'Église de lutter contre les mouvements de dissidence chrétienne. L'inquisition et la création de l'université de Toulouse contribueront à diffuser des concepts théologiques et volontés politiques qui ne laisseront plus à la lyrique que le chant de la Vierge, et étoufferont peu à peu l'image de la femme désirable et la possibilité de la contestation politique qui constituent l'âme de la poésie des troubadours⁵³¹.

Contrairement à Guilhem de Tudela, l'Anonyme ne se récrie pas devant la disparition de *Largueza*, et pour cause : non seulement il a déjà un mécène généreux, mais, de plus, il serait maladroit de réclamer des subsides à quiconque, surtout au Raimondin, lorsqu'on essaie de persuader son public que la civilisation médiévale occitane est, pour les Méridionaux, préférable à toute autre, particulièrement à celle du Nord. De plus, si le comte de Foix offre par cette chanson un gage de sa fidélité au Raimondin, il est impensable que le poète réclame

Carcassonne (septembre -octobre 1211). Par ailleurs, Macé (2000, p. 68) souligne que le comte de Toulouse garde son fils à l'abri des champs de batailles, soucieux de préserver son héritier.

⁵²⁹ Voir Macé (2000, p. 69-70). Le comte Raimond VI associe son fils à l'exercice du pouvoir en 1205, dans la perspective du mariage avec la sœur de Pere II, puis en 1208, face à la menace de Baudoin, frère du comte qui s'intitulait comte de Toulouse en contradiction avec la tradition d'une famille à laquelle il est somme toute étranger. Par ailleurs il l'émancipe le 1^{er} février 1211, juste avant son mariage avec Sancha d'Aragon. Macé note que l'exercice réel du pouvoir commence pour le jeune comte avec l'épisode de Beaucaire.

⁵³⁰ Ghil (1989, p. 29-34) a parlé à ce propos d'une « floraison » de la littérature médiévale occitane dans la première moitié du XIII^e siècle.

⁵³¹ On se souviendra des poèmes des vainqueurs des Jeux Floraux, et de la nécessité ressentie par les témoins interrogés par l'inquisition de confesser leur connaissance de *sirventés* anticléricaux.

au seigneur de son mécène : son œuvre est un don. On peut penser que la fidélité du poète à son mécène représenterait celle du comte de Foix à celui de Toulouse.

Néanmoins, l'Anonyme s'attache à défendre la civilisation de *Paratge* et *Pretz* comprise comme un système à la cohérence globale dont le jeune comte personnifie les valeurs et les aspirations au cours de son entrevue avec Innocent III et, plus tard, lors de sa chevauchée vers Avignon. À Rome, en effet, le jeune comte affirme son droit et sa volonté de donner et non de recevoir, ainsi que son désir de combattre à mort Simon de Montfort avec lequel il ne saurait tolérer le partage de son héritage. Sur le chemin d'Avignon, il débattrà avec Gui de Cavaillon de telle manière qu'il incarnera *Pretz* et *Paratges*, puisqu'il *fe que cortés* en parlant *de las armas e d'amors e dels dos*⁵³².

Le pape ordonne au jeune comte de respecter la paix de Dieu instituée par l'Église, ce qui semble tout à fait en accord avec ce que l'on peut attendre du souverain pontife. Cependant le passage final, qui peut sembler *a priori* contradictoire avec ce que ce Pape vient d'énoncer, va servir à justifier la reconquête :

Pero qui·t dezereta ni·t vol dezenantir,
Be·t sapias defendre e ton dreit retenir⁵³³.

L'auteur affirme ainsi que la reconquête se déroulera dans les limites autorisées et garanties par la bénédiction que le pape va accorder au jeune comte à la fin de leur entrevue. Il s'agira selon le discours de l'Anonyme de s'opposer à la dépossession tout en respectant la paix de Dieu et donc en évitant d'offenser l'Église. Le raisonnement nous semble particulièrement astucieux, car ainsi, si une frange de l'Église se dresse contre la reconquête, ce qui sera bien évidemment le cas, ce sera contre la volonté du pape et pour servir ses propres intérêts. L'Anonyme prend les devants et jalonne son texte de références à des autorités juridiques de trois ordres : le pape, les juristes laïques, et Dieu⁵³⁴ afin de réduire à néant toute argumentation qui s'opposerait à la reconquête. Le procédé est manifeste dans la mesure où, chaque fois que la parole est au parti toulousain, le discours, quel qu'il soit, se réclame d'une de ces autorités. Lorsque les croisés sont sur le devant de la scène, leur autorité est abaissée par la méchanceté et la rouerie de personnages tels que Simon de Montfort et l'évêque Foulque, ou encore par l'abandon manifeste de leur cause par Dieu.

⁵³² CCA, laisse 154, v. 28.

⁵³³ CCA, laisse 152, v. 36-37 : « Pourtant contre quiconque voudrait te déposséder et t'abaisser, sache bien te défendre et maintenir ton droit ». La chasse à l'hérésie fait partie des différentes injonctions du pape (v. 25-35) ; malgré leur importance, celles-ci sont largement dissimulées à l'attention et la mémoire du public par la recommandation finale de ne pas se laisser déshériter.

⁵³⁴ Dieu est l'autorité suprême dont se réclame le mouvement de reconquête.

Respecter la paix de Dieu et combattre l'hérésie, cela ne signifie donc pas se laisser déshériter. Le discours du pape concerne certainement la manière dont le jeune comte devra dorénavant veiller sur les terres qu'il lui laisse : « Veneici, Argensa e Belcaire »⁵³⁵. Mais l'Anonyme utilise habilement l'ambiguïté latente pour faire en sorte que Raimondet soit reconnu comme légitime possesseur de toute terre qu'il conquerrait sur Simon. *A fortiori*, dans la mesure où Simon ne lui laissera pas Beaucaire sans combat, même si le pape avait voulu que sa bénédiction ne concerne que les terres qu'il lui avait confiées, l'Anonyme s'en sert pour faire de Beaucaire le début d'un mouvement de reconquête élargi à l'ensemble du territoire conquis par Simon de Montfort. Il n'y a pas, en effet de ce point de vue, de différence entre récupérer par les armes le douaire de sa mère, et l'héritage paternel par le même procédé. Pour le pape, Simon conserve bien l'administration des territoires qu'il a conquis sur le lignage de Toulouse ; une solution qui pourrait n'être que temporaire⁵³⁶. Mais le jeune comte ne l'entend pas de la sorte :

Ja Jhesu Crist no vulha, s'a lui platz, cossentir
 Qu'en Simos ab mi prenga honor a devezir
 Que la mortz o la terra, la fara sopartir,
 Que laüs l'aura tota tro qu'el n'es a morir⁵³⁷.

Celui qui n'était que *l'efans* au début du concile est devenu le *coms*⁵³⁸ à la fin de son entrevue avec le pape⁵³⁹. Ce jeune comte fait face à ses responsabilités comme un adulte : désormais personnification de *Joven*, il démontre qu'il est un jeune seigneur prêt à défendre par les armes l'héritage familial qu'il ne saurait souffrir de partager avec « nulhs hom de Guinsestre »⁵⁴⁰. La grande victoire du jeune comte de Toulouse qui acquiert avec ce passage son autonomie comme chef de la rébellion « légitime » est d'obtenir du pape pour son projet de reconquête une bénédiction qui se double de recommandations et de bons vœux afin qu'il parvienne à ses fins :

⁵³⁵ Ces territoires diffèrent en partie de ce que promulguait la bulle (*Layettes du trésor des chartes*, 1863, t. I, n° 1132) d'Innocent III qui rappelait la sentence du concile ; voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 79, note 1 et p. 86, note 2). Cependant, Beaucaire et l'Argence faisaient certainement partie du douaire de Jeanne d'Angleterre et devaient être dévolus au jeune comte selon ce que réclamaient pour lui les émissaires anglais de son oncle. Nous pensons que, dans la mesure où cela ne figure pas dans la bulle pontificale, l'Anonyme justifie ici la reconquête de Beaucaire qui va sonner le début des triomphes du parti toulousain.

⁵³⁶ CCA, laisse 152, v. 49-50.

⁵³⁷ CCA, laisse 152, v. 53-56 : « Que Jésus-Christ, s'il lui plaît, ne veuille pas permettre que messire Simon ait de fief à diviser avec moi ! La mort ou la terre, voilà les lots du partage : elle sera tout entière à un des deux jusqu'à ce qu'il ne lui reste plus qu'à mourir ! ».

⁵³⁸ CCA, laisse 152, v. 66.

⁵³⁹ C'est en exprimant sa volonté et ses griefs devant le souverain pontife, donc par une parole, que ce personnage sort de cet âge où, étymologiquement, on ne parle pas, pour devenir un chef, jeune mais adulte.

⁵⁴⁰ CCA, laisse 152, v. 52. On notera l'identification de l'étranger dans l'homme de « Guinsestre ». Simon de Montfort était comte de Leicester, cependant, on rencontre la même confusion entre Leicester et Winchester (*Guinsestre*) dans le texte de Guilhem de Tudela (CCA, laisse 35, v. 9).

L'Apostolis l'esgarda e gite un sospir,
E en apres lo baiza e pres l'a benezir :
« Tu garda que faras e apren que vulh dir,
Que tot cant que s'escura a obs a esclarzir.
Be-t lais Dieus Jhesu Crist comensar e fenir,
E grans bonaventura que-t posca perseguir ! »⁵⁴¹

On notera qu'il s'agit de croire en la réussite du jeune comte et de garder espoir non seulement pour l'entreprise immédiate de reconquête dont va témoigner le texte, mais aussi à long terme. On ne peut dès lors que penser aux événements de la fin de la troisième décennie du XIII^e siècle qui sont contemporains de l'écriture de notre auteur.

Cette fin de l'épisode de Latran est particulièrement habile : l'assentiment du pape et la bénédiction catholique qu'obtient le jeune comte font dorénavant de lui le véritable héros de l'entreprise de reconquête. Quelle que soit la place prise par son père et ses vassaux dans cette entreprise, le destin des Méridionaux est entre ses mains. Avec Raimondet, la révolte a trouvé un guide, et *Paratge* un âpre défenseur⁵⁴². Il est remarquable que les conseillers du prince, muets voire absents de l'entrevue, se soient effacés devant celui qui est appelé à devenir leur héros.

L'entrevue du jeune comte avec le pape représente plus qu'une simple audience : il s'agit d'un moment privilégié d'attention d'un « père » pour son « fils » qu'il cherche à guider sur le chemin du salut en lui recommandant l'espoir en Christ. Pour l'Anonyme, le salut dont il est question ici concerne d'abord l'avenir du prince en ce monde ; c'est par sa capacité à reconquérir ses terres, donc à se montrer digne du Christ, que le jeune comte gagnera son salut céleste. Cette entrevue ainsi comprise, on pourrait distinguer dans l'onction du pape, l'envoi en mission d'une nouvelle « croisade ». Ainsi, à Latran le terme de *crozada*, bien qu'historiquement incorrect, correspond idéologiquement à l'entreprise que l'Anonyme cherche à dessiner. En effet, un des fils conducteurs de l'œuvre, désormais avéré, est la possibilité d'accéder au salut en s'engageant dans une guerre favorisée par Christ contre la fausse croisade des prélats pervertis et de Simon de Montfort.

⁵⁴¹ CCA, laisse 152, v. 60-65 : « Le Pape le considère et pousse un soupir et puis il le baise et lui donne sa bénédiction : 'Veille à ce que tu feras et retiens mes paroles : tout ce qui s'obscurcit, un jour nécessairement redevient brillant. Puisse Dieu Jésus-Christ te permettre de bien commencer et de bien finir et puisses-tu rencontrer une heureuse chance !' ».

⁵⁴² La fin de la laisse 152, où il emporte l'assentiment du pape à son projet de reconquête est complétée par la chevauchée vers Salon avec Gui de Cavaillon. Par ces deux « instants narratifs », l'auteur fait de Raimondet un seigneur chevalier courtois, incarnation de *Joven* et adepte de *Largueza* ; en somme, le défenseur de *Paratge*.

Alors que c'est la première fois que le jeune comte agit comme un chef dans la *Chanson*, il réussit à remporter pour son projet de reconquête l'assentiment du plus fort pouvoir moral et, peut-être, politique de la Chrétienté. Il obtient donc dès le début de la *Chanson* une position de dirigeant. La suite de l'entreprise qui s'annonce se déroulera sous les auspices de *bonaventura*. Le jeune comte s'empresse de quitter Rome pour retrouver à Gênes son père, qui l'accueille avec joie, et ils partent ensemble pour Marseille : « E cavalgan ab joia e pissan del venir / Tro foro a Maselha »⁵⁴³. Malgré la joie certaine du père de retrouver son fils sain et sauf après un séjour à Rome qui n'était certainement pas sans danger pour la sécurité du jeune comte, il semble que ce soit avant tout le tour pris par l'entretien du fils avec le pape qui donne une atmosphère (si) joyeuse à ces retrouvailles et aux considérations sur l'avenir.

§ IX – Les acquis argumentatifs de l'épisode de Latran

Le discours de l'auteur ne laisse pas de doute quant à la responsabilité de l'institution ecclésiastique et de ses prélats dans la spoliation des seigneurs méridionaux, ni sur leurs intentions malveillantes à leur égard. De plus, on note une grande insistance sur la reconnaissance de l'orthodoxie du comte de Toulouse par le pape, ce qui va permettre de fonder la justification de la résistance à la croisade reconnue comme une guerre de conquête territoriale. Ces aspects du discours de l'Anonyme semblent clairs et facilement visibles au premier contact avec le texte. Il apparaît cependant que le génie de l'auteur se manifeste dans le traitement plus délicat de la figure du pape qu'il présente, ici comme ailleurs dans son œuvre, tantôt tenu à l'écart des condamnations sous lesquelles croulent les prélats, tantôt responsable ultime de la spoliation de Raimond VI de Toulouse, parce que trop faible. Ces deux aspects dans le traitement du personnage du souverain pontife permettent de concilier tous les opposants à la croisade qui constituent le public à qui se destine l'argumentaire de la *Chanson* : le texte s'adresse tant aux circonspects qu'aux convaincus.

En effet, les forces qui s'engagent résolument contre la croisade sont relativement minoritaires, la recherche d'un compromis avec les croisés étant plutôt la solution recherchée par les populations. À la crainte d'un conflit armé qui s'éterniserait s'ajoute la défiance d'une opposition à la volonté papale, en lien direct avec la question de la croisade comme institution

⁵⁴³ CCA, laisse 152, v. 70-71 : « Et ils chevauchèrent gaiement, pensant à l'arrivée, jusqu'à tant qu'ils furent à Marseille » (traduction modifiée).

de salut et avec celle de l'hérésie qu'elle pourchasse. Ainsi le discours de l'Anonyme rassurerait les timorés en les assurant qu'ils se conforment réellement à la volonté du pape. Ils ne mettent par leur salut en danger en s'opposant à la croisade, et deviendraient instruments de la justice divine.

Quant à ceux dont le cœur condamnerait Innocent III comme instigateur de la croisade et spoliateur de seigneurs méridionaux, l'ambivalence du traitement de la figure papale leur permet aussi de se reconnaître dans ses tergiversations et d'embrasser la cause des comtes de Toulouse. L'auteur donne des gages à chacune des opinions qui ont cours chez les Méridionaux et tente ainsi de rallier le plus grand nombre derrière les comtes de Toulouse.

En définitive, ces deux tendances du public de la *Chanson* doivent, pour l'auteur, nécessairement s'accorder sur l'argument fondamental de la résistance à la croisade qui est affirmé par le pape à la fin de son entrevue avec Raimond VI à la laisse 151. L'autorité du souverain pontife est inférieure et soumise à celle de Dieu, instance de justice ultime. Or, les constantes références à la bénédiction du Christ sur le mouvement de reconquête sont un des éléments essentiels du système propagandiste élaboré par l'Anonyme⁵⁴⁴.

SECTION II – LE RETOUR DES HÉRÉTIQUES APRÈS LATRAN : UNE IDÉE BIEN UTILE

L'évocation des hérétiques à la laisse 190, alors que le débat conciliaire semblait en avoir terminé avec l'accusation selon laquelle les comtes de Foix et de Toulouse favorisaient la dissidence, ne doit pas surprendre. Elle se comprend dans le contexte de l'établissement devant Toulouse d'un second siège afin d'empêcher le ravitaillement qui venait de Gascogne d'accéder au faubourg Saint-Cyprien⁵⁴⁵. En effet, Simon de Montfort et ses troupes sont tenus en échec par les Toulousains qui ont retrouvé « lor natural senhor »⁵⁴⁶. Alain de Roucy et Gervais de Champigny⁵⁴⁷ vont exposer, lors de la tenue du conseil du comte, les principales raisons empêchant Simon de recouvrer Toulouse et de la dominer à long terme. Simon a traité les Toulousains avec une telle cruauté qu'il n'en est pas un dont il n'ait tué un parent, de telle

⁵⁴⁴ Ce qui n'a rien d'étonnant dans le contexte d'une chanson de croisade prend néanmoins un caractère original dans la mesure où notre Anonyme chante une anti-croisade et remet totalement en question la légitimité d'une croisade qu'il estime pervertie. D'où notre hypothèse d'une contre-croisade : le parallèle entre Toulouse et Jérusalem d'un côté, et les comtes de Toulouse et le Christ de l'autre, participe à l'idée que délivrer Toulouse c'est libérer une ville livrée à la barbarie et à l'impiété.

⁵⁴⁵ Ainsi « no i intrara mas vens », *CCA*, laisse 189, v. 122.

⁵⁴⁶ *CCA*, laisse 188, v. 89.

⁵⁴⁷ Il avait été nommé châtelain du Château Narbonnais et sénéchal de Toulouse par Simon de Montfort.

sorte que ceux-ci préféreraient mourir plutôt que vivre sous sa domination⁵⁴⁸. Toulouse a donc l'énergie d'une désespérée. Par ailleurs, la population souhaite conserver son comte légitime avec lequel elle entretient une relation d'amour⁵⁴⁹, alors que Simon ne pourra jamais se fier à ceux qu'il a meurtris à vie⁵⁵⁰ : « E pos els no vos aman, non es dreitz que·ls ametz »⁵⁵¹. Mal conseillé par un clergé perversi, Simon s'est laissé aller à la brutalité si bien que Dieu, qui scrute les cœurs et les comportements, ne peut que soutenir les Toulousains qui se battent avec des cœurs fiers et dignes⁵⁵². De cette manière, Alain de Roucy désavoue Simon et reprend à son compte les motifs anticléricaux des clercs trompeurs et avides de richesses⁵⁵³, lieu commun des *sirventés* de la période. L'affaire toulousaine est donc politique et il s'agit avant tout de savoir à qui « remandra l'argens »⁵⁵⁴ : aux clercs, si l'on en croit l'Anonyme.

Plus spécifiquement, nous constatons ici que Simon de Montfort n'a pour ainsi dire aucune chance, d'après son conseil, de reconquérir le cœur des Toulousains, quand bien même il reconquerrait la ville⁵⁵⁵. Foucaud de Berzy a alors l'idée d'une ruse : « Fassam novela vila »⁵⁵⁶. L'astuce consiste à établir une « Tolosa Nova ab novels sagramens »⁵⁵⁷ et de laisser les populations s'entretuer⁵⁵⁸, deux villes ne pouvant coexister. Le projet est intelligent et donc dangereux, dans la mesure où cette ville nouvelle aurait pu démobiliser la résistance du pays toulousain en développant des conditions économiques attractives et propres à drainer un flux croissant de population. Néanmoins, outre les multiples anaphores de dérivés de *novel*

⁵⁴⁸ CCA, laisse 189, v. 70-71.

⁵⁴⁹ CCA, laisse 181, v. 13. « Que me aman de coratge e que ieu ei amatz ». Il en va de même pour le jeune comte avec les Beaucairois : CCA laisse 169, v. 9-10 : « Car ilh lo comte jove per fina amor coral / aman mais trop e-l volon que Crist l'esperital ».

⁵⁵⁰ CCA, laisse 176, v. 68-69. « Vos avetz mortz los paires e-l filhs e-ls parentetz ; / Per que ja mais la ira dels cors vo·ls gitaretz ».

⁵⁵¹ CCA, laisse 176, v. 70 : « Et puisqu'ils ne vous aiment pas, il n'est pas juste que vous les aimiez ».

⁵⁵² CCA, laisse 189, v. 40-52.

⁵⁵³ CCA, laisse 189, v. 53-60.

⁵⁵⁴ CCA, laisse 189, v. 60 b.

⁵⁵⁵ Ce qui serait de toute façon sans gloire, dans la mesure où il se bat avec une armée qui regroupe l'élite de la Chrétienté contre de simples citoyens. Étant donné la bravoure des Toulousains, Simon peut s'attendre à ce que l'Enfer et le Paradis soient repeuplés avant qu'il ne parvienne à prendre la ville. (CCA, laisse 190, v. 39-46).

⁵⁵⁶ CCA, laisse 189, v. 83 a.

⁵⁵⁷ CCA, laisse 189, v. 88.

⁵⁵⁸ L'idée de faire s'entretuer les populations toulousaines n'est pas originale. On la trouve déjà chez l'évêque Foulque de Toulouse lors de l'établissement de sa confrérie blanche évoquée par Guilhem de Tudela (CCA, laisse 47), il avait ainsi alimenté les dissensions entre la cité et le bourg de Toulouse, sa confrérie étant majoritaire chez les bourgeois de la cité. Guilhem de Tudela accuse les croyants des hérétiques, « li crezen dels eretges » (CCA, laisse 47, v. 5), d'avoir des affinités avec les bourgeois du bourg et d'alimenter les rumeurs selon lesquelles les clercs de la croisade semaient la zizanie, afin que les Toulousains s'entre-détruisent. Guilhem de Puylaurens évoque cette question dans son chapitre XV. Par ailleurs, ces dissensions entre ceux de la cité et ceux du bourg sont évoquées dans une lettre des Toulousains au roi d'Aragon (*Layettes du Trésor des chartes*, 1863, t. I, col. 369).

qui tournent au ridicule cette hypothétique ville fantoche⁵⁵⁹, le projet n'a aucune chance de réussir selon Foulque, dans la mesure où les Toulousains peuvent compter sur le soutien sans faille de la Gascogne⁵⁶⁰ qui les secourt et les ravitaille.

Le but clairement affiché est de « détruire »⁵⁶¹ les Toulousains, ce qui répugne à Alain de Roucy dans la mesure où il interprète la réussite de la résistance toulousaine comme un signe de la volonté de Dieu qui ne souhaite pas « Que-l pobles de Tholoza sia mortz ni perdens »⁵⁶². L'enchaînement avec la laisse 190 se fait sur l'installation des deux sièges. L'Anonyme montre avec adresse comment s'articulent à la tête de la croisade les pouvoirs militaire et religieux. Les barons et Simon sont chargés de tenir les sièges alors que les prélats s'occupent de mobiliser la Chrétienté pour la croisade. Les rouages de la machine croisée semblent fonctionner à merveille, et cela au bénéfice d'un petit groupe d'oligarques. Ainsi on observe une logique implacable chez les chefs croisés : si Toulouse résiste, alors que son comte historique est de retour, et que Simon se voit spolié du patrimoine que le concile lui a attribué après qu'il l'ait conquis au prix de mille dangers, c'est que la ville tout entière est hérétique.

On l'aura compris, alors qu'il s'agit de conquérir une ville rebelle au pouvoir de Montfort, ce qui constitue un problème tout politique, on voit ressortir l'épouvantail de l'hérésie pour justifier l'appel à des renforts « croisés ».

Que per totas las terras anon prezicar patz
E cassar los eretges e los ensabatatz
E qu'en aital maneira amenon los crozatz⁵⁶³.

C'est l'occasion de se souvenir qu'Innocent III avait interdit de prêcher la croisade au cas où Simon perdrait les terres que lui attribuait le concile :

Simos tenga la terra [...],
Garde la be si pot, c'om no l'en pusca raire,
Car jamais per mon grat no n'er om prezicaire⁵⁶⁴.

⁵⁵⁹ L'Anonyme ne s'étend pas sur la « novela vila », que l'on retrouvera au dernier vers (114) de la laisse 196, et selon la règle de la *capfinida* au premier de la laisse 197, comme lieu d'hébergement de nouveaux croisés. On la retrouve aussi au vers 78 de la laisse 190 comme « vila de Sent Subra » en raison de la proximité du faubourg Saint-Cyprien. Notons que cette ville nouvelle est aussi étrangère puisqu'elle ne remporte pas de franc succès auprès des populations, mais abrite les croisés. Alors que la ville nouvelle qui tend à ruiner l'ancienne Toulouse est à elle seule une « hérésie », l'auteur montre à travers un éloquent discours de Roger Bernart de Foix que Toulouse est capable de se renouveler elle-même sans perdre sa spécificité : « Nos creisserem la vila de novel creissement / E bastirem per forsa tot lo vielh bastiment », CCA, laisse 197, v. 18-19.

⁵⁶⁰ CCA, laisse 189, v. 115.

⁵⁶¹ CCA, laisse 189, v. 110.

⁵⁶² CCA, laisse 189, v. 52 : « Que la population de Toulouse soit mise à mort ni ruinée ».

⁵⁶³ CCA, laisse 190, v. 5-7 : « Iraient dans toutes les provinces prêcher pour la paix et l'expulsion des hérétiques et des 'ensabatats' ; que par ce moyen ils feraient venir des croisés ».

⁵⁶⁴ CCA, laisse 150, v. 1 a ; 3-4 : « Que Simon possède la terre [...], qu'il la garde bien, s'il peut, qu'on ne puisse lui en reprendre rien, car jamais je ne consentirai qu'on prêche à ce sujet ».

Pour l'Anonyme, tout est dit : afin de reconquérir Toulouse et de récupérer ce que la croisade considère comme le patrimoine de Simon de Montfort, les véritables responsables de cette croisade n'hésitent pas à prétexter de la dissidence religieuse afin de justifier l'entreprise. Les prélats de la croisade, de connivence avec les chefs militaires de celle-ci détournent explicitement la prédication de croisade à des fins de conquête militaire et d'annexion territoriale.

SECTION III – L'OFFENSE À L'ÉGLISE ET LE ROI *MUT*

Le troisième épisode dans lequel on assiste à l'emploi de l'argument de l'hérésie par l'auteur se situe à la laisse 212, lors du conseil tenu par le fils du roi de France, Louis, ses barons et les prélats de la croisade, afin de fixer le sort du comte Centule d'Astarac et de sa ménie capturés lors de la prise de Marmande.

Lorsque Amaury de Montfort fut averti que le jeune comte de Toulouse avait vaincu les troupes françaises à Baziège et fait prisonnier Foucaud et Jean de Berzy ainsi que Thibaud⁵⁶⁵, il fut pris d'une telle rage qu'il déclencha l'assaut de Marmande. La ville, après s'être vaillamment défendue, finit par se rendre⁵⁶⁶. L'évêque de Saintes « que la crozada adutz »⁵⁶⁷ venait d'arriver devant Marmande avec le fils du roi de France⁵⁶⁸ et une multitude de croisés, chevaliers et fantassins. Cette troupe transportait des armes et du matériel⁵⁶⁹. Après le premier assaut dévastateur, la ville, qui a reconnu le prince, engage des pourparlers afin de négocier sa reddition⁵⁷⁰. C'est dans ces conditions que le comte Centule et ses compagnons se sont rendus au prince et que se tient le conseil « dedins lo trap domini, on es li or batutz »⁵⁷¹. En plus du prince, assis « en un coichi de pali »⁵⁷², assistent au conseil royal les « prelat de Glieiza »⁵⁷³ et les « baro de Fransa »⁵⁷⁴.

⁵⁶⁵ Il s'agissait de Thibaut de Nonneville ou Neuville selon Martin-Chabot (1931, t. II, note 4, p. 186-187).

⁵⁶⁶ CCA, laisse 212, v. 1-16.

⁵⁶⁷ CCA, laisse 212, v. 17 b.

⁵⁶⁸ Le prince Louis.

⁵⁶⁹ CCA, laisse 212, v. 19 ; 31.

⁵⁷⁰ CCA, laisse 212, v. 34-43.

⁵⁷¹ CCA, laisse 212, v. 44.

⁵⁷² CCA, laisse 212, v. 47 a.

⁵⁷³ CCA, laisse 212, v. 45 a.

⁵⁷⁴ CCA, laisse 212, v. 46 a.

Dans ce passage de la *Chanson* le traitement du personnage du fils du roi de France nous semble tout à fait remarquable, à la fois pour ce qui concerne la validité de l'accusation d'hérésie et de trahison, mais aussi pour l'établissement d'une image d'un pouvoir royal faible et complaisant envers la croisade, au mépris du droit et de l'honneur.

Le rôle du prince pendant ce conseil, se distingue nettement de ce que l'on peut constater lors du récit des autres assemblées tenues dans les deux camps. Au cours de celles-là, la position du chef, dominant et actif, est clairement affirmée par des prises de paroles, l'articulation du débat et l'énonciation de la sentence finale. En ce qui concerne « lo rei », désignation à laquelle se tient l'Anonyme⁵⁷⁵, alors qu'il devrait être le personnage central d'un conseil qui se tient sous sa tente, il est pour ainsi dire inexistant. Si l'on se doute qu'il dut donner son assentiment à la décision finale, il est tout à fait notable que le roi, qui « semblec mutz »⁵⁷⁶, l'est en effet dans le texte de l'Anonyme. Son unique intervention consistera à se conformer strictement à ce qu'a requis l'évêque de Saintes. L'auteur annonce ainsi que ce fils de roi, qui deviendra souverain par la suite, n'est pas un personnage politique à l'autorité indépendante : son pouvoir de décision s'efface devant l'influence de l'Église⁵⁷⁷.

Loin d'être dédouané de toute responsabilité, il devient complice, par sa faiblesse, des exactions de l'Église et de sa croisade. Ce fils de roi n'a en somme, pour l'Anonyme, aucune des qualités chevaleresques et courtoises requises pour être suzerain des comtes de Toulouse qui sont, eux, les parangons de *Pretz* et *Paratge*. Pour accuser plus encore la démarcation entre Français et Toulousains, on notera que le conseil du jeune comte se clôt, à la laisse suivante, sur la volonté affichée de conserver Toulouse afin qu'« expandir s'a-l rozers / E tornara Paratges e gaugs e alegriers »⁵⁷⁸.

La seule action, hautement symbolique, de Louis qui, selon nous, rend plus aigu encore le constat de sa faiblesse, est de plier son gant droit « que fo ab aur coztutz »⁵⁷⁹. Ce gant droit cousu d'or et plié semble indiquer un renoncement au pouvoir de la part du futur monarque, qui s'incline devant la puissance de l'Église représentée par ses prélats.

Dans cette optique, sont particulièrement adroits les deux emplois de « mutz » en mot-rime, relatifs au comportement du roi :

⁵⁷⁵ Le « filh del rei » devient le plus souvent le « rei », il nous semble que ce raccourci est avant tout investi d'un poids argumentatif pour l'auteur, dans la mesure où Louis est le futur roi devant lequel la quasi-totalité des tenants des seigneuries provençales et languedociennes se rendront en 1226. Ce *rei* constitue alors une métonymie de temps.

⁵⁷⁶ CCA, laisse 212, v. 49 b.

⁵⁷⁷ CCA, laisse 212, v. 71-74.

⁵⁷⁸ CCA, laisse 213, v. 79 b-80. Voir aussi le vers 81 de la même laisse : « En aquestas paraulas es empres l'acorders ».

⁵⁷⁹ CCA, laisse 212, v. 48.

E l'us escoutec l'autre e lo reis semblec *mutz* [...] ⁵⁸⁰
« Aisi-t manda la Gleiza, e per re no o *mutz* » ! ⁵⁸¹

On remarque aussi que l'épisode du gant « ab aur cozutz », symbole de pouvoir, rime précisément au vers suivant avec la première occurrence du « reis que semblec *mutz* ». De telle sorte qu'il n'est pas possible de manquer l'ironie de l'Anonyme, à laquelle viendra faire écho « per re no o *mutz* », clôture d'un discours assez édifiant de l'évêque de Saintes.

Il est intéressant de remarquer que *mutz* est utilisé une autre fois à la rime dans le texte. Pour qualifier les conséquences d'une hypothétique défaite à Beaucaire, Guy de Montfort explique : « Que si perdem Belcaire lo leos sira *mutz* » ⁵⁸², ce qui aurait la conséquence suivante : « E·l nostre pretz e·l vostre er totz temps abatutz » ⁵⁸³. Pour l'Anonyme, être « *mutz* » c'est être condamné à l'impuissance ⁵⁸⁴.

Le fossé entre les attributs du pouvoir dont le prince est doté et son manque patent de caractère est ainsi mis en lumière. Louis devient une marionnette dans les mains de prélats qui l'utilisent pour tenter de donner une légitimité incontestable à leur croisade ⁵⁸⁵. En l'absence de la figure d'un chef qui se comporte dignement et se consacre à la justice avec discernement, ce sont les barons qui tentent de préserver l'esprit chevaleresque et d'endiguer les prétentions du clergé au pouvoir ⁵⁸⁶ en tentant de fonder les accusations d'hérésie sur des éléments tangibles du domaine de la foi.

Cette attitude du personnage de l'héritier royal peut s'expliquer assez simplement : le public du texte en tirera des conclusions sûres et efficaces en matière de propagande

⁵⁸⁰ CCA, laisse 212, v. 49 : « Chacun écoutait l'autre et le roi semblait muet.

⁵⁸¹ CCA, laisse 212, v. 56 : « Ainsi te commande l'Église, et tu n'as rien à y changer » (traduction modifiée).

⁵⁸² CCA, laisse 164, v. 55.

⁵⁸³ CCA, laisse 164, v. 56.

⁵⁸⁴ Alors que l'action de « colorar » associée dans le texte aux Raimondins est signe de reconquête et d'espoir. Le passage ci-dessous nous semble particulièrement éclairant : il lie les axes forts de la défense de la légitimité des seigneurs méridionaux dans leur lutte contre la croisade. Selon la *Chanson*, l'affirmation d'une reconquête méridionale passe nécessairement par la possession de Toulouse par son comte légitime. Cela permettrait à tous les résistants de retrouver leur héritage propre, et de restaurer *Paratge* : « Ditz lo coms de Cumenge : 'Senher, mi escoutatz : / Si vos cobratz Toloza, per so que la tengatz, / Totz Paratges restaura e reman coloratz, / E vos e totz nos autres avetz enluminatz; / Que pro aurem tuit terra, si vos etz eretatz' » (CCA, laisse 181, v. 23-27).

Sur l'association de dérivés du substantif « color » pour qualifier les conséquences de la croisade, voir aussi : CCA laisses 144, v. 4 ; 163, v. 7 ; 175, v. 17 ; 180, v. 52 ; 181, v. 25 ; 191, v. 21 et 45 ; 199, 18 ; 208, v. 102 ; 214, v. 63 ; La résistance méridionale a de funestes conséquences dans le camp croisé, car la mort et la punition qui l'accompagnent ont pour résultat que « no n'i a tan coinde que no mut la color ». CCA, laisse 163, v. 57.

⁵⁸⁵ Cela, dans la mesure où la présence du fils du roi et des prélats et légats met en scène l'assentiment de représentants directs des plus hautes instances de pouvoir.

⁵⁸⁶ À l'exception de l'archevêque d'Auch, Garcias de l'Ort, archevêque depuis 1215. Celui-ci avait succédé à l'archevêque Bernard, considéré par la papauté comme « compère » de Raimond VI. Bien que cet archevêque ait pris le parti de Simon de Montfort lors du concile de Latran, il défend ici le comte Centule et ses hommes, qui sont ses diocésains, de l'accusation d'hérésie et de trahison.

antifrançaise. Elle doit être comprise à la fois dans son contexte historique immédiat, l'avancée de Louis vers Toulouse, et dans le contexte un peu postérieur qu'est celui de l'écriture.

On notera que, dans le texte anonyme, Louis a déjà été associé à un roi silencieux face aux exactions de la croisade au détriment des Raimondins, lors de la venue du prince dans la ville au printemps 1215. La terre est alors adjugée à Simon, et Louis s'en retourne en France. Le passage de la laisse 141 à la laisse 142 nous semble remarquable, car on y trouve déjà à l'ouverture du texte de l'Anonyme, certains ingrédients du personnage du roi « mutz ». À savoir un mélange des personnages du prince et de son père, qui permet un amalgame entre leurs positions, un silence du roi qui vaut assentiment aux dépossessions pratiquées au moyen de « fals prezicamens » :

[Lo] comte de Tholosa [...]
es dezeretatz ab fals prezicamens.
E·l reis⁵⁸⁷ torna·s n'en Fransa.
Lo filh del rei de Fransa fo mot be aculhitz
Per son paire e pels autres [...]
E comta al rei son paire cum s'es ben enantitz
En Simos de Montfort, ni cum s'es enriquitz ;
E·l reis no respon mot ni nulha re no ditz⁵⁸⁸.

Le roi est bien ici aussi celui qui consent par son silence, et dont le fils semble avoir retenu pour élément essentiel que Simon s'est « enantitz » et « enriquitz » avec cette croisade.

Le fils du roi de France est l'image même du *Frances* et cette croisade est considérée par l'auteur comme celle des *clergues* et *Frances*. Louis et ses conseillers ecclésiastiques sont les principaux adversaires de la résistance méridionale. Les années 1220 sont placées sous le signe de l'affirmation du pouvoir « résistant » en pays méridional. Dans ces conditions, on comprend pourquoi l'Anonyme tente de construire une image du roi de France qui encourage la résistance au pouvoir royal, pouvoir qui est le principal danger pour la dynastie raimondine, puisque l'autorité du roi de France, suzerain historique des Raimondins à Toulouse, ne saurait *a priori* être contestée.

⁵⁸⁷ C'est-à-dire le prince.

⁵⁸⁸ CCA, laisse 141, v. 45 a, 46-47 et laisse 142, v. 1-2 a, 4-6 : « [Le] comte de Toulouse [...] était dépouillé de son héritage au moyen de fausses prédications. Et le fils du roi s'en retourna en France. Le fils du roi de France fut très bien accueilli, choyé et fêté par son père et tous les autres [...] il raconta au roi son père comment messire Simon de Montfort avait bien réussi et s'était enrichi. Le roi ne répondit rien et garda le silence » (traduction modifiée).

La situation changea, pour peu de temps, lorsque les comtes de Toulouse reconnurent Pere II d'Aragon comme suzerain, peu avant les événements de Muret. Ce roi malheureux ne devait pas survivre à la bataille⁵⁸⁹ et, après la condamnation de Raimond VI de Toulouse au concile de Latran IV et le transfert du comté à Simon de Montfort, Philippe Auguste avait reçu l'hommage du nouveau comte. Après la mort de Simon, son fils Amaury n'avait pas prêté hommage formellement devant le roi, ce qui explique que Pelfort de Rabastens caresse l'idée de lui damer le pion. Il voulait lui faire reconnaître Raimond VII, l'innocent déshérité à tort, comme légitime comte de Toulouse. Cependant, comme l'explique le jeune comte lors du conseil (laisse 213), l'attitude de Louis manifeste sa subordination totale à la croisade. La manière dont il traite les amis du comte laisse deviner l'issue d'une consultation sur le cas de Raimondet. Plutôt que de subir un revers diplomatique qui pourrait le placer en porte-à-faux vis-à-vis des populations⁵⁹⁰, le jeune comte préfère prendre le parti de se draper dans sa dignité et se défendre d'un outrage. Il se considère comme libre de tout engagement envers le « rei » qui a lui-même rompu son serment de protection (historique) envers les comtes et les populations du Toulousain. Par cette manœuvre, l'honneur du jeune comte est sauf et son mérite et sa gloire de défenseur de ses patrimoines s'en trouvent rehaussés. Une fois encore, il est transformé en chef charismatique à qui se joindra « Qui vol Pretz e Paratge e tornar heretiers / E si meteish defendre e tornar galaubers »⁵⁹¹.

D'un point de vue stratégique, la manœuvre du jeune comte et de son porte-parole anonyme est adroite : face au danger du pouvoir royal, ils parviennent à retourner habilement les insignes du pouvoir en marques de faiblesse. La rébellion illégitime⁵⁹² du Toulousain devient guerre de résistance à l'opresseur venu du Nord dont l'arrivée a été provoquée à l'instigation de l'Église tout entière⁵⁹³. Si l'on s'en tient à l'hypothèse de la composition du texte anonyme entre 1228 et le début de 1229, cette construction du capétien « faible » vient à

⁵⁸⁹ Sur les conditions du décès de ce roi dans le texte anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise*, voir Raguin (2012 b, à paraître).

⁵⁹⁰ Le capétien possède une aura que lui confère son statut de souverain oint.

⁵⁹¹ CCA, laisse 213, v. 27-28 : « Quiconque aime Mérite et Parage et désire recouvrer son patrimoine, défendre sa propre personne et retrouver la prospérité ».

⁵⁹² Du point de vue de l'Église et de la croisade, le jeune comte est illégitime.

⁵⁹³ CCA, laisse 213, v. 6 b-9 ; 14-18 : « Frances e Berriviers, / Flamenc e Angevi, Normans e Campaniers, / Bretos e Peitavis, Alamans e Baivers. / Ez es tant grans la preicha dels homicidiers [...] / E·l cardenals de Roma e·ls prelatz dels mostiers, / Arsavesques, avesques e abatz e templiers / E monges e canonges, que de blancs que de niers, / N'a en la ost cinc melia, dictans e legendiers ; / E prezican e mandan que·l glazis an primers ». L'absence notable de frères hospitaliers s'explique certainement par les liens privilégiés que la dynastie raimondine entretenait avec cet ordre, qui reçut la dépouille de Raimond VI.

point nommé. Après le triomphe des années 1216-1224 pendant lesquelles Raimond VII⁵⁹⁴ va reconquérir l'essentiel de ses territoires et faire sa paix avec l'Église⁵⁹⁵, la situation politique du comte se détériore à nouveau. Lors du concile de Bourges en novembre 1225, le cardinal Romain de Saint-Ange soutient Amaury de Montfort qui dispute au comte ce qu'il considère comme son héritage, dans la mesure où son père avait été reconnu comte par l'Église et le roi de France. Peu de temps après, Raimond VII est excommunié ; comme il ne présenterait pas assez de garanties d'orthodoxie, ses domaines sont confiés au roi de France Louis VIII⁵⁹⁶. Une croisade royale s'organise alors et de nouvelles troupes affluent vers les pays méridionaux. L'expédition capétienne provoqua l'affolement et de nombreux seigneurs et villes accourent au devant du roi⁵⁹⁷ pour faire leur paix avec lui et avec la croisade. Raimond VII tente d'organiser la résistance et seule Avignon résistera, fidèle à ses engagements envers le Toulousain : en vain⁵⁹⁸. Le roi prendra possession du Languedoc. Il évitera Toulouse et mourra à Montpensier sur le chemin du retour, le 8 novembre 1226. Son décès laisse un peu de répit à Raimond VII qui va tenter de reconquérir ses terres sur Humbert de Beaujeu⁵⁹⁹, mais les forces du Languedoc du prince toulousain s'amenuisent : Humbert pratique la politique de la terre brûlée et les populations sont épuisées.

Dans ces conditions⁶⁰⁰, élaborer l'image d'un roi « mutz » est crucial. Cela permet d'en faire un personnage à la fois faible et mal conseillé. Il n'agit pas conformément au droit

⁵⁹⁴ Il était devenu officiellement comte de Toulouse le 21 septembre 1222, après le décès de son père en août de la même année.

⁵⁹⁵ Lors du concile de Montpellier durant l'été 1224.

⁵⁹⁶ Le roi Louis est précisément le prince dont il s'agit ici.

⁵⁹⁷ Macé (2000, p. 37, 330-332) note : « le souverain capétien obtient le soutien du comte de Provence, Raimond Bérenger V (1209-1245), tandis que la plupart des seigneurs languedociens et provençaux viennent faire leur soumission devant le roi. Celle du comte de Comminges, Bernard V (1225-1241), isole le prince raimondin qui ne peut compter que sur l'aide du comte de Foix, Roger Bernard II (1223-1241) ». Le rapprochement entre Toulouse et Foix a lieu dès mai 1226 lorsque Raimond VII remet une quinzaine de *castra* aux environs de Saint-Félix de Lauragais à Roger Bernard II (Cat. D, n° 74). Les princes contractent le 30 septembre de la même année une clause d'assistance mutuelle « se promettant que l'un ne fera sans le gré de l'autre, ni paix, ni trêve ni accord avec l'Église ou le roi de France (Cat. D, n° 79) », *Ibid.*, p. 409, n° 8. En 1229, le comte de Foix ne fait sa paix avec le roi et l'Église qu'en juin, signe que le pacte avec le comte de Toulouse était encore observé (*HGL*, t. VIII, col. 903). Voir aussi Zerner-Chardavoine (1979 b, p. 182-186). Pour le récit de ces événements, voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, chap. XXXIII-XXXVIII).

⁵⁹⁸ Le siège, commencé le 10 juin 1226, se termine le 12 septembre de la même année avec la capitulation de la ville.

⁵⁹⁹ Il était le sénéchal des troupes royales en Languedoc. Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, chap. XXXIV-XXXV).

⁶⁰⁰ Les choses tourneront mal pour le Toulousain : il n'aura d'autre solution que de négocier une paix avec le roi, ce dont il charge l'abbé cistercien de Grandselve, Hélie Garin. La conférence de Meaux puis le « traité » confirmé à Paris par le comte de Toulouse en sont le résultat. Le 12 avril (jeudi saint) 1229, Raimond VII fait sa soumission au roi de France et à l'Église sur le parvis de Notre-Dame vêtu en pénitent. Le comte acceptait de se défaire d'une partie de son domaine, de faire détruire les fortifications d'une trentaine de places et s'engageait à ce que son unique enfant, Jeanne, épouse l'un des frères du roi de France. Afin que le comté toulousain tombe avec certitude dans les mains du capétien, Raimond VII s'était engagé à écarter de la succession tout enfant mâle à naître. Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, chap. XXXVII-XLIX).

envers le jeune comte, alors qu'il est, point fondamental, explicitement considéré par le dynaste toulousain comme son suzerain :

Lo reis era mos senher ; s'il me fos dreiturers,
Ez ieu fora·lh ja sempre leyls e vertaders ;
Mas car el m'es malignes e fortz e sobrancers
E m'a touta Marmanda e mortz mos cavalers,
Mentre·m membre la ira ni·l mals ni·l destorbers
Ni sobre mi cavalgue ab aitans bordoners,
No·lh trametrai mesatges ni·lh serai plazenters.
Qu'el a gens orgulhozas e felos cosselhiers
E ja pro no·m tindria s'ieu l'era graciars,
Ans doblaria l'anta e·l dans e·l reproers.⁶⁰¹

Si l'on considère que l'on est là à la toute fin de la *Chanson*, par conséquent à la fin de 1228, l'appel à défendre Toulouse avec son comte face aux troupes royales est, pour l'auteur, tout à fait d'actualité et pertinent.

La croisade royale semble avoir déclenché une crise politique à Toulouse. Pour la seconde fois en 1227, les Toulousains élisent des consuls issus du peuple, artisans et commerçants dépourvus de terres et de rentes à l'extérieur de la cité. Les domaines des bourgeois et de la noblesse pâtissaient de la politique du sénéchal du roi. Ils devaient à ce titre certainement appeler le comte à faire sa paix avec l'Église, alors que le parti populaire devait encourager la résistance⁶⁰². Selon Monique Zerner lorsque la paix est signée en 1229, les anciennes familles reprennent le consulat et inversent la tendance⁶⁰³.

Il faut croire que la paix conclue arrange les deux partis, car, malgré les difficultés des Toulousains, le combat aurait pu durer encore bien longtemps. Le comte de Toulouse était parvenu à bloquer l'avancée d'Humbert de Beaujeu à Labécède et avait repris plusieurs *castra* importants : Auterive, Saint-Paul-Cap-de-Joux ; il était aussi parvenu à conserver Castelsarrazin. Le sénéchal était donc confronté à une âpre résistance et la régente Blanche de Castille rencontrait des difficultés auprès des grands barons du royaume.

Le conseil des croisés devant Marmande, apogée d'une dénonciation d'un roi *mut*, se déroule selon un schéma relativement semblable aux autres épisodes similaires que l'on

⁶⁰¹ CCA, laisse 213, v. 58-68 : « Le roi était mon seigneur ; s'il avait agi selon le droit envers moi, j'aurais été toujours loyal et sincère envers lui ; mais parce qu'il use à mon égard de mauvais procédés, de force et de violence, qu'il m'a attaqué le premier avec le glaive et la tuerie, qu'il m'a pris Marmande et tué mes chevaliers, aussi longtemps que subsistera en moi le souvenir de la douleur, du dommage et du tort causés et qu'il chevauchera contre moi avec tant de porteurs de bourdon, je ne lui enverrai de message et ne serai disposé à lui plaire. Comme il a pour conseillers des gens orgueilleux et méchants, je ne gagnerais rien à lui être agréable ; au contraire, je doublerais la honte, le dommage et la réprobation. »

⁶⁰² Zerner-Chardavoine (1979 b, p. 186-188). Macé (2000, p. 118, 122).

⁶⁰³ Zerner-Chardavoine (*Ibid.*, p. 189).

trouve dans ce camp⁶⁰⁴ ; à ceci près que le représentant du pouvoir laïc y occupe traditionnellement une place plus importante. En effet, les Montfort père et fils, qui habituellement dans la *Chanson* incarnent la figure du chef militaire de l'expédition et seigneur « légitime »⁶⁰⁵ d'une majorité des terres méridionales, tiennent une place de premier plan dans les conseils⁶⁰⁶. Louis, lui, ne tient pas son rang et s'efface derrière les prélats : c'est un personnage extrêmement passif. L'auteur met ainsi l'accent sur l'accaparement de la croisade par les prélats de l'Église qui manipulent la promesse d'un salut gagné dans des conditions douteuses pour s'assurer le pouvoir ; et ce, aux dires même de croisés dont l'engagement en faveur de la défense de l'orthodoxie ne peut être remis en cause⁶⁰⁷.

La prise de parole se fait par ordre de préséance : l'évêque de Saintes qui a guidé la croisade jusqu'à Marmande est le premier à s'exprimer. Louis est relégué à un statut inférieur : il se révèle incapable de s'affirmer comme prince de France et suzerain des seigneurs réunis à la croisade, tout entier soumis à l'autorité de l'Église. L'Anonyme nous présente là un fils de roi (ou *rei*) indigne de ses fonctions, sous la coupe des prélats de la croisade.

Sans surprise, l'évêque requiert la remise du comte Centule d'Astarac à Amaury de Montfort afin qu'il soit brûlé ou pendu : « Aisi·t manda la Gleiza, e per re no mutz, / Que tu redas lo comte, quez a tu s'es rendutz, / Al comte n'Amaldric, car si es convengutz / Que l'arga o que·l penda e tu que l'en aiutz »⁶⁰⁸, de même que la ville de Marmande qui abriterait des hérétiques notoires : « E lhiura li la vila per eretges saubutz, / Que la mort e lo glazis lor es sobrevengutz »⁶⁰⁹. Plus qu'un conseil délivré au roi, il s'agit d'une injonction prononcée par un chef spirituel de la croisade en direction de celui qui n'est qu'un serviteur de l'Église⁶¹⁰.

Le roi *mut* ne voit pas l'abus du droit que constitue la condamnation du comte Centule d'Astarac ; il s'agit bien pour lui de ne rien voir, ne rien entendre et ne rien dire d'autre que ce

⁶⁰⁴ Ainsi que dans une certaine mesure avec le débat de Latran.

⁶⁰⁵ C'est ainsi que l'entendaient l'Église et sa croisade.

⁶⁰⁶ Ils sont les premiers à s'exprimer, prennent part à la discussion, prononcent en général la décision prise à l'issue de la consultation ; voir par exemple la laisse 189 de la *Chanson*.

⁶⁰⁷ Voir par exemple Foucaud de Berzy.

⁶⁰⁸ CCA, laisse 212, v. 56-59 : « L'Église te commande, et tu n'as rien à y changer, que tu remettes ce comte, qui s'est rendu à toi, au comte Amaury, parce qu'il lui appartient de le brûler ou de le pendre et à toi de l'aider en cela » (traduction modifiée). Centule serait brûlé pour hérésie et pendu pour trahison de son seigneur Amaury de Montfort, que l'Église avait investi du comté à la mort de son père Simon. L'Astarac était rattaché au comté de Toulouse depuis l'accord conclu entre Richard Cœur de Lion et Raimond VI.

⁶⁰⁹ CCA, laisse 212, v. 60-61 : « Livre-lui la ville à cause des hérétiques notoires ; la mort et le supplice est ce qui les attend ».

⁶¹⁰ « Gleiza » étant ici synonyme de la croisade.

que l'Église lui ordonne. L'auteur délivre ainsi auprès de son public une instructive leçon sur la faiblesse des représentants de la monarchie française.

L'évêque de Saintes s'exprime ainsi :

Rics reis, ara-t creih joya e honors e salutz ;
Del regeime de Franssa est ichitz e mogutz
Per governar la Gleiza e las suas vertutz ;
E pos la santa Gleiza governas e condutz ;
Aisi-t manda la Gleiza, e per re no o mutz.⁶¹¹

Si, lexicalement, le roi « que semblec mutz » gouverne, il est clair que l'Église ne présente pas une requête, mais ordonne bel et bien. « Re no o mutz » ne laisse aucun doute quant aux caractéristiques essentiellement rhétoriques du pouvoir royal, et l'on sent poindre l'ironie avec laquelle l'Anonyme considère ce roi qui conquerra le Languedoc en évitant soigneusement Toulouse en 1226. Il faut noter l'extraordinaire inversion logique de l'évêque : il établit d'abord que le roi gouverne « Gleiza », qui est ici l'Église et la croisade, mais tire la conclusion qu'il doit lui obéir (*mandar*). Ce paroxysme de la construction souligne que l'on est ici au-delà de l'ironie, dans la pantalonnade⁶¹².

La rencontre de *Franssa* et de *Gleiza* à la fin des premiers hémistiches des vers 53 à 56⁶¹³ ne nous semble pas devoir grand chose au hasard. Elle participe à la mise en perspective du pouvoir d'un prince de France qui n'est plus dans son royaume *stricto sensu*, mais qui s'est placé au service de l'Église. La domination morale qu'exerce l'Église sur le prince a des répercussions immédiates sur ses capacités à exercer le pouvoir.

L'Anonyme, rappelle qu'il est du devoir du fils du roi, bien qu'il se soit joint à la croisade pour défendre l'Église, de conserver sa capacité de jugement, comme c'est le cas des comtes de Saint-Pol et de Bretagne. Le capétien, futur roi, devrait examiner les faits sans animosité ni esprit de parti, contrairement à la majeure partie du clergé de la croisade qui juge de façon expéditive. Si le prince obtient par son rang que lui soit confié le gouvernement de la croisade, l'Anonyme s'attache à démontrer qu'il n'y a rien à attendre d'une monarchie faible et consentante face à la folie de l'Église⁶¹⁴.

L'insistance sur le respect de la parole donnée se superpose à la défense contre des accusations d'hérésie et de trahison. En effet, lorsque les défenseurs de Marmande se furent

⁶¹¹ CCA, laisse 212, v. 52-56 : « Puissant roi, c'est maintenant pour toi un surcroît de joie, d'honneur et de salut ; tu es sorti et venu du royaume de France pour prendre en main les affaires de l'Église et ses prérogatives ; puisque tu as la direction de la Sainte Église, elle te commande, et tu n'as rien à y changer ».

⁶¹² Cette remarque sur « l'au-delà de l'ironie » dans cette formulation nous a été faite par Gérard Gouiran au cours de sa relecture du présent travail.

⁶¹³ On trouve respectivement 1 et 3 occurrences de *Franssa* et *Gleiza* dans ce passage.

⁶¹⁴ Nous conservons volontairement la polysémie Église /croisade que l'auteur entretient dans la laisse 212.

rendus au prince, il leur fut promis qu'ils auraient la vie sauve. Si Louis se conforme aux injonctions de la croisade et condamne le comte et ses amis, la noblesse de France sera déshonorée : « Lo barnatges de Fransa n'er totz temps abatutz »⁶¹⁵; par la faute de son roi « Falhira la corona, si·l coms es deceubutz »⁶¹⁶.

Alors que les barons français réclament de leur prince un comportement digne et respectueux de la parole donnée, la réplique de l'évêque de Béziers (« defendutz / S'en er lo reis de Fransa, si n'era mentaugutz, / Si ditz que Santa Glieiza·ls a cobratz e volgutz »)⁶¹⁷ nous semble présenter plusieurs aspects. Elle démontre que l'Église assume la pleine responsabilité des exactions de la croisade et offre la garantie de son soutien au prince auquel, dans ces conditions, on ne saurait reprocher ses décisions. Le *rei*, s'il acceptait cette proposition, aurait la faiblesse de se cacher derrière l'Église plutôt que d'assumer ses positions. Comme si ce dernier argument avait emporté l'approbation de Louis, notre roi *mut* parle enfin :

Baros, so ditz lo reis, pos la Gleiza m'adutz,
Ja lo dreitz de la Gleiza no sera contendutz ;
Pos lo coms ab la Gleiza s'era dezavengutz,
Gleiza fassa que·s volha dels seus encorregutz !⁶¹⁸.

Le prince reconnaît ici qu'il ne saurait contredire la primauté du droit de l'Église⁶¹⁹ puisque c'est elle qui motive son déplacement ; autrement dit, il fait passer ce qu'il croit être conforme au droit canon avant le droit séculier pour ce qui concerne la condition du comte et des chefs de Marmande.

La défense de Centule d'Astarac et de sa *maisnada* par l'archevêque d'Auch est identique à celle que l'Anonyme a prêtée au comte de Toulouse lorsque celui-ci a tenté de faire valoir ses droits au concile de Latran avec le succès que l'on sait. Parce que l'archevêque est résolument engagé dans la croisade et aux côtés des Montfort, son plaidoyer pour le comte Centule a des accents de vérité. Cela procède d'un procédé récurrent dans le texte anonyme qui consiste à faire énoncer l'opinion des résistants méridionaux par des croisés. On

⁶¹⁵ CCA, laisse 212, v. 65 : « La noblesse de France en sera pour toujours rabaissée ».

⁶¹⁶ CCA, laisse 212, v. 67 : « Puisque le comte a été reçu à merci, la couronne sera en faute, s'il est déçu ».

⁶¹⁷ CCA, laisse 212, v. 68-70 : « 'Sire' dit l'évêque de Béziers, 'Le roi de France, si on lui en faisait grief, se mettrait à l'abri de ce reproche en disant que la Sainte Église les a réclamés et repris' ».

⁶¹⁸ CCA, laisse 212, v. 71-74 : « 'Barons' répondit le roi, 'puisque c'est l'Église qui m'amène ici, son droit ne sera pas contesté et puisque le comte s'était mis en désaccord avec l'Église, que l'Église fasse ce qu'elle voudra de ceux qui sont tombés en son pouvoir !' ».

⁶¹⁹ Le caractère impératif de « Ja [...] sera encorregutz » nous paraît significatif de la force avec laquelle l'Anonyme insiste sur l'effacement du roi *mut* derrière la croisade.

transforme ainsi une information *a priori* partisane en l'énoncé d'une vérité à laquelle son auteur ne peut déroger par souci d'honnêteté ou par exigence éthique.

Pour cet archevêque, Centule n'est pas hérétique⁶²⁰ et il s'est rallié à la croisade dans un premier temps⁶²¹. L'Église doit l'accueillir comme tout pécheur qui vient à résipiscence afin d'assurer sa mission de salut des âmes⁶²².

L'Anonyme en profite pour insister sur le fait que la croisade ne devrait en théorie se charger que des seuls *eretges*⁶²³ et non pas de tous ces catholiques qui ont pour seul tort de s'opposer à la domination des clercs et des Français, comme le comte Centule et ses compagnons.

La défense du comte par l'archevêque oppose en quelque sorte le « dreitz de Gleiza »⁶²⁴ invoqué par le prince au bon droit du comte : « si dreitz es conogutz »⁶²⁵. Ce plaidoyer est d'autant plus convaincant que s'y ajoute un calcul pragmatique : si le comte est pendu ou brûlé, on peut être sûr qu'à Toulouse Foucaud de Berzy⁶²⁶ sera pendu lui aussi :

En Folcautz a Tholoza es pres e retengutz ;
E si lo coms se dampna·n Folcaut sera pendutz⁶²⁷.

Notre archevêque est donc un pasteur soucieux d'équité, surtout quand elle concerne de très près un croisé.

L'Église n'est pas dans l'obligation de faire châtier Centule puisqu'il n'est pas hérétique : autant en profiter pour ne pas faire courir de risque au baron que Raimond VI détient dans sa capitale languedocienne. On pourra noter que, puisque le comte n'est pas hérétique et qu'il ne s'est pas damné de son propre fait, c'est l'Église et le roi qui le condamnent à la damnation en le faisant tuer. Si l'on déroule le fil du raisonnement de l'Anonyme, on a ici, avec le cas de Centule et sa *maisnada*, la démonstration précise que la

⁶²⁰ CCA, laisse 212, v. 81: « Car el non es pas eretges ni de la fe tengutz ». « Comme il n'est pas hérétique ni accusé de rien qui concerne la Foi ».

⁶²¹ CCA, laisse 212, v. 79: « Ans a la crotz seguida e·ls seus dregs mantenguts ». « Au contraire, il a suivi la croisade et maintenu ses droits ».

⁶²² CCA, laisse 212, v. 82-83: « Glieiza deu be recebre lo pecador vencutz / Que l'esperitz no·s perda ni sia confondutz ». « L'Église doit faire bon accueil au pécheur vaincu, afin que son âme ne se perde pas et qu'il ne soit pas confondu ».

⁶²³ On trouve dans la laisse 212 les notes suivantes pour désigner les hérétiques : *Eretges* (deux occurrences), *fals*, *descrezutz*, *de la fe tengutz*.

⁶²⁴ CCA, laisse 212, v. 72 a.

⁶²⁵ CCA, laisse 212, v. 76 b.

⁶²⁶ Foucaud fut en effet relâché. Il n'échappa pour autant à une fin toulousaine : l'hiver suivant, en 1220, il fut capturé avec son frère Jean par le jeune comte pour avoir perpétré des exactions au détriment des populations toulousaines ; ils furent tués et décollés et leurs têtes furent exposées à Toulouse. Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXI, p. 108).

⁶²⁷ CCA, laisse 212, v. 84-85 : « Foucaud est prisonnier et détenu à Toulouse ; si le comte est condamné, Foucaud sera pendu ».

croisade est cause de la ruine des âmes, une idée que l'on retrouve exprimée à de nombreuses reprises dans ces vers.

Le prince est à ce point impuissant qu'aucune parole de sa part⁶²⁸ ne viendra marquer son assentiment à la solution qui se dégagera en définitive du conseil. C'est Guillaume des Roches⁶²⁹ qui décide que le comte Centule d'Astarac aura la vie sauve afin de préserver celle de Foucaud :

Bels senher n'arsevesques, vos ne seretz crezutz
Ditz Guilelmes de Rocas, que·l non er destriutz,
Ans er·n Folcautz pel comte lhiuratz e rezemutz⁶³⁰.

Ainsi donc, la question de l'hérésie réelle ou supposée a été proprement évacuée par des considérations tactiques d'intérêt bien supérieur pour des défenseurs de la foi catholique. L'Anonyme est ironique nous semble-t-il, lorsqu'il affirme « *En aquesta maneira es lo coms remazutz / Ab quatre baros d'autres* »⁶³¹. Ils demeurèrent prisonniers de la croisade afin d'être échangés contre les prisonniers du comte de Toulouse. La population de Marmande est massacrée, signe que la réalité de l'hérésie n'a pas grand-chose à voir avec la décision finale : Foucaud ne risquait pas de représailles pour la ruine de Marmande.

Le sentiment que le comte Centule d'Astarac et ses compagnons doivent la vie à ces calculs plutôt qu'à une quelconque justice est accentué par le fait que, sans transition aucune, l'auteur enchaîne sur l'image des croisés qui courent au massacre de Marmande. Le vers 90 cité ci-dessus continue ainsi, dans son second hémistiche : « E leva·l critz e·l brutz ».

Le récit du massacre, assez « classique », insiste sur le dénuement de la population qui ne peut opposer de résistance. Cette boucherie où sont taillés en pièces des femmes et des hommes nus (au sens médiéval) par des troupes armées d'épées affilées est qualifiée par l'auteur de « martiris » et « chaplamens »⁶³².

⁶²⁸ Ce mutisme impuissant se retrouve dans l'absence d'une reprise par le prince de la décision finale du conseil.

⁶²⁹ Bon chevalier devenu puissant baron, Guillaume des Roches s'était illustré à la guerre, ce qui lui avait valu d'épouser l'héritière de la maison de Sablé. En 1204, Philippe Auguste le confirma dans sa charge de sénéchal d'Anjou après que le duc de Bretagne l'y eut nommé. Il s'illustra contre l'Angleterre et fit passer le Maine et l'Anjou et une partie du Poitou sous la domination capétienne. Philippe Auguste l'avait fait sénéchal d'Anjou, Maine et Touraine. Voir Martin-Chabot (1931, p. 282-284, note 4). Son gendre, Amaury de Craon, participe aussi à la croisade, dont il se fait parfois l'accusateur ; il héritera de la charge de sénéchal d'Anjou.

⁶³⁰ CCA, laisse 212, v. 86-88 : « 'Beau sire archevêque', dit Guillaume des Roches, 'on vous en croira, le comte ne sera pas mis à mort, mais Foucaud sera rendu et racheté en échange du comte' ».

⁶³¹ CCA, laisse 212, v. 89-90 a : « C'est ainsi que le comte est demeuré sain et sauf et, avec lui, quatre autres barons ».

⁶³² Il est fort probable que, face à ce massacre, Béziers soit à l'arrière-plan de la mémoire du public, et que ce souvenir participe à la dépréciation des croisés. Dans cette optique, il nous semble intéressant de constater que l'évêque de cette ville vient de parler et de s'engager pour la condamnation du comte Centule. Ce lien serait encore accentué par la ressemblance entre les scénarios : Bernard Itier, dans sa chronique, et Guillaume le Breton

[...] e leva·l critz e·l brutz
 E corron vas la vila ab los trencans agutz.
 E comensa·l martiris e·l chaplamens temutz,
 Que·ls baros e las donas e los efans menutz
 E·ls homes e las femnas, totz despulhatz e nutz,
 Detrencan e detalhan am los brans esmolutz ;
 E la carns e lo sancs e los cervels e·ls brutz
 E membres e personas maitadatz e fendutz
 E fetges e coradas decebratz e romputz
 Estan per meg las plassas, co si eran plogutz,
 Car de lo sanc espars qui lai s'es expandutz
 Es la terra vermelha e·l sols e la palutz.
 No i remas hom ni femna ni joves ni canutz
 Ni nulha creatura, si no s'es rescodutz.
 La vila es destruita e lo focs escendutz.⁶³³

Une fois encore c'est l'enchaînement entre les actions qui crée entre elles un lien de causalité frappant. Ainsi, la tuerie de Marmande achevée, le personnage du « roi » réapparaît avec pour objectif Toulouse : « Apres no tarzec gaire que lo reis es mogutz / Per venir a Tholoza »⁶³⁴.

Par cet empressement vers Toulouse, expression d'une soif de conquête qui, pour ne pas dire son nom, se drape de dignité religieuse, l'auteur cherche à démontrer que c'est dans les actes des croisés que l'on distingue le mieux les intentions de la croisade. Il faut que le public s'en tienne aux faits et non aux discours des *fals clergues*. À moins, bien sûr, qu'il s'agisse d'une écoute attentive de ces discours passés au prisme de l'Anonyme.

Comme on a pu le constater, pour notre auteur, l'hérésie n'est qu'un prétexte : le prince est là pour des raisons politiques, ce qui est largement illustré par la plaisanterie sur la prétendue hérésie du comte Centule et sa ménie. Le sort des prisonniers est conditionné par les risques de pendaison de Foucaud de Berzy : tout argument préliminaire se trouve discrédité car présumé subordonné à une rhétorique qui tend à juger de façon expéditive et stéréotypée, au mépris de la vérité.

confirment le massacre et font eux aussi le rapprochement avec Béziers. Martin-Chabot (1931, t. III, note 4, p. 291) note : « Pendant que s'achevait la délibération des chefs croisés, leurs troupes, animées par la haine de l'hérésie, se sont ruées dans Marmande, pour piller et égorger les habitants privés de défenseurs durant l'armistice ». Il nous semble donc pertinent de croire que l'Anonyme s'est sciemment gardé de souligner explicitement le lien entre les deux scénarios en raison du funeste sort de Carcassonne et de son vicomte juste après les événements de Béziers, qui ne devaient en aucun cas laisser présager de celui de Toulouse et de son comte.

⁶³³ CCA, laisse 212, v. 90 b-104 : « À ce moment s'élèvent des cris et du tumulte, des gens courent vers la ville avec des armes tranchantes. Alors commencent le supplice et le massacre redoutés, les barons, les dames, les petits enfants, les hommes, les femmes, tous dépouillés de vêtements et dénudés, sont par eux coupés en morceaux avec des épées aiguisées ; chair, sang, cervelles, troncs, membres et corps dépecés et éventrés, foies et viscères détachés et tailladés jonchent le sol, comme s'il était tombé une pluie ; aussi la terre, le sol et le marais sont-ils tous rouges du sang qui y a été répandu. Il ne survécut ni homme ni femme, jeune ni vieux, aucune créature, à moins qu'elle ne se fût cachée. La ville est anéantie et l'incendie y a été allumé ».

⁶³⁴ CCA, laisse 212, v. 105-106 : « Bientôt après le roi s'est mis en route pour aller à Toulouse ».

On le voit avec le cas de Centule : la croisade emploie, pour juger les Méridionaux rebelles, des catégories de délits et les peines corrélées qui ne sont pas adaptés. Le débat à Marmande souligne que l'on ne peut accuser d'hérésie des opposants politiques pour mieux s'en débarrasser.

Le véritable objectif de l'expédition royale apparaît être Toulouse, presque objet de fantasme, et à laquelle le prince et ses amis réservent logiquement le même sort qu'à Marmande⁶³⁵. Si le *filh del rei de Fransa* se dessaisit de son autorité en matière de jugement sur la foi et se montre complaisant envers les clercs de la croisade, il occupe cette fois le devant de la scène lorsqu'il s'agit d'aller conquérir Toulouse :

De venir a Tholoza es vengutz deziriers
Al filh del rei de Fransa ; si que l seus senhariers
Se mes devant los autres⁶³⁶.

Il marche cette fois en tête, suivi de troupes venues de contrées très diverses⁶³⁷, et d'une cohorte de clercs⁶³⁸.

Notre roi, pleutre et faible devant l'Église, n'est pas victime d'un clergé qui l'impressionnerait : il consent aux tromperies des prélats parce qu'il y trouve son compte.

Il ressort de la laisse 212 que l'auteur a sciemment entretenu la confusion entre « Gleiza » et « crozada » de telle façon que le public puisse à loisir cumuler les torts de l'Église avec ceux de la croisade et constater que ce sont les mêmes qui prennent les décisions. Il n'y a, par conséquent, rien à espérer de leur part.

Enfin, les prélats de la croisade, de toute évidence malintentionnés vis-à-vis des Méridionaux, ont une telle emprise morale sur un capétien consentant que le pouvoir laïque et le pouvoir ecclésiastique se trouvent placés entre leurs mains. L'hérésie est un *a priori* de la croisade déconnecté de la réalité du conflit. L'Anonyme démontre que les partisans de la résistance s'opposent à la croisade pour des raisons qui ne sont pas religieuses, puisqu'ils sont catholiques. Cette catholicité, affirmée par l'archevêque d'Auch, qu'on ne pourrait soupçonner de clémence envers la dissidence religieuse, ne saurait être remise en cause.

⁶³⁵ Marmande de ce point de vue, est un détail, un caillou sur la route qui mène à Toulouse, dont elle préfigure le destin.

⁶³⁶ CCA, laisse 213, v. 1-3 a: « D'aller à Toulouse le désir est venu au fils du roi de France ; aussi son porte-bannière s'est-il mis en tête des autres ».

⁶³⁷ « Frances », « Berriviers », « Flamenc », « Angevi », « Normans », « Peitavis », « Alamans », « Baivers ». Voir laisse 213, v. 6-8. Martin-Chabot (1931, t. III, note 3, p. 292) indique que « la diversité des contingents de cette armée a été notée dans les Annales de Dunstable (*Annales monastici*, éd. E. Luard, t. III, p. 61) : '*infinite exercitus Francorum et Normannorum et alii multi gentes, populi et lingue*' ».

⁶³⁸ CCA, laisse 213, v. 14-18.

La dissidence de Centule, de sa ménie et des Marmandais est toute politique. Pour cette raison l'Église devrait accepter de se réconcilier avec les résistants méridionaux, mais puisqu'elle refuse, c'est l'Église qui, enferrée dans une condamnation inique, trahit sa vocation et le message de paix qu'elle est censée porter.

SECTION IV – LORSQUE L'HÉRÉSIE AVANCE MASQUÉE

§ I – À Toulouse

Nous savons que bien souvent, y compris pour les historiens de profession, il est difficile de distinguer la dissidence religieuse véritable de la dissidence politique. Nous venons de voir que l'Anonyme dénonce clairement l'amalgame pratiqué par les clercs de la croisade et le pouvoir français à des fins de conquête.

La dissidence religieuse est analysée par les censeurs médiévaux à travers une grille de lecture fondée sur le fait que s'écarter de la pensée édictée par le clergé de l'Église romaine revient à se constituer « hérétique ». Dès lors, pour les tenants d'un parti opposé à la volonté du clergé, les dissidences religieuse et politique ne forment plus qu'un ensemble incertain dans lequel il est bien malaisé de savoir où commence l'une et où finit l'autre. C'est là, au fond, le problème des accusations d'hérésie lancées dans la *Chanson*. Nous l'avons vu, l'Anonyme prétend que la croisade confond volontairement la dissidence politique des résistants, réponse à d'injustes spoliations, avec une dissidence religieuse quasi-fictive qui permet de justifier la conquête des territoires des seigneurs méridionaux.

Pourtant, nous savons que plusieurs personnages de la *Chanson* furent pendant la période inquisitoriale accusés d'avoir eu des liens avec l'hérésie albigeoise⁶³⁹. Partant du principe qu'il est impossible que notre auteur, qui évoluait dans les sphères dirigeantes de la résistance, ait méconnu ces fréquentations contestables du point de vue de l'Église catholique : il est certain qu'il les a tués ; et ce pour des motifs, somme toute, assez simples à comprendre.

L'Anonyme, comme tout auteur partisan, manipule volontairement l'information afin de servir la cause qui lui tient à cœur ; mais avec quel talent ! L'objectif est de décrédibiliser

⁶³⁹ Voir notamment Macé (2000, p. 178-185). Voir aussi Zambon (1999), et Vatteroni (1999). On verra aussi notamment Roquebert (1985).

les accusations d'hérésie qui légitiment la croisade afin de fédérer les Méridionaux pour la reconquête d'un héritage et la restauration de *Paratge*. Dans ces conditions, aucun propagandiste n'irait faire de publicité à la thèse de l'adversaire.

Il nous semble nécessaire de remarquer que Toulouse, alors qu'elle est au cœur du texte, et lieu de tous les vices pour son évêque et la croisade⁶⁴⁰, se trouve formidablement préservée des accusations d'hérésie.

Nous repérons en deux passages du texte de possibles accusations en ce sens dont il faut préalablement remarquer la rareté et l'ambiguïté. De même, le peu de crédit des personnages qui les prononcent, et le tableau général brossé de la *gentils Toloza*⁶⁴¹ dans le reste de l'œuvre, décrédibilisent ces accusations. Nécessairement calomnieuses aux yeux du public de la *Chanson*, ces accusations contribuent alors à glorifier la ville et sont une pierre de plus apportée au discrédit de la croisade.

A. Toulouse et l'« error »

On lit aux vers 17 à 19 de la laisse 178 :

Après [lo coms] lor a tramesses sos parlans parladors
Que tant aver li dono que merme la errors
E que pagat li aian ans que venga Martrors⁶⁴².

Il s'agit pour Simon, revenu à Toulouse après sa défaite à Beaucaire, de soumettre la ville à des pressions financières extrêmes. Dans ces conditions, l'« error » qui doit décroître pourrait signifier l'hérésie au sens propre. L'« error » est, en effet, l'un des termes utilisés pour désigner l'hérésie⁶⁴³ par métonymie à partir du contenu erroné qui caractérise la doctrine hérétique.

Nous avons précédemment évoqué la commune condamnation des hérétiques et des usuriers par les instances ecclésiastiques qui pourrait éclairer une possible polysémie de ce passage de la *Chanson*.

⁶⁴⁰ Henri de Clairvaux considérait déjà Toulouse comme « mater haeresis et caput erroris », voir : *PL*, CCIV, 235D, ainsi que Kienzle (2001 b, p. 47 et 122-123). Voir aussi Kienzle (1998).

⁶⁴¹ Voir : *CCA*, laisse 179, v. 76 : « A! la gentils Toloza per las ossas franhens » et laisse 188, v. 98 : « Ai! la gentils Toloza, complida de bontat »

⁶⁴² *CCA*, laisse 178, v. 17-18 : « Il envoya aux Toulousains ses diserts messagers pour les sommer de lui donner tant d'argent que l'hérésie s'affaiblisse et d'achever la payment avant la Toussaint ».

⁶⁴³ Voir par exemple : « Pero l'enquerre no·m desplai / ans me plai que casson error / e qu'ab bels digz plazentiers ses yror / torno·ls erratz desviatz en la fe » Guilhem de Montanhagol, PC 225, 4, v. 21-24, éd. Ricketts (1964, p. 43-45). Ainsi que *CCA*, laisse 84, v. 7, texte de Guilhem de Tudela.

Pourtant, nous pensons que l'auteur table ici sur une « error » au sens de révolte armée fondée sur des revendications politiques. Simon cherche à diminuer la puissance de Toulouse en la privant d'une partie de ses moyens financiers. Dans le contexte de l'écrasement de la révolte toulousaine, cette volonté d'asservir et d'affaiblir la ville par des pressions financières concorde avec les mauvais traitements infligés aux Toulousains expulsés sans le sou. Dans ce contexte, l'Anonyme, une fois encore, tâche d'éliminer tout soupçon d'hérésie. L'« error » suspecte d'hérésie, devient le fait de se tenir dans l'erreur en s'opposant à Simon, celui que l'Église avait confirmé comme seigneur de Toulouse.

Simon peut aussi avoir souhaité affaiblir les hérétiques, traditionnellement accusés d'usure⁶⁴⁴. Cependant, nous l'avons dit : dans le texte anonyme, cette accusation ne tient pas et le comportement de Simon ne trouve d'autre justification que la vengeance⁶⁴⁵. L'« error » est pour l'Anonyme la dissidence politique et, s'il est possible que l'hérésie ait réellement été visée par Simon de Montfort lorsqu'il décida d'imposer ce lourd tribut, l'auteur la maquille de telle façon qu'il n'y paraît (presque) plus.

Plutôt que d'accuser Toulouse d'être le foyer de l'hérésie, l'auteur insiste ici sur la cruauté de la peine et des délais qu'on impose à sa population. Il met en relation la lourde somme à payer et l'expulsion des Toulousains. La population, loin d'être suspectée, est prise en pitié par le public qui la contemple à la merci d'un cruel seigneur :

De la vila issiron totz lo melhs e la flors,
 Cavaliers e borzes e los cambiadors
 Ab malvolenz garnitz, firens, menassadors
 Que menassan lor dizo antas e dezonors ;
 E apres los ne menon a lei de trotadors.
 Mas lo mals e la ira, la polvera e la calors
 E-l trebalhs e l'angoicha e-l perilhs e l'ardors
 Que ab lagrimas mescla l'aiga e la suzors

⁶⁴⁴ Sur les accusations d'usure rapportées contre les Toulousains à l'intérieur de la *Chanson*, se reporter au texte de Guilhem de Tudela, laisses 46, v. 5 : « del prest e del renou l'un e l'autre-s querelha » et 60, v. 25 : « e tuit li renoier lo renou laicharan ». L'accusation d'usure fait partie des arguments de la prédication cistercienne anti-hérétique. Le seul passage où l'on rencontre l'usure chez l'Anonyme concerne le destin de l'âme des croisés : « que trazem major pena c'arma de renoier » (laisse 166, v. 27). Les usuriers, excommuniés et privés de sépulture ecclésiastique depuis le canon 13 du Concile de Latran II étaient destinés à la damnation. Voir Dante, *Divina Commedia, Inferno*, chant XVII, v. 43 et suivants. Pour les textes des conciles de Latran concernant l'usure chez les chrétiens, voir Foreville (1965, Latran II, canon 13, p. 190-191 ; Latran III, canon 25, p. 221-222).

⁶⁴⁵ CCA, laisse 178, v. 10-13 ; 16 : « Senher coms, pos que Dieus vos a montat e sors, / Co no prendretz venjansa dels enemics pejors ? / Car anc om a sos obs no-ls ac plus sordejors. / Pero, si remania, sia mortz e encors. » « Sire comte, puisque Dieu vous a élevé et exalté, comment ne prenez-vous pas vengeance de vos pires ennemis ? Car jamais personne n'eut affaire à de plus mauvaises gens. C'est pourquoi, autant qu'il en reste, qu'ils soient mis à mort et leurs biens confisqués ! ». Une lacune dans le manuscrit A nous prive de l'identification de l'interlocuteur de Simon de Montfort et Gui de Lévis. La version en prose de M ne permet pas d'obtenir plus de renseignements. Guy de Lévis s'oppose à cette idée (v. 14-15), mais Simon répond : « Pero, so ditz lo com, ans mudarei alhors ».

E·ls fai crebar e·l ventre e ins e·l cor la dolors
 Per que creis la felnia e merma la vigors.
 Per mei la vila·s leva lo crit e·ls dols e·l plors
 De baros e de donas e dels efans majors
 E de filhs e de paires e de maires ab serors⁶⁴⁶
 E d'oncles e de fraires ab motz rics ploradors
 « E dieus ! », ditz l'us a l'autre, « tant mals governadors !
 Senher, co·ns avetz meses en mas de raubadors !
 O vos nos datz la mort o·ns rendetz als senhors ! »⁶⁴⁷.

Dans l'adversité, la population toulousaine reste fidèle à son seigneur. C'est l'occasion pour l'Anonyme de répéter une fois de plus qu'il n'y a d'autre alternative que la mort ou le rétablissement des comtes raimondins de Toulouse.

Simon se comporte en pillard, il rançonne la population, la déporte et engage une cohorte de *trachors* pour détruire *Tolosa* et *Paratge*⁶⁴⁸. Il apparaît qu'il convoite des liquidités pour financer l'entreprise croisée.

Le soupçon de l'hérésie dépassé, cet ordre de rançonnement de la ville par Simon de Montfort a aussi le mérite de faire prendre conscience au public que la résistance toulousaine est puissante et dispose de ressources qui constituent un obstacle à la victoire des croisés. Ce constat établi, on comprend pourquoi Toulouse est mère de l'hérésie pour les prédicateurs de la croisade et « cap » de la résistance chez l'Anonyme.

B. Toulouse abrite le « foc infernal »

« Que dins aquela vila es lo focs infernals »⁶⁴⁹, ainsi s'exprime le cardinal Bertrand, légat du Pape Honorius III⁶⁵⁰. Le feu de l'enfer appelle immédiatement la référence à l'hérésie qui est censée destiner ses sectateurs aux souffrances éternelles. Le cardinal utilise une

⁶⁴⁶ Nous ne sommes pas d'accord avec la correction « sors » donnée par Martin-Chabot dans son édition de la *Chanson* et rétablissons la variante « serors » donnée par le ms A. L'éditeur corrige pour rétablir, selon lui, « la mesure du vers », intervention qui nous semble inutile, si l'on découpe ainsi le vers : E / de / filhs / e / de / pair(es) // e / de / mair(es) / ab / se / rors. La lecture de « mair(es) » ne nous semble pas différente de celle de « pair(es) » nécessaire à la fin mesure du premier hémistiche de ce vers.

⁶⁴⁷ CCA, laisse 178, 22-38 : « De la ville sortirent les plus notables, l'élite des habitants, chevaliers, bourgeois, changeurs, sous l'escorte d'hommes armés, qui les traitaient durement, les frappaient, les menaçaient ; aux menaces, ils joignaient des injures et des insultes et puis ils les emmenaient à l'allure des valets de pied. Et la douleur, le dépit, la poussière et la chaleur, l'angoisse, le danger, la colère font avec l'eau de leurs pleurs se mêler leur sueur ; dans leur ventre et leur cœur éclate la douleur qui fait croître leur amertume et décliner leurs forces. Du milieu de la ville s'élevèrent la clameur, les lamentations, les sanglots des hommes, des femmes et des adolescents, de fils, de pères, de mères et de sœurs, d'oncles, de frères, avec maints personnages qui pleuraient. 'Eh Dieu !', se dirent-ils l'un à l'autre, 'Des maîtres si méchants ! Seigneur ! Comme vous nous avez livrés aux mains de brigands ! Ou donnez-nous la mort ou rendez-nous à nos seigneurs !' ».

⁶⁴⁸ CCA, laisse 178, v. 39-60.

⁶⁴⁹ CCA, laisse 187, v. 41 : « Car dans cette ville est le feu de l'enfer » (traduction modifiée).

⁶⁵⁰ Il avait été envoyé par ce pape au début de l'année 1217.

terminologie qui sert *a priori* à désigner un foyer d'hérésie. Cependant, si le vers suivant renforce cette idée d'une Toulouse pervertie au sens de l'*haeretica pravitas*⁶⁵¹, le vers 43 éclaire tout autrement la scène : « Car ab lor dins abita lo senhor principals ». Ainsi donc, la proposition coordonnée permet à l'auteur de ramener la question du dévoiement de Toulouse⁶⁵² dans des catégories de pensée qu'il s'est appliqué à mettre en œuvre dans son texte pour la compréhension du conflit. En trois vers, la grave accusation d'une possible hérésie redevient une simple question de dissidence politique qui ne laisse pas véritablement de place à l'hétérodoxie, sauf à l'analyser comme un prétexte.

Il n'est donc pas question de supposer que l'auteur sous-entend dans ses propos qu'il existe une quelconque hérésie à Toulouse. Toulouse-Jérusalem⁶⁵³ a, à elle seule, une dignité d'un ordre supérieur et il est absolument impossible que l'Anonyme nourrisse des soupçons sur la rectitude de la foi du comte, bien que le péché toulousain provoque ce feu infernal. Par conséquent, la relation de cause à effet entre le « focs infernals », les « pecatz criminals » et le « senhor principals » réside dans la volonté de la croisade de conquérir Toulouse⁶⁵⁴ et d'exercer sa seigneurie sur la ville. On retrouve dans ces accusations l'idée du prélat selon laquelle que Toulouse, mère de l'hérésie, serait le repaire de l'Antéchrist et de ses adorateurs.

Une fois de plus, l'Anonyme évince et discrédite la question de la dissidence religieuse pour l'opposition politique : toute la prétendue hérésie des Toulousains se résume à la joie d'avoir retrouvé leur comte Raimond.

Le cardinal termine son sermon en déclarant, selon une formule qui pourrait rappeler l'« épitaphe » de Simon de Montfort que l'on trouvera quelques laisses plus loin dans le récit :

E s'ieu soi sans ni dignes ni bos om ni leials
E els dedins malignes ni perjurs ni colpals,
Sobre totz lor dessenda-l glazis martirials⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ CCA, laisse 187, v. 42: « E trastota complida de pecatz criminals ». On retrouve par exemple la mention de la perverse hérésie dans une lettre adressée en janvier 1204 par Innocent III à l'archevêque de Narbonne Béranger. PL 215: 273-75: « Labe igitur haereticae pravitatis provincia tua infecta... ». Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 139 et 143). Pour de nombreux exemples qui illustrent le succès de la formule dans les chroniques de Guilhem de Tudela et Pierre Des Vaux-de-Cernay, se reporter aux appendices des travaux de Duvernoy (1976), et, Guébin et Maisonneuve (1951).

⁶⁵² Le dévoiement de Toulouse tel que l'entend le clergé croisé.

⁶⁵³ Le parallèle entre Toulouse et Jérusalem est établi dans les laisses 182 et 201 en lien avec le retour des princes « légitimes » dans la ville, à savoir Raimond VI puis son fils. Sur la typologie des villes ayant toujours pour source la cité de Dieu de saint Augustin dans *De civitate Dei*, voir Kienzle (1998). Voir la partie du présent travail qui s'y réfère.

⁶⁵⁴ La présence du comte galvanise les troupes du bourg et de la cité de même que les nobles *faiditz* ou engagés dans la résistance.

⁶⁵⁵ CCA, laisse 187, v. 50-52 : « S'il est vrai que je suis un homme saint, digne, bon et loyal et qu'eux, ceux de la ville, sont méchants, parjures et coupables, que sur eux tous s'abatte le glaive meurtrier ! ».

Il va de soi que personne dans le public n'irait croire à la sainteté d'un cardinal qui appelle au meurtre contre des hommes et des femmes auxquels rien ne saurait servir d'asile, pas même les églises et hôpitaux⁶⁵⁶. À cela s'ajoutent les multiples mentions par l'auteur de la cruauté des croisés et les démonstrations qui en ont été faites. Elles permettent au public d'effectuer un renversement logique par rapport à ce qui est énoncé par le texte, afin d'y découvrir le message de l'auteur : les croisés sont foncièrement mauvais et le cardinal est un menteur. La véracité des paroles du cardinal à propos de Toulouse est liée à sa prétendue sainteté, s'il ment sur sa sainteté, ses allégations sur la cité sont obligatoirement mensongères. Dans la mesure où le prélat n'a rien d'un saint, c'est logiquement dans le camp de la croisade que couve le feu infernal⁶⁵⁷, bien réel cette fois.

Lorsqu'on déroule le fil du raisonnement jusqu'au bout, il est permis de conclure que cette affirmation sur Toulouse permet de renforcer un peu plus dans le public l'idée qu'aux côtés de leur seigneur Raimond, les Toulousains sont dans le chemin de vérité qui conduit au salut⁶⁵⁸. Si, pour le cardinal, c'est en combattant Toulouse que l'on gagne son salut : « E calque la combata sera denant Dieu sals »⁶⁵⁹, l'Anonyme nous fait clairement comprendre par la construction de son texte que c'est l'inverse qui est vrai⁶⁶⁰.

§ II – L'« error » du côté des croisés

Les deux accusations d'« error » prononcées contre la croisade et plus précisément son clergé méritent d'être relevées pour plusieurs raisons. Le conflit d'opinion sur les voies d'obtention du salut – la croisade ou la résistance à celle-ci – nous permet de déduire que l'« erreur » du clergé ne porte pas seulement sur des considérations politiques mais est, pour le coup, d'ordre véritablement spirituel. C'est cette erreur-là qui conduit dans le *focs infernals* évoqué à l'instant. Les rapports intertextuels de la *Chanson* avec les *sirventés* de la période de

⁶⁵⁶ CCA, laisse 187, v. 45-49 ; sur ce sujet, voir aussi l'intervention du même personnage à la laisse 186, v. 107-109. L'évêque Foulque de Toulouse était favorable au maintien du droit d'asile, mais pas le cardinal, en raison de l'accusation d'hérésie portée contre les Toulousains. Le droit d'asile dans les églises et monastères, bien que reconnu, était sujet à discussion entre les canonistes. À Toulouse, son exercice souffrait certaines exceptions. Voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 1, p. 308-309, et t. III, note 2, p. 12-13) ; voir aussi, HGL, t. V, col. 1165.

⁶⁵⁷ Dans les *sirventés* du premier tiers du XIII^e siècle, on retrouvera le motif du feu infernal dans le camp croisé.

⁶⁵⁸ Voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

⁶⁵⁹ CCA, laisse 187, v. 44.

⁶⁶⁰ Voir la partie de ce travail spécifiquement dédiée à l'analyse de la question salvifique dans la *Chanson*.

la croisade puis des débuts de l'inquisition en Languedoc⁶⁶¹ plaident en faveur de cette interprétation. Ainsi les laisses 191 et 163 nous offrent respectivement les textes suivants :

[Maestre Bernatz⁶⁶² ditz] « e fam a Dieu clamor⁶⁶³
« De mo senhor l'avesque, que ns a dat a pastor,
« Car las suas ovelhas a messas en error,
« Que las cuidá menar en tal loc perdedor
« Que a cada ovelha eran mil raubador »⁶⁶⁴.

« Senher », ditz Dragonet⁶⁶⁵, [...]
« Qu'anc no vis sermo de fals predicador,
« Cant ve a la fenida, no torno en error ;
« Que so nos fan entendre li bo entendedor
« Que mais valo-l trazitz que no fan li trachor »⁶⁶⁶.

Ainsi, il nous paraît important de noter les nombreux points communs de ces deux extraits avec le *sirventés* « No-m laissarei per paor » de Guilhem Figueira⁶⁶⁷. On y retrouve :

Aquist fals prezicadors
ant mes lo segle en error⁶⁶⁸;

Vers es que notre pastor
Son tornat lop raubador [...]
e confortan ab doussor
lor ovelhas nuoich e dia ;
pois quan las an en balhia,
et ilh las fant morir e dechazer⁶⁶⁹.

Outre la parenté idéologique et lexicale évidente des textes, on notera que « Fals prezicador(s) » est une formule que l'on retrouve sous la même forme uniquement chez ces

⁶⁶¹ Sur la place de la *Chanson* au sein du corpus littéraire formulé pour mobiliser contre la Croisade albigeoise, voir la partie de ce travail qui traite de cette question.

⁶⁶² Maître Bernart, qui était légiste et consul à Toulouse, est désigné à plusieurs reprises dans la *Chanson* comme conseiller juridique du mouvement résistant (laisse 191, v. 94-120 ; laisse 204, v. 53-135 ; laisse 133, v. 8-34). S'il n'est pas explicitement nommé ici, le discours tenu, la désignation « us legista senatz » et le rôle argumentatif de l'allocution laissent penser qu'il s'agit bien du même personnage. Ses interventions servent à asseoir le raisonnement sur le « bon droit » des résistants à la croisade qui ont fait de Toulouse leur totem. Pour plus de renseignements sur ce personnage, voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 5, p. 56-57).

⁶⁶³ Cette expression et l'emploi de « clamor » renvoie au langage du juriste qu'était maître Bernart.

⁶⁶⁴ CCA, laisse 191, v. 97 b-100 : « À Dieu nous portons plainte contre monseigneur l'évêque, qu'il nous a donné pour pasteur, parce que celui-ci a fourvoyé ses ouailles et qu'il a voulu les conduire dans un lieu de perdition où, pour chaque brebis, il y avait mille ravisseurs. »

⁶⁶⁵ La parentèle de Dragonet de Mondragon était membre de la ménie comtale de Toulouse depuis plusieurs générations. Dragonet est, avec Gui de Cavaillon, l'un des proches conseillers de Raimondet. Voir Macé (2000, p. 150, 159 et 255). Voir aussi la laisse 155 de la *Chanson*.

⁶⁶⁶ CCA, laisse 163, v. 6 a ; 11-14 : « Car je n'ai pas encore vu de sermon de faux prédicateur qui, à la conclusion, ne verse dans l'erreur ; et ceux qui ont du bon sens nous enseignent que les trahis valent mieux que les traîtres ».

⁶⁶⁷ Levy (1880, p. 45-46).

⁶⁶⁸ Guilhem Figueira, PC 217 5, v. 10-11 : « Ces faux prédicateurs ont plongé le siècle dans l'erreur ».

⁶⁶⁹ Guilhem Figueira, PC 217 5, v. 19-20, 23-26. « Il est vrai que nos pasteurs sont devenus des loups voleurs [...] et ils confortent leurs brebis avec douceur nuit et jour ; puis lorsqu'ils les ont en leur pouvoir ils les font mourir et déchoir ».

deux auteurs⁶⁷⁰. Le « loc perdedor » est l'Enfer⁶⁷¹ ; or le pasteur ne peut logiquement être accusé de mener ses brebis en Enfer que s'il prêche l'erreur doctrinale.

L'intertextualité nous conforte dans notre interprétation selon laquelle l'évêque de Toulouse⁶⁷² devient dans le texte anonyme ministre de l'erreur. Le lien entre les *raubadors* dans ce texte qui sont manifestement les croisés que l'évêque a conduits vers Toulouse et les « lop raubador » de Guilhem Figueira est intéressant. Pas de doute que, face aux brebis, le *raubaire* croisé est identifié comme un loup dans l'imaginaire du public. L'Anonyme retourne ainsi, comme les auteurs de *sirventés*, le discours traditionnel des prédicateurs anti-hérétiques qui identifient les hérétiques à des loups déguisés en brebis et destinés à anéantir le troupeau du Seigneur, loups dont les « bons pasteurs » doivent se méfier et qui nécessitent le renfort des croisés pour garder la bergerie⁶⁷³. On l'aura donc compris, par les différents aspects de la stratégie argumentative de l'auteur⁶⁷⁴, le public comprend que la prédication des clercs favorables à la croisade conduit à l'erreur et fait courir le risque à celui qui la suivrait de perdre irrémédiablement tout espoir de salut⁶⁷⁵.

On notera une coïncidence lexicale, qui, si elle ne prouve rien, nous semble intéressante : la mention, dans ce contexte, de « bo entendedor »⁶⁷⁶. En effet, nous savons par les dépositions inquisitoriales que, pendant la période de répression de l'hérésie, les sectateurs utilisaient les notions « entendensa de ben » ou « bon entendament » pour désigner l'adhésion

⁶⁷⁰ Il en va de même pour la mention de « focs enferrals » citée plus haut, que l'on retrouve uniquement dans PC 217 002, v. 111. Le *sirventés* de Guilhem Figueira date sensiblement de la même période que la *Chanson*. Vérifications faites à partir de la COM 2 ; voir la partie de ce travail consacrée aux faux prédicateurs.

⁶⁷¹ On retrouve aussi cette idée par exemple dans PC 217 2 v. 45-46 : « Ins el foc d'abis, Roma, faitz vostre estatge / en perdicion »

⁶⁷² Foulque, qui est de toute évidence l'un de ces faux prédicateurs.

⁶⁷³ Voir Kienzle (2001 b) pour une vue d'ensemble de l'utilisation de la figure des loups et des brebis dans le discours cisterciens contre l'hérésie ; sur l'utilisation de cette rhétorique par saint Bernard dans ses sermons (p. 87, 93, 96-97, 104) ; chez Henri de Clairvaux (p. 124) ; chez l'évêque de Toulouse Foulque (p. 166), et p. 204-205, 215 et 217.

⁶⁷⁴ Cette stratégie revêt plusieurs aspects :

– une méprise sur la résistance méridionale de façon générale, prétendument animée par le Mal, mais que Dieu protège ; – l'encouragement du clergé aux massacres des populations par les croisés ; – la mise en exergue de l'existence de contradicteurs du plus haut rang au sein même des troupes croisées, que l'on ne peut accuser de sympathie envers Toulouse ou l'hérésie ; – les voix qui s'élèvent dans la hiérarchie ecclésiastique à Latran pour dénoncer la rapacité des clercs du Languedoc et des croisés menés par Simon de Montfort et la collusion de leurs intérêts ; – enfin, les discours anti-croisés contenus dans la *Chanson* qui permettent à l'auteur d'identifier les troupes comme culturellement du Nord. Bien qu'il y ait des méridionaux parmi elles, la croisade reste étrangère pour l'auteur, ce qui est remarquablement intéressant et reflète sa capacité à exclure ceux qui ne participent pas à la résistance et qu'il estime indignes d'être identifiés avec le Sud.

⁶⁷⁵ On se souviendra du cas des croisés morts *descossolatz*.

⁶⁷⁶ CCA, laisse 163, v. 13.

à la foi dissidente⁶⁷⁷. Dans ce contexte, rencontrer « li bo entendedor » littéralement, ceux qui ont du discernement, pour désigner ceux qui permettent d’y voir clair dans les sermons des « fals prezicador » retient notre attention. D’autant plus que le vers suivant (« Que mais valo·l trazitz que no fan li trachor ») nous semble un peu obscur, si bien qu’il semble difficile de dire avec exactitude ce qu’il désigne, bien que l’on ait idée des camps respectifs des trahis et les traîtres⁶⁷⁸. Il ne s’agit pas ici de parler d’une mention cachée de l’hérésie au cœur de la résistance à la croisade dans la *Chanson*. Rien n’indique dans le texte qu’il faille porter l’interprétation à cet extrême, d’autant plus que les attestations de l’usage spécifique d’« entendensa de Be » en milieu hérétique sont plus tardives. On ne saurait soupçonner l’Anonyme lui-même d’adhérer à la foi hérétique⁶⁷⁹ et le voisinage de la référence « Pel cors santa Maria, cui ieu prec e azor »⁶⁸⁰ écarte tout soupçon d’hérésie. Enfin, ce que nous savons de Dragonet de Mondragon ne permet pas d’aiguiller l’opinion dans ce sens.

Point n’est besoin des hérétiques, les « bo entendedor » ici sont ceux capables de dire, sur la base des bons auteurs, les moralistes, les théologiens, les juristes et les autres, que les traîtres seuls sont condamnables, et non leurs victimes qui ont été trahies. Puisque ces prédicateurs sont des traîtres sur le plan politique et que le constat peut être établi que leurs sermons finissent par tomber dans l’erreur théologique, les deux plans théologique et politique sont entièrement liés : on ne peut avoir une théologie juste et un engagement politique amoral⁶⁸¹.

Mais ici, ce qui est intéressant, c’est que précisément les « bo entendedor » ont l’entendement du discours véritable des clercs, c’est-à-dire qu’ils sont capables d’évaluer ce discours, et notamment ses dimensions théologiques. Cet aspect peut faire penser au clergé hérétique⁶⁸² qui disposait de connaissances théologiques qui le rendaient capable de disputer

⁶⁷⁷ Sur ce point de la doctrine de la dissidence religieuse méridionale dite « cathare », voir notamment Duvernoy (1996, p. 143, 274).

⁶⁷⁸ Voir le complément apporté sur cette formule dans la partie sur les prédicateurs.

⁶⁷⁹ Voir la partie de ce travail consacrée à l’analyse de la christologie et la mariologie de l’auteur, ainsi que son rapport à la Trinité ; voir aussi les questions soulevées par l’usage de la figure de Dieu et ses conséquences en ce qui concerne la théologie développée dans la partie anonyme de la *Chanson*.

⁶⁸⁰ CCA, laisse 163, v. 15 : « Par le corps de sainte Marie, que je prie et adore ».

⁶⁸¹ Nous remercions Jean-Pierre Chambon pour ses explications sur ce vers 13 relatif aux traîtres et trahis. Ce paragraphe reproduit les éclaircissements qu’il nous a donnés.

⁶⁸² Même si la terminologie qui lie hérétiques et entendement du Bien est plus tardive, cela n’a pas d’incidence véritable ici, car la fixation d’une terminologie est le plus souvent postérieure à son utilisation. Si les « bo entendedor » de la *Chanson* ne sont pas spécifiquement hérétiques, rien n’empêche *a priori* que certains le soient. On sait que notre auteur ne recule pas devant quelques petits mensonges sur la réalité de l’hérésie à Toulouse, pourvu que chacun œuvre à la constitution d’une coalition politique, les hérétiques certainement comme les autres. Ainsi, cette mention, d’un point de vue de l’hérésiologie, pourrait, peut être, être un marqueur d’un premier pas de quelques-uns parmi les « bo entendedor » vers l’« entendensa de be ».

avec Dominique et ses prêcheurs. Mais, sans aller jusque là, il suffit de penser au clergé de l'Église catholique qui avait choisi le camp de la résistance et dont le chapelain du comte de Toulouse, Aribert, est l'exemple même.

L'Anonyme veut rassembler les différents partis méridionaux⁶⁸³ au-delà des questions d'hérésie qui sont, comme on a pu le constater, un non-problème à en croire son texte. Ce rassemblement au prix de quelques silences vaut, par exemple, pour les bourgeois d'Avignon dont l'auteur vante les mérites sans s'attarder sur les avantages qu'ils obtiennent en échange de leur soutien à la cause raimondine. De même, l'Anonyme oublie facilement les trahisons des populations de Toulouse et des nobles seigneurs. L'absence des hérétiques dans l'œuvre, les gages donnés sur la catholicité des grands seigneurs méridionaux, la mise en exergue du rôle des populations ardentes dans leur résistance à l'envahisseur croisé, indiquent chacun des intérêts propres à une catégorie sociologique. L'Anonyme efface toute trace de conflit interne. Il constitue une utopie languedocienne, un modèle sociétal simplifié, où il fait bon vivre avec *Paratge* et la cohorte de valeurs qui lui sont associées. Il cherche à démontrer que l'ennemi vient de l'extérieur. Cette image « simplifiée » à des fins pédagogiques est inhérente aux activités de propagande.

⁶⁸³ Le terme « parti » s'entend ici au sens large de parti politique, social ou religieux.

CHAPITRE III

CONCLUSIONS

Le maniement de la question de la dissidence religieuse par l'Anonyme est adroit. Alors qu'il s'agit d'une pierre d'achoppement pour la justification juridique de la résistance, l'auteur déploie son zèle talentueux pour convaincre son public que l'hérésie n'est pas un problème ; ou, du moins, pas un problème qui justifierait la croisade contre le Languedoc. L'auteur n'a pas la naïveté de nier l'hérésie, mais il montre qu'elle est un prétexte insignifiant que des clercs et des croisés avides utilisent à des fins de pouvoir et d'enrichissement personnels. Se référer à l'autorité du Pape pour faire reconnaître l'orthodoxie et donc le bon droit des seigneurs méridionaux est une habile façon de toucher un public qui aurait pu être sensible à la contre-prédication et de régler une fois pour toutes la question de la pertinence des accusations prononcées contre les comtes de Foix et Toulouse par le clergé. Si l'hérésie n'est pas la cause de la croisade, si ces chevaliers chrétiens deviennent de simples pillards, c'est que la « croisade » se place sur un plan beaucoup plus concret et que ses chefs se préoccupent davantage des intérêts de ses partisans dans ce monde que dans l'autre. La question de l'hérésie est ainsi évacuée, car discréditée comme argument d'une propagande politique de conquête.

Il faut être attentif aux graves accusations de compromission morale qui mettent en péril le salut des âmes des croisés dans les moqueries féroces prononcées contre le clergé de la croisade, majoritairement issu du mouvement cistercien et artisan de la contre-prédication, comme nous le verrons. L'un des points forts de l'argumentation de l'Anonyme pour déconstruire le discours de la croisade se trouve dans les distances que prennent certains croisés avec la conception élargie de l'« hérésie » employée à torts et à travers pour justifier les conquêtes, au mépris de la dignité chevaleresque.

En matière d'hérésie, comme pour le reste de son idéologie, il est fort probable que l'Anonyme exprime en partie l'opinion commune, fondée sur un double constat :

– la majorité de la population est catholique et souffre de la croisade au même titre que si elle était hérétique : il n'y a donc pas lieu d'accuser à tort et à travers le pays d'une hérétisation générale ;

– au vu des événements (conquêtes territoriales, dépossessions, massacres), tout esprit avisé distingue une manœuvre politique dans l'accusation d'hérésie.

En somme, pour l'Anonyme, les « fals predicador » sont la source des malheurs des populations méridionales et de leurs chefs ; par leurs propos spécieux, ils trompent des laïcs croisés trop empressés de conquérir leur salut pour écouter les récriminations de Toulouse et ses alliés, ou des quelques voix qui s'élèvent pour protester dans leurs propres rangs.

La question de l'hérésie dans la partie anonyme de la *Chanson* permet aussi de souligner un point fondamental de l'argumentation de son auteur à la fin des années 1220 : il n'y a rien à espérer du pouvoir royal de France.

Enfin, l'identification de la mascarade de l'accusation d'hérésie et la mise en exergue de la malignité des clercs permet à l'auteur de retourner l'argumentation de ceux-ci. Dès lors que l'auteur a démontré que l'accusation d'hérésie était une véritable tromperie et dévoilé la malignité des clercs, il peut retourner leur propre argumentation : ce sont finalement les « fals prezicador » qui conduisent les âmes à la perdition. Ces prédicateurs représentent un groupe dans lequel, en dehors des principaux dignitaires de l'Église⁶⁸⁴, nous sommes bien en peine d'identifier les personnages sur la base du seul texte de la *Chanson*. Ce qui nous porte à croire que la notion de faux-prédicateur est élevée ici au rang de concept.

On remarquera que la figure du faux-prédicateur interpelle en cela qu'elle est paradigmatique de la place essentielle du discours dans la *Chanson* qui, par le discours, en dénonce un autre, tous deux à leur manière, abusifs et partisans. Il s'agit de réécrire l'orthodoxie authentique, contre une orthodoxie officielle dévoyée qui n'a pour elle que l'apanage de la puissance de la croisade.

Pour l'auteur, les enjeux politiques qui résultent du traitement de la dissidence religieuse dans la chanson anonyme ne sont pas des moindres. Il s'agissait à la fois de justifier auprès des *illitterati* comme des *litterati*⁶⁸⁵ le droit des seigneurs méridionaux à mener une guerre de défense contre la croisade, et de faire connaître ce droit au plus grand nombre.

Lorsque la *Chanson* soutient la thèse de l'orthodoxie du comte de Toulouse et de ses alliés, donc leur bon droit à résister à d'injustes spoliations, elle s'appuie sur les questions

⁶⁸⁴ Pour une analyse approfondie de ces personnages, voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

⁶⁸⁵ Sur *litterati vs rustici*, voir Moore R. I. (2004, p. 165-169, 181), ainsi que Grundmann (1995, p. 14-16) et (1958). Stock (1983).

d'hérésie et d'héritage et sur le soutien de Dieu à une cause qui devient par-là nécessairement juste⁶⁸⁶.

Le but de l'Anonyme est de rassurer le public, avec deux objectifs :

– au niveau local, il s'agit d'alimenter la résistance, dans laquelle chacun trouve des intérêts à défendre son héritage et la justice de sa cause, et de susciter des vocations sans cesse renouvelées ;

– au niveau international, véhiculer une telle idéologie permet d'encourager les soutiens essentiellement royaux que peut espérer recevoir le comte de Toulouse et de favoriser les intercessions en sa faveur auprès de la papauté. Il va de soi que toutes les grandes puissances européennes concernées par ce conflit (France, Angleterre, Saint Empire Germanique et Aragon)⁶⁸⁷ ont des observateurs à Toulouse et sont tenues régulièrement informées de la situation⁶⁸⁸. Par ailleurs, la papauté elle-même se tient au courant sur le terrain et par des moyens qui complètent les comptes rendus de ses légats⁶⁸⁹. Véhiculer l'idéologie de résistance permet peut-être d'influencer le point de vue des observateurs missionnés par Rome en leur permettant de prendre acte du ressentiment et de l'opinion des populations⁶⁹⁰.

Rappelons enfin que la conclusion que Raimond VI tire du concile et qu'il indique à son fils est :

E de la cort de Roma forment vos clamaretz,
Que no-us val Dieus ni fes ni cauzimens ni leitz.⁶⁹¹

⁶⁸⁶ Voir la partie de ce travail sur la figure du Dieu qui marche aux côtés des défenseurs méridionaux de ses valeurs dans la *Chanson*. Il suffirait aussi de rappeler que, selon certaines idées fort répandues au Moyen Âge, l'assentiment de Dieu à une entreprise est attesté par la réussite de celle-ci. En témoigne l'extrait suivant, tiré du récit de la vie de sainte Douceline à propos de la fondation des béguines en Provence par la sainte, et que nous trouvons très explicite : « Car li vertat de l'obra en l'intramet que fes de son estament, e la maniera de l'habiti que pres, el complimens de sa perfection, el conservamenz d'aquel sant estament, mostra e dona confizansa qu'il fos certificada de la bontat de Dieu, que volia qu'illi prezes aquella forma e aquel estament. », Albanés (1879, chap. 2, § 7, p. 16) ; cet éditeur attribue le texte à Philippine de Porcellet.

⁶⁸⁷ On repère ces partis dans les différentes relations de la croisade albigeoise : si les liens avec la France et l'Aragon sont évidents, il ne faut pas oublier l'intervention anglaise à Latran en faveur du jeune comte Raimondet ni le séjour en Angleterre de Raimond VI et son fils qui avait précédé le concile (Guilhem de Puylaurens, éd. Duvernoy, chap. 23, p. 90 ; et CCA, laisse 141, v. 17 et laisse 143, v. 7-8). La visite de Raimond VI à l'empereur Othon en 1209 froissera le roi de France (voir Guilhem de Puylaurens, *Ibid.*, chap. XIII, p. 60 ; et Pierre Des Vaux-de-Cernay, éd. Guébin et Lyon, 1926, § 139), mentionné par Guilhem de Tudela, CCA, laisses 10, v. 12 ; 40, v. 4 ; 42, v. 9-10)

⁶⁸⁸ Aucun pouvoir étatique ne peut ignorer un conflit qui remet en cause l'équilibre politique ouest-européen, en particulier, lorsque ce conflit est une croisade en pays chrétien.

⁶⁸⁹ Des renseignements auxquels s'ajoutent les plaintes directement formulées à Rome par les Méridionaux contre les croisés, soit en envoyant des messagers, soit en se déplaçant en personne. Voir par exemple CCA, laisse 149, v. 15-18.

⁶⁹⁰ Sur le témoignage de l'opinion publique médiévale par les textes politiques en langue vulgaire, voir Guida (1992 a, p. 41-52) ; voir aussi Morris (1972, p. 12-14) et F. Meyer (1989, p. 91).

⁶⁹¹ CCA, laisse 155, v. 35-36 : « Vous vous plaindrez hautement de la cour de Rome, puisque d'aucun secours ne vous ont été Dieu ni foi ni convention ni loi ».

TROISIÈME PARTIE
L'UNIVERS RELIGIEUX ET LES GENS D'ÉGLISE : DES
ACTEURS POLITIQUES

Dans le contexte de la croisade, la question du salut est essentielle. Son appréhension devrait nous permettre de mieux saisir les mentalités qui constituent le contexte de l'œuvre de l'Anonyme et sont nécessairement à prendre en compte pour comprendre certains traits de la propagande de l'auteur.

La croisade est considérée comme une institution de salut à part entière⁶⁹². Le clergé favorable à la croisade albigeoise en est bien conscient, puisqu'il va s'évertuer à obtenir pour

⁶⁹² La croisade outre-mer, puis contre les hérétiques, est devenue, au moyen du transfert de l'indulgence, « un lieu théologique, en ce sens qu'elle est liée au mystère de la rédemption et qu'elle relève de l'ecclésiologie du Royaume » Foreville (1965, p. 61 ; voir aussi p. 147 sur l'extension de l'indulgence de croisade lors du III^e concile de Latran). Cela a pour conséquences une « pré-croisade » languedocienne en 1181 (Biget, 1998, p. 244) sous l'autorité du cardinal-légit cistercien Henri de Marcy, abbé de Clairvaux depuis 1176. Cet abbé cistercien, qui avait accompagné le légat Pierre de Saint-Chrysogone pour une campagne de prédication en pays occitan, en 1178, eut un rôle essentiel lors du III^e concile de Latran et aida à la rédaction du canon 27 sur la répression de l'hérésie et la suspension des droits des hérétiques ; il fut nommé cardinal à cette occasion. On considère cet abbé comme le père de la prédication contre les hérétiques méridionaux et on estime qu'il fut à l'origine de la croisade albigeoise ; voir Kienzle (2001 b, p. 132-134 ; 204-205 notamment pour d'autres références bibliographiques) ; voir aussi Congar (1958) ainsi que R. I. Moore (2004, p. 26-27). La croisade albigeoise est proclamée par Innocent III à la suite de l'assassinat de son légat Pierre de Castelnau en janvier 1208. C'est la protection accordée par le Saint Siège aux combattants et la promulgation de l'Indulgence qui consacrent cette expédition comme croisade (Foreville, 1965, p. 240 ; *Reg.* XI 156, 158, 230, 231 ; XII 86-88 ; *PL* 215, 1469, 1545, 1546 ; 216, 97-99 ; *Pothast* 3511, 3668, 3669, 3787, 3785, 3783). Innocent III avait suspendu en avril 1213 la croisade albigeoise et l'indulgence y afférant lors de la convocation du concile de Latran IV (bulle *Quia major nunc*, *Reg.* XVI 28 ; *PL* 216, 817-822 ; *Pothast* 4725), car il destinait toutes les forces de la chrétienté à la reconquête de la Terre Sainte (Foreville, 1965, p. 246-247 ; voir aussi Alphandéry et Dupront, 1995, p. 373). Les chefs de l'expédition en Languedoc n'en tinrent aucun compte (Foreville, 1965, p. 265) et, en attendant le concile qui leur donnerait raison, ils continuèrent à se comporter en croisés et à utiliser l'idéologie du salut par la croisade albigeoise. Pour ajouter à la confusion, Innocent III autorisa à la fin de l'année 1213 la reprise de la prédication pour la croisade contre les Albigeois (Alphandéry et Dupront, 1995, p. 379-380). Le canon 3 du IV^e concile de Latran proclamait à nouveau l'indulgence de croisade pour le conflit albigeois : « Les catholiques ayant pris la croix, s'armeront pour chasser les hérétiques, jouiront de l'indulgence et du saint privilège concédés à ceux qui vont porter secours à la Terre Sainte » (Foreville, 1965, p. 346). Or, le même pape proclame, à la toute fin du texte conciliaire (canon 71), que, concernant l'indulgence accordée à ceux qui partent outre-mer (et qui est aussi valable contre les hérétiques comme nous venons de le voir) : « Quant à nous, [...] par le pouvoir de lier et de délier que, malgré notre indignité, nous avons reçu de Dieu, à tous ceux qui prendront part à ce labeur en personne et à leurs frais, nous accordons le pardon plénier des péchés dont ils ont contrition parfaite et qu'ils ont confessés, et nous leur assurons, dans la rétribution des justes, la plénitude du salut éternel ». Quant à ceux qui soutenaient financièrement l'entreprise on leur accordait « pardon plénier de leurs péchés » (Foreville, 1965, p. 386). La bulle qui promulgue la croisade albigeoise à la suite de l'assassinat du légat Pierre de Castelnau proclame pour les combattants pour la « vraie foi », telle que la rapporte Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951) : « l'indulgence accordée par Dieu et son vicaire pour la rémission de leurs péchés et qu'une pareille entreprise suffise à tenir lieu de satisfaction pour leurs fautes, celles du moins dont une réelle contrition de cœur et une sincère confession de bouche seront offertes au Dieu de Vérité » (§61). Les terres du comte de Toulouse, sous le coup de l'anathème, sont exposées en proie : « Qu'il soit permis à tout catholique, sous réserve des droits du seigneur principal, non seulement de combattre le comte en personne, mais encore d'occuper et de conserver ses biens, afin que la sagesse d'un nouveau possesseur purge cette terre de l'hérésie dont par la faute du comte elle a été jusqu'ici honteusement souillée » (*Ibid.*, § 61). Arnaud Amaury de Cîteaux, prédicateur et légat zélé qui avait requis avec force l'excommunication du comte de Toulouse, est certainement l'inspirateur du texte. Guilhem de Tudela précise qu'Arnaud Amaury était en Provence avec Pierre de Castelnau et il aurait accouru à Rome pour obtenir le déclenchement de la croisade. Voir *CCA*, laisse 5-8 ; voir aussi Martin-Chabot (1931, note 6, p. 17) ; ainsi que Guébin et Maisonneuve (1951, note 8, p. 29). Après le décès de Simon de Montfort, le pape, pour encourager l'enrôlement de croisés, réaffirma que les nouveaux croisés contre les hérétiques Albigeois bénéficieraient des mêmes avantages que ceux de Terre sainte (Voir *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XIX, p. 667).

elle l'extension des privilèges de la croisade outre-mer afin d'encourager les croisés à s'engager contre l'hérésie. De fait, de nombreux croisés effectuent leur quarantaine et s'en retournent dès qu'ils sont assurés d'avoir agi en faveur de leur âme, ce que ne cessent de déplorer les chefs de la croisade et leurs porte-parole⁶⁹³.

Dans ce contexte – que nous avons vu esquissé à propos de l'usage rhétorique de l'accusation d'hérésie –, la contre-prédication insiste sur le caractère infernal de la dissidence religieuse, mais aussi sur le fait que les opposants à la croisade se privent de la possibilité d'obtenir leur salut parce qu'ils s'opposent aux décisions du clergé de l'Église romaine.

Or, pour le public médiéval, la question du salut est loin d'être secondaire : chacun a le souci du repos de son âme⁶⁹⁴, *a fortiori* dans un contexte de conflit armé où les lendemains sont plus incertains encore qu'en temps de paix.

Pour éviter que son public ne soit séduit par les possibilités d'accès au salut que lui ouvrirait la croisade, l'Anonyme va, si l'on ose dire, élaborer en quelque sorte un itinéraire bis.

Les Méridionaux qui ont cédé aux sirènes des promesses de salut par la croisade ont créé un précédent délicat. On se souviendra du cas de la confrérie blanche de Toulouse : selon Guilhem de Puylaurens, le « vénérable père évêque Foulque » avait obtenu pour ses membres les mêmes indulgences que pour les étrangers venus lutter contre l'hérésie⁶⁹⁵.

L'auteur met donc en place dans son texte une seconde institution de salut, la seule qui permette d'être sauvé, à l'en croire. On l'aura compris, cette fois, c'est en combattant la croisade que l'on œuvre au salut de son âme, car lutter contre la croisade, c'est défendre la justice et la dignité chéries par Dieu.

Cette question de la sotériologie entretient un lien fort avec la notion d'Église. En effet, comment penser la possibilité du salut sans la médiation des clercs de l'Église romaine, alors qu'ils sont censés, selon le dogme catholique, intervenir directement dans ces questions ? Comment penser le salut en combattant contre ce qui est l'expression de la volonté du pape, vicaire du Christ sur Terre⁶⁹⁶, censé agir en accord avec la volonté divine ?

⁶⁹³ On pensera aux propos tenus par Simon de Montfort et le haut clergé qui l'entoure, dans les relations de Guilhem de Tudela ou de Pierre Des Vaux-de-Cernay.

⁶⁹⁴ En ce sens, l'insistance sur la possibilité de salut par une contre-croisade démontre que l'auteur a des préoccupations de catholique et écrit pour un public de la même confession. Voir *infra*. En effet, le « catharisme » attestait qu'il n'y avait d'Enfer que sur cette terre : si l'Anonyme avait eu affaire à un public « hérétique », il ne se serait pas évertué à créer une seconde voie de Salut face à la menace de l'Enfer éternel, promis par les contre-prédicateurs.

⁶⁹⁵ Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. 15, p. 64).

⁶⁹⁶ Rappelons qu'Innocent III (1160 ou 1161-16/07/1216) est le grand théologien du vicariat. Sur le pape Innocent III et son rôle dans la croisade voir notamment Kienzle (2001 b, chap. V et index). Voir aussi Bolton

Pour répondre à ces questions, l'Anonyme retravaille la notion d'impénétrabilité de la volonté divine. Il fera appel directement à l'autorité de Dieu, ce qui a pour conséquence directe de court-circuiter celle de clercs dévoyés qui, s'ils ne sont pas de la mauvaise Église⁶⁹⁷, ne constituent pas l'Église⁶⁹⁸ à eux seuls et ont dévié des enseignements divins. L'Église romaine que nous donne à connaître l'Anonyme est essentiellement caractérisée par les hommes qui la constituent. Ce sont eux qui instrumentalisent les pouvoirs qui leurs sont conférés et abusent de l'autorité de l'institution dont ils sont détenteurs.

Ainsi ce n'est pas la dimension céleste de Rome qui est condamnée, mais les vicissitudes de la Rome terrestre.

(1995) ainsi que Luchaire (1904). Lambert (2002), Powell (1994), et Jansen (2003). Voir les six sermons d'Innocent III publiés par Vause et Gardiner (2004).

⁶⁹⁷ C'est notamment ce qui explique la catholicité des croyances proclamées par l'Anonyme, alors même qu'il nie la capacité de la croisade et de ses clercs à mener leurs fidèles au salut. De fait, notre auteur est catholique dans la mesure où il reconnaît la légitimité de l'Église romaine, qu'il a soin de distinguer de l'erreur des représentants actuels de cette institution. C'est cette distinction fondamentale que l'on retrouve dans la majorité de *sirventés* anticléricaux qui conspuent le clergé ou la Rome déviants, sans pour autant remettre en cause la sacralité de l'Église.

⁶⁹⁸ En effet, nous ne pensons pas que notre auteur prenne ses distances de l'affirmation fondamentale de saint Cyprien de Carthage : « Hors de l'Église point de salut ». On trouve cette affirmation notamment dans le *Liber de unitate ecclesiae* § 6 et *Epistula* LXXII, § 4 (*in PL*). Le pape Innocent III était un ardent promoteur de cette théologie que le IV^e concile de Latran avait réaffirmée. L'insistance sur la nécessité d'appartenir à la communion de l'Église est quelque peu problématique lorsqu'on considère la *Chanson* et son contexte historique. Nous sommes en effet en présence d'une double tension : les comtes de Toulouse cherchent à être réconciliés à la communion de l'Église pour des raisons à la fois religieuses et politiques. Cependant, la dimension politique ne doit pas évincer les préoccupations sotériologiques. Ainsi, comme nous le montrerons, l'Anonyme ne renie pas toute appartenance à l'Église du Christ dont les clercs ont dévoyé le message, mais prétend préconiser un comportement qui soit conforme à la volonté de Dieu en accord avec son Église universelle comme lieu du salut. D'autre part, si l'on prend l'exemple des nombreuses tentatives de Raimond VII pour faire réconcilier son père *post mortem*, afin qu'il puisse recevoir une sépulture chrétienne et être enseveli, on peut y voir le souci de renforcer la catholicité de son lignage, et donc sa légitimité aux yeux de l'Église. Mais il semble qu'il y ait aussi dans cette démarche de véritables préoccupations chrétiennes. Voir *HGL*, t. VI, p. 548 *sq.* ; t. VII note XXXVII, p. 109-110 ; t. VIII, c. 1236 ; voir aussi Molinier (1885). Voir aussi la partie de notre travail consacrée à la tradition de la *Chanson*.

CHAPITRE PREMIER

LES PRÉLATS ENGAGÉS EN FAVEUR DES RAIMONDINS

Le personnage du pape, à la fois responsable juridique et moral de la croisade, dispose de personnels qu'il missionne afin de diriger les opérations de prédication et de « reconquête » de l'Église contre l'hérésie. Le souverain pontife interagit avec ses responsables ecclésiastiques afin de mener une action réfléchie et coordonnée. Il faut noter que la croisade ne remporte cependant pas l'adhésion totale des prélats⁶⁹⁹. Si nous avons déjà constaté que certaines voix s'élèvent à Latran contre la dépossession de Raimondet, le témoignage de Guilhem de Tudela, qui sera mis à contribution dans cette analyse, permet d'éclairer davantage cette « opposition » qui s'explique, pour une bonne part, par les liens politiques qui unissent la famille comtale toulousaine, et au-delà la noblesse méridionale, à certaines personnalités ecclésiastiques⁷⁰⁰.

Parmi les membres du haut clergé, nous nous intéresserons tout d'abord aux rares prélats qui s'engagent en faveur de la famille comtale et que l'on peut ranger en deux catégories dans la *Chanson*, à savoir :

- les membres du clergé méridional envoyés en tant que diplomates à Rome lors des deux missions dépêchées par Raimond VI (début 1209⁷⁰¹ et automne de la même année) ;
- les prélats que l'on verra à Rome lors de l'épisode du concile de Latran plaider la cause des seigneurs méridionaux et s'opposer à l'attribution de terres à Simon de Montfort.

⁶⁹⁹ Voir Macé (2000, p. 343-349), notamment pour une brève synthèse sur la contestation de la tutelle laïque et la réforme épiscopale dans l'aire d'influence des comtes de Toulouse.

⁷⁰⁰ Sur ce sujet voir notamment Paterson (1993), et Magnou-Nortier (1974).

⁷⁰¹ Cette mission a dû avoir lieu avant le 1^{er} mars 1209 (voir *PL*, t. 216, col. 187) puisqu'elle eut pour conséquences la nomination de Milon comme légat du pape en Languedoc (voir *CCA*, laisse 10, v. 9-11). Voir aussi la prestation de serment de Raimond VI, par le biais de ses délégués, de se conformer aux décisions du légat d'Innocent III ; l'acte, publié par Rouquette et Villemagne (1913, note 300 p. 60), mentionne l'archevêque d'Auch, le prieur de l'Hôpital, l'ancien évêque de Toulouse, mais ne dit mot de l'abbé de Condom. Sur cette délégation et ses effets, voir aussi le récit de Pierre Des Vaux-de-Cernay (§ 67-69, trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, p. 32-33). Milon mourut à Montpellier avant la fin de l'année selon Pierre Des Vaux-de-Cernay (*ibid.*, § 165, p. 70), alors que Guilhem de Tudela (*CCA*, laisse 11, v. 11) indique Saint-Gilles ; il faisait encore apposer son sceau sur une charte le 24 novembre 1209 (*Layettes du Trésor des chartes*, 1863, t. V, p. 64). Rome connaissait la nouvelle de son décès dès le début janvier 1210 (voir *PL*, t. 216, col. 183). Il avait été présent à Rome, selon Guilhem de Tudela (*CCA*, laisse 5, v. 8) lors de l'excommunication de Raimond VI.

SECTION I – LES ÉMISSAIRES DE RAIMOND VI À ROME

Pour cette première catégorie, nous ne pouvons nous en référer qu'au texte de Guilhem de Tudela, qui n'entre pas dans notre sujet d'étude, mais auquel il est indispensable de recourir, car les informations qu'il fournit sont à même d'enrichir et de compléter notre analyse du texte de l'Anonyme.

On dénombre cinq émissaires de Raimond VI délégués à Rome. La première mission⁷⁰² se composait de l'abbé de Saint-Pierre de Condom, de Bernard de Montaut, archevêque d'Auch depuis 1201, du prieur de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem à Toulouse et de Raimond de Rabastens, ancien évêque de Toulouse déposé de son siège par la papauté, en 1205, pour simonie⁷⁰³. Cette mission diplomatique aura pour conséquences la nomination de maître Milon, notaire d'Innocent III, comme légat en Languedoc⁷⁰⁴.

La seconde délégation⁷⁰⁵ missionnait de nouveau Raimond de Rabastens « qu'en revenc l'autre ser »⁷⁰⁶, accompagné de l'abbé de Saint-Théodard. Elle avait pour but de préparer le déplacement à Rome de Raimond VI.

§ I – Un choix discutable

La composition de ces délégations peut surprendre et l'on peut s'interroger sur le choix fait par Raimond VI et ses conseillers. En effet, la présence de Raimond de Rabastens⁷⁰⁷, ancien évêque déposé de son siège pour simonie peu auparavant, était-elle à même de plaider en faveur des intérêts du comte ?

A. Raimond de Rabastens, évêque de Toulouse

⁷⁰² CCA, laisse 10.

⁷⁰³ Raimond de Rabastens fut cependant autorisé à exercer les fonctions liturgiques les jours de fête et sur invitation du clergé. Une somme de trente livres fut aussi prélevée sur les fonds de l'évêché afin d'assurer sa subsistance. Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, p. 33). Voir aussi *PL*, t. 215, col. 682 : « triginta libras Tolosanæ monetæ de bonis episcopalibus ».

⁷⁰⁴ Voir la partie de ce travail consacrée aux légats et les références bibliographiques mentionnées.

⁷⁰⁵ CCA, laisse 39.

⁷⁰⁶ CCA, laisse 39, v. 15 b. L'auteur rappelle ainsi que la première délégation dont Raimond de Rabastens faisait déjà partie datait d'un peu plus tôt dans l'année. C'est aussi une façon de rappeler qu'il était un homme de confiance pour Raimond VI, bien qu'ayant été déposé. L'envoi consécutif de deux missions à Rome, dont la seconde devait préparer l'arrivée de Raimond VI dans cette ville, témoigne de la préoccupation du comte de Toulouse et de son affairément face à la gravité de sa situation, car, selon les mots de Guilhem : « Be sap que li crozat ja no tarzaran gaire / Que non intron per lui en son prion repaire » (CCA, laisse 10, v. 4-5).

⁷⁰⁷ CCA, laisse 10, v. 10 b le qualifie de « bos donaire ».

Raimond de Rabastens, déposé en 1205 pour simonie, fut remplacé en 1206 par Foulque, abbé cistercien du Thoronet, également connu pour sa précédente carrière de troubadour sous le nom de Folquet de Marseille⁷⁰⁸.

Raimond de Rabastens, qui était archidiacre d'Agen, concourait en 1200 pour la succession de l'évêque de Toulouse, Fulcrand, face à l'évêque de Comminges, Raimond Arnaud. Celui-ci avait été choisi au premier tour et approuvé par les abbés cisterciens de Grandselve et Belleperche, commissaires d'Innocent III pour cette élection. Cependant, le prévôt de l'Église cathédrale de Toulouse, Mascaron, intrigua de telle sorte que Raimond de Rabastens fut élu au second tour. Son élection donna lieu à des contestations qui eurent pour conséquences finales sa déposition et des sanctions contre Mascaron⁷⁰⁹ ; celui-ci se rattrapera cependant aux yeux de l'Église puisqu'il sera un allié zélé de Simon de Montfort à Toulouse⁷¹⁰.

B. Bernart de Montaut, archevêque d'Auch

La même question d'un choix peu éclairé se pose pour Bernart de Montaut, archevêque d'Auch et « compaire » de Raimond VI comme le qualifie Guilhem de Tudela⁷¹¹ : il sera invité à se démettre de son siège par une bulle papale datée du 15 avril 1211⁷¹². Par ce qu'il ne s'exécutait pas⁷¹³, il fut déposé en 1214⁷¹⁴.

Même si la rédaction de Guilhem date d'après l'année 1211 pendant laquelle furent officiellement condamnés les agissements de l'archevêque, il n'y a pas de doute que la connivence entre le comte et l'archevêque était déjà connue en 1209, comme en témoignent les vers : « Trames lai en Gasconha, car li era vegaire / Qu'el ira al mesatge, no s'en voldra estraire »⁷¹⁵.

⁷⁰⁸ Sur le personnage de l'évêque Foulque et son rôle dans la croisade albigeoise, ainsi que pour des références bibliographiques sur ce personnage, voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

⁷⁰⁹ Mascaron sera déposé lui aussi (voir *PL*, t. 215, col. 682). Toutefois, il semble qu'il ait été rétabli peu après dans sa charge de prévôt de l'église cathédrale Saint-Étienne de Toulouse, puisqu'on l'y retrouve sous la plume de l'Anonyme.

⁷¹⁰ Voir la partie de ce travail relative au personnage de Mascaron.

⁷¹¹ *CCA*, laisse 10, v. 6.

⁷¹² Voir *PL*, t. 216, col 408.

⁷¹³ Martin-Chabot (1931, t. I, p. 30) relève qu'une donation à son chapitre montre qu'il était toujours archevêque au 1^{er} juin 1212 (Lacave La Plagne Barris, 1889, p. 136). Il sera remplacé par Garcias de l'Ort (évêque de Comminges depuis 1210) qui est l'archevêque d'Auch, partisan de la croisade contre l'hérésie albigeoise, et que l'on rencontre dans la chanson de l'Anonyme.

⁷¹⁴ Voir Brugères (1746, p. 116).

⁷¹⁵ *CCA*, laisse 10, v. 7-8 : « Aussi envoya-t-il un message là-bas, en Gascogne, par suite, il ne se doutait pas que ce prélat ne refuserait pas de se charger de l'ambassade ».

L'archevêque d'Auch, Bernard de Montaut⁷¹⁶, serait le parrain de Raimondet : c'est ainsi que l'on peut interpréter, avec Laurent Macé, les vers 6 à 8 de la laisse 10 qui mentionnent que l'archevêque était « compaire » de Raimond VI. Le comte était donc certain que le prélat accepterait d'être son messager et son avocat à Rome.

Laurent Macé en tire trois remarques qui nous semblent intéressantes et que nous reprenons ici⁷¹⁷ :

– Bernart de Montaut serait devenu le parrain du jeune Raimondet en 1197 ou 1198, lorsqu'il le baptise. Ce choix serait lié à la nécessité pour Raimond VI de s'allier avec le haut clergé gascon. Raimond VI et le futur archevêque se connaissaient puisqu'ils s'étaient rendus ensemble en 1197 à Montpellier au mariage du comte Bernard IV de Comminges et de Marie de Montpellier. Il faut certainement faire débiter ce rapprochement entre les deux personnages en 1196, quand le mariage de Raimond VI et Jeanne d'Angleterre permit au comte d'ouvrir ses domaines en direction de l'ouest agenais et gascon⁷¹⁸. Il est fort probable que cette bonne entente ait été favorisée par le comte de Comminges, dont les Montaut étaient des vassaux pyrénéens⁷¹⁹. Plusieurs membres de cette maison (Izarn dit l'abbé, Gilbert et Roger) se retrouvent, dans la chanson de l'Anonyme, parmi les défenseurs de Toulouse⁷²⁰.

– Le lien de parrainage qui l'unit à Raimondet fait de Bernard de Montaut un serviteur zélé de la cause raimondine auprès de Rome ; c'est également une des raisons pour lesquelles il accepte cette mission.

– Il est possible que le parrainage ait constitué un lien spirituel qui signifiait un soutien à l'élection de Bernard de Montaut par les dynasties de Toulouse et Comminges. Cependant, le soutien politique de ces comtes à l'archevêque, et son propre soutien de prélat à ceux qui se rebellaient face à l'Église⁷²¹, ne pouvaient qu'attirer les foudres du pouvoir pontifical sur Bernard de Montaut.

C. Pierre Barravi, prieur de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem à Toulouse

⁷¹⁶ Il accède au trône archiépiscopal à la suite de Géraud de Labarthe, en 1192, mais la papauté ne le reconnaîtra probablement que vers 1195 (voir *Gallia Christiana Nova*, t. I, col. 989 C).

⁷¹⁷ Voir Macé (2000, p. 193-194).

⁷¹⁸ Il y remplaçait le Plantagenêt. Voir Macé (2000, p. 197). Voir aussi Aurell (2004 b) ainsi que, sur la grande guerre méridionale, Alvira Cabrer (2002).

⁷¹⁹ Sur les liens entre les comtes de Comminges et la famille de Montaut, voir Higounet (1984, p. 77-78) et Aurell (1995, p. 452). L'archevêque d'Auch avait participé à l'annulation du mariage entre le comte Bernard IV et Comtors de Labarthe.

⁷²⁰ Voir l'index de la *Chanson* dans l'édition de Martin-Chabot (1931).

⁷²¹ En 1209, malgré la demande du pape, Bernard n'avait pas fait parvenir de renforts de troupes à la croisade.

Les liens de familiarité entre le prieur de l'Hôpital, Pierre Barravi, « us bos feziciaire »⁷²² et la famille comtale toulousaine étaient établis de longue date, et il semble que celui-ci n'ait pas été inquiété pendant la croisade, contrairement à Raimond de Rabastens et Bernart de Montaut. Cette préservation peut certainement être pour bonne part imputée à l'absence de griefs personnels des clercs de la croisade contre ce prieur, ainsi qu'à la portée symbolique de l'institution qu'il dirige. Rappelons que le prieur reçut Raimond VI comme membre de son ordre et récupéra sa dépouille⁷²³.

D. Montazin de Galard, abbé de Saint-Pierre de Condom

L'abbé de Condom, Montazin de Galard, appartient à une fameuse famille gasconne⁷²⁴. On ne dispose, à notre connaissance, d'aucune information sur la légation de cet abbé en dehors du texte de Guilhem de Tudela, qui, à propos de ce personnage, parle d'« us clergues de bon aire »⁷²⁵.

E. Raimond Azémar, abbé de Saint-Théodard

L'abbé de Saint-Théodard, Raimond Azémar, sera, quant à lui, emprisonné par Raimond VI après avoir été son délégué à Rome. Une détention que le concile de Lavaur ne manquera pas de reprocher au Raimondin⁷²⁶ et qui fera d'ailleurs dire à Guilhem de Tudela que l'abbé : « [...] n'ac avol loger, / Car el esteg be pres a prop d'un an entier »⁷²⁷.

On peut penser que c'est parce qu'il était devenu l'ennemi de Raimond VI, après cette légation que Guilhem lui décerne des éloges : « Plus pro abad no vi lunhs hom de son poder »⁷²⁸.

⁷²² CCA, laisse 10, v. 11 b : « Bon médecin ».

⁷²³ Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 112), Catel (1623) ainsi que Du Bourg (1978, p. 39).

⁷²⁴ Voir Noulens (1871, t. I, p. 45-51, et t. IV, p. 631). Montazin de Galard, abbé de Condom, est décédé le 20 septembre 1247.

⁷²⁵ CCA, laisse 10, v. 9.

⁷²⁶ Voir PL, t. 216, col. 838.

⁷²⁷ CCA, laisse 39, v. 16 b-17 : « Qui en fut mal récompensé, car il fut tenu en prison pendant un an presque entier ».

⁷²⁸ CCA, laisse 39, v. 18 : « Personne n'eut sous son autorité abbé aussi vertueux ».

§ II – La recherche d'un compromis

Pourquoi donc Raimond VI de Toulouse a-t-il choisi d'adjoindre à sa délégation des personnages pour le moins contestables du point de vue romain⁷²⁹ ? Il nous semble possible de trouver plusieurs éléments de réponse : en raison de leurs liens familiaux avec le comte de Toulouse⁷³⁰ et ses alliés pendant la période du conflit albigeois, Raimond de Rabastens, évêque de Toulouse, et l'archevêque d'Auch, Bernard de Montaut, sont tous deux des hommes de confiance du comte qui pouvait donc être sûr qu'ils ne le trahiraient pas. Il en va de même, dans une certaine mesure, de Pierre Barravi⁷³¹, prieur de l'Hôpital de Toulouse.

Par ailleurs, Guilhem de Tudela insiste sur le fait que le comte choisit des hommes qui acceptent cette mission, que bon nombre d'ecclésiastiques auraient sans doute refusée, soit par convictions personnelles, soit par crainte de s'attirer les foudres de Rome et de Foulque, le nouvel évêque de Toulouse dont on connaît le zèle.

De fait, les rapports difficiles de la maison comtale toulousaine avec le haut clergé languedocien, et particulièrement avec l'évêque Foulque de Toulouse, et la situation précaire de Raimond VI vis-à-vis de l'Église depuis son excommunication ne devaient pas faciliter la recherche d'ecclésiastiques pour cette mission.

On remarque que les abbés de Condom et de Saint-Théodard, qui ne sont pas liés personnellement à Raimond VI, semblent apporter des gages de « neutralité ecclésiastique » à ces deux délégations. Malgré cela, on notera que l'abbé de Condom était lui aussi gascon, comme l'archevêque d'Auch⁷³². Il faut en conclure que, lorsque Raimond VI compose ses délégations, il tente de gérer une situation politique difficile et les inimitiés des prélats languedociens, avec le souci de faire représenter au mieux ses intérêts.

Pour expliquer la frilosité de certains ecclésiastiques à l'idée de se rendre à Rome pour plaider en faveur du comte, il ne faut pas oublier que la déposition de l'archevêque d'Auch fut une conséquence de son soutien à Raimond VI. Dès 1209, voire même avant la formation de la légation, le risque d'être déposé pour avoir soutenu le comte en acceptant d'être son délégué à Rome devait apparaître de façon évidente en raison de la tension extrême du climat politique.

⁷²⁹ Il ne faut cependant pas oublier que si son soutien au comte au cours de cet épisode plaida largement en la défaveur de l'archevêque d'Auch, celui-ci jouissait en 1209 du prestige et de la respectabilité de sa fonction.

⁷³⁰ Voir notamment Macé (2000, p. 101 et 193-194).

⁷³¹ Du Bourg (1978, p. 24). Macé (2000, p. 194) le désigne comme Pierre « Barrau ».

⁷³² Sur le lien entre le clergé gascon et Raimond VI, voir notamment Macé (2000, p. 193).

Raimond VI devait d'abord compter sur ses proches, des personnages qui accepteraient d'être identifiés comme tels. Ces personnages devaient donc déjà avoir été clairement identifiés comme favorables au prince toulousain, de telle sorte qu'ils ne couraient pas de risque supplémentaire. Ses délégués à Rome étaient certainement perçus comme des serviteurs des intérêts du comte, sinon comme ses porte-parole.

Guilhem de Tudela note d'ailleurs le faible succès de la première légation. Il souligne qu'à force de discussions et de présents⁷³³, les délégués du comte obtinrent du pape l'envoi du légat Milon. Guilhem ajoute que la remise au pape des sept châteaux les plus forts des domaines de Raimond VI en gage de bonne volonté pesa beaucoup dans la décision du pape⁷³⁴.

On l'a vu, dans les cas de Raimond de Rabastens et Bernard de Montaut, soutenir ouvertement la dynastie raimondine et ses alliés dans sa guerre face à l'Église ou en avoir reçu le soutien, n'a pas garanti leur maintien sur leurs sièges ecclésiastiques. Il en va de même pour la totalité du haut clergé méridional qui aurait été défavorable à l'affaire albigeoise : il sera entièrement renouvelé, non sans quelque résistance des révoqués, par la papauté et ses cisterciens délégués pour régler l'affaire albigeoise⁷³⁵. Plusieurs des prélats languedociens que nous étudierons par la suite comme membres du clergé engagés aux côtés de la croisade sont, en réalité, des « remplaçants » du personnel d'origine qui a été déposé.

Le silence total qu'observe l'Anonyme sur ces cinq légats peut s'expliquer par plusieurs raisons. Tout d'abord, notre auteur ne tient certainement pas à revenir sur ces périodes d'échec et de troubles pour Raimond VI : cette démarche ne serait d'aucune utilité dans la construction de son argumentation, qui tend, au contraire, à insuffler l'espoir et démontrer la gloire de l'entreprise raimondine⁷³⁶ ; elle pourrait même être contre-productive. Ensuite, le même silence recouvre tous les autres personnages ecclésiastiques nommés dans la chanson de Guilhem de Tudela, à l'exception des légats romains et de l'évêque de Toulouse, Foulque. Les mentions de ces personnages semblent être liées au déroulement chronologique des récits ; ainsi les légats que l'on retrouve dans la chanson sont présents parce qu'ils jouent

⁷³³ CCA, laisse 11, v. 4. S'il était normal que les ambassadeurs apportent des présents au souverain qui les recevait, il est possible qu'un de ces « présents » soit la concession des sept châteaux évoqués par la suite.

⁷³⁴ CCA, laisse 11, v. 7-8.

⁷³⁵ Voir Macé (2000, p. 346-349).

⁷³⁶ D'autant plus que ces faits sont déjà anciens à l'époque de la rédaction.

un rôle important pour l'avancement du récit : on retrouvera maître Tédise et Arnaud Amaury de Cîteaux lors de l'épisode de Latran⁷³⁷.

Il est, en revanche, tout à fait remarquable que le seul personnage ecclésiastique dont l'action sera prise en compte pendant la totalité de la période de la crise albigeoise est l'évêque de Toulouse, Foulque. Ce constat n'a rien d'étonnant : Foulque est considéré comme responsable de la croisade contre Toulouse : accusé de trahison envers les Toulousains, il fait l'objet d'une rancœur particulière de l'Anonyme contre celui qui fut *enjoglairit* ; l'évêque de Toulouse, cet antéchrist, est l'ennemi principal du parti méridional dans la partie anonyme de la *Chanson*.

SECTION II – LORS DU CONCILE DE LATRAN

C'est à l'occasion du concile de Latran que l'on rencontre les trois seuls dignitaires ecclésiastiques favorables, dans le texte anonyme, à la maison raimondine : l'archidiacre de Lyon⁷³⁸, l'archevêque d'« Obezin » (York ?)⁷³⁹ et l'abbé de Beaulieu⁷⁴⁰.

Il faut noter que deux de ces prélats sont étrangers et viennent de terres éloignées de la région toulousaine⁷⁴¹. Ils représentaient les intérêts de l'oncle de Raimondet, le roi anglais Jean sans Terre. Après avoir été dépossédé de Toulouse, les comtes raimondins avaient trouvé refuge en Angleterre, d'où ils revenaient pour assister au concile⁷⁴². Il est raisonnable de penser que la prise de position des prélats anglais au concile est une conséquence directe de ce séjour. Ils ne s'expriment donc pas en leur nom propre, et c'est certainement ce qui les protégera du point de vue de l'Église ; car l'archidiacre de Lyon, qui parle, lui, en son propre nom, sera par la suite déposé pour avoir « osé défendre les

⁷³⁷ Arnaud Amaury de Cîteaux, à la laisse 148, v. 68-71 ; maître Tédise, à la laisse 149, v. 11-14. Voir aussi la partie sur les légats dans ce travail.

⁷³⁸ CCA, laisse 148, v. 40-56. Cet archidiacre demeure anonyme bien que sa présence au concile soit assurée, de même que son plaidoyer en faveur des comtes de Toulouse père et fils. Voir *infra*.

⁷³⁹ CCA, laisse 150, v. 5-20. Sur les raisons de l'identification de l'archevêque d'« Obezin » avec celui d'York, Walter de Gray ou Grey et sur son intérêt à défendre le neveu de son roi, voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 72 note e et note 4 p. 73-74). Cet auteur explique que le roi anglais l'avait recommandé pour l'élection au siège d'York, ce qui pourrait expliquer le comportement du prélat. Le second candidat pour l'identification de ce personnage d'« Obezin » est l'archevêque de Dublin, Henri de Londres, selon la leçon de *M* « l'arsebesque de Dovline », lui aussi présent au concile, avait été conseiller du roi d'Angleterre. La leçon de *L* « l'evesque d'Osma » fausserait la mesure du vers et ne correspond pas à un prélat anglais : elle est donc à rejeter.

⁷⁴⁰ CCA, laisse 150, v. 27-32. Hugues, abbé cistercien du monastère de Bewley (ou Beaulieu) dans le comté de Southampton, était l'un des trois ambassadeurs du roi d'Angleterre au concile.

⁷⁴¹ Et ce, malgré l'ancrage aquitain des rois d'Angleterre.

⁷⁴² Voir CCA, laisse 143, v. 7-9.

hérétiques »⁷⁴³. Cet archidiacre subit en somme le même sort que tous les prélats méridionaux qui adoptaient un comportement similaire⁷⁴⁴. Il défend le droit du jeune comte à l'héritage paternel, condamne l'évêque Foulque et sous-entend la menace d'une révolte méridionale prochaine. Les deux prélats anglais soutiennent, eux, une solution de justice qui consisterait à l'attribution du douaire maternel à Raimondet.

Autre différence majeure entre les interventions anglaises et celle de l'archidiacre lyonnais : celui-ci, en plus de défendre les intérêts de Raimondet, prend aussi la défense de Raimond VI. Il souligne l'orthodoxie du comte et rappelle son ralliement précoce à la croisade, dont il se serait détaché en raison des dommages qu'elle entendait faire subir à ses possessions.

En ce qui concerne le traitement des prélats favorables à la dynastie raimondine et la résistance méridionale, l'Anonyme est contraint par la réalité historique : tous les prélats favorables aux comtes de Toulouse ont été déposés et il lui est donc difficile d'inventer une légitimité du comte là où il n'y a assurément rien à glaner.

Cependant, la fréquentation de l'œuvre et les capacités de l'auteur à élaborer les différents éléments de son récit afin de servir la cause méridionale, nous portent à croire qu'il faut prendre ce silence pour une omission sciemment voulue.

Nous avons pu constater que, pour l'Anonyme, l'opposition à la croisade est fondée sur la civilisation de *Paratge*, et donc sur l'héritage lignager⁷⁴⁵, porté par des valeurs chevaleresques et courtoises que les prélats de l'Église bafouent. Pire encore, ces derniers se font les complices, voire les instigateurs des exactions contre les populations méridionales

⁷⁴³ Voir la partie de ce travail relative à l'épisode de Latran. L'archidiacre de Lyon est d'abord excommunié, puis déposé de sa charge par des bulles papales qui datent, respectivement, des 1^{er} février 1217 et 27 février 1218. Voir Pressuti (1895, t. I, n^{os} 304 et 1122).

⁷⁴⁴ Voir Macé (2000, p. 347-349).

⁷⁴⁵ C'est du moins ce que l'on peut dire à partir de ce que nous savons sur la signification du terme « *Paratge* », élevé au rang de valeur caractéristique de la société occitane et de sa noblesse par l'Anonyme dans sa *Chanson*. *Paratge* appartient au vocabulaire du droit vassalique où il désigne le morcellement et la répartition des fiefs et les obligations y afférant dans la procédure d'héritage au sein de la société féodale. Le terme dériverait du latin *paragium, paraticum* « égalité de condition ou de noblesse » puis « extraction, famille ; haute extraction, naissance noble ». Voir Cropp (1975, p. 149) et Bloch (1983, p. 74). Pour Barbero (1984) *Paratge*, signifie aussi « lignage », puis la « personnification des valeurs chevaleresques » ; repris par Aurell (1989, p. 41). La *Chanson* semble bâtir sa conception de cette valeur à partir des idées de noblesse et d'équité, en élargissant la signification de telle manière que *Paratge* désigne une attitude et un état d'esprit dont le premier mérite est de défendre et pérenniser la civilisation courtoise et ses répercussions sur toutes les actions de l'homme, y compris sa grandeur chevaleresque. Voir aussi Ghil (1989, particulièrement p. 183-187) et également Bagley (1967) : ces deux auteurs insistent sur le lien entre le lignage toulousain et *Paratge* ainsi que sur le fait qu'il s'agit d'une valeur politico-sociale (Ghil, 1989, p. 196). Voir aussi la partie de ce travail consacrée à la rhétorique sur les valeurs dans la *Chanson*.

perpétrées par les troupes de Simon de Montfort⁷⁴⁶. Il en résulte que les hommes qui constituent l'Église, dans son ensemble, paraissent, avec cette croisade et la sentence de Latran, avoir abandonné le parti méridional.

Nous avons déjà procédé à l'analyse du contenu de la défense du jeune comte déployée par les trois prélats qui lui sont favorables à Latran⁷⁴⁷. Aussi n'en retiendrons-nous ici que les points essentiels qui forment les traits communs de leurs argumentations respectives. On remarque une gradation entre les trois interventions.

La première, celle de l'archidiacre de Lyon, fait référence aux territoires hérités de la lignée paternelle et au père du comte lui-même. Cette intervention, centrée sur Toulouse et son évêque, se fait sous le coup de la colère et de l'emportement et implique une révolte à court terme⁷⁴⁸. L'archidiacre souhaite aussi un jugement du pape qui serait capable de passer outre aux pressions des différentes factions et se montrerait juste.

La seconde intervention, plus posée, celle de l'archevêque d'Obezin⁷⁴⁹, appelle le pape à la réflexion et souligne la question du douaire maternel.

Enfin, la troisième, celle de l'abbé de Bewley⁷⁵⁰, peut être qualifiée d'appel à la sagesse. Cette intervention, fondée sur une référence littéraire et culturelle au jugement de Darius, appelle le pape à la mesure et l'équité.

Ce schéma fonctionne sur deux plans : au plan des sentiments, les trois personnages passent par trois phases caractéristiques du comportement humain lorsqu'il s'agit de défendre une position : l'emportement, la négociation, la raison. En ce qui concerne l'argumentation sur le droit de Raimondet à conserver son héritage, les trois propositions suivent la même tendance : de la plus aventurée à la plus raisonnable.

Il faut encore noter le cas d'Arnaud Amaury de Cîteaux qui, à Latran, appelle le pape à juger sans crainte des pressions exercées par l'entourage de Simon de Montfort. Rappelons que l'ancien légat est en conflit⁷⁵¹ avec Simon pour l'exercice du pouvoir féodal sur Narbonne. Lorsque Arnaud Amaury laisse apparaître une attitude potentiellement favorable à

⁷⁴⁶ Voir les parties de ce travail consacrées aux prélats favorables à la croisade, prédicateurs ou non.

⁷⁴⁷ Voir la partie de ce travail qui porte sur l'analyse des discours à Latran.

⁷⁴⁸ Voir CCA, laisse 148, v. 40-56.

⁷⁴⁹ Ou de York, voir *supra*. Voir CCA, laisse 150, v. 5-20.

⁷⁵⁰ Beaulieu ou Bewley. Voir CCA, laisse 150, v. 27-32.

⁷⁵¹ Voir la partie de ce travail relative à Latran, ainsi que celle sur le personnage d'Arnaud Amaury de Cîteaux, abbé cistercien, légat du pape pour l'affaire albigeoise et archevêque de Narbonne.

Raimondet, c'est parce qu'il soutient la solution qui empêcherait Simon de Montfort de devenir duc de Narbonne. En effet, Raimondet ne devrait pas, selon l'archidiacre de Lyon, être privé de l'héritage paternel qui comportait précisément le duché de Narbonne. Il semble que l'objectif d'Arnaud Amaury était de devenir lui-même seigneur de Narbonne, et non d'aider Raimondet à l'obtenir. Il est raisonnable de penser qu'il comptait, par la suite, profiter de la croisade pour contester les droits de Raimondet, comme l'avait fait l'abbé Pons à Saint-Gilles, qui parvint à contester les droits de Raimond VI sur la ville à l'occasion de la croisade⁷⁵². La manœuvre d'Arnaud Amaury devait à l'origine comporter une seconde phase, qui dut être empêchée par la sentence du concile et qui avait déjà été handicapée, auparavant, par la proposition d'attribuer le douaire maternel au jeune comte.

En raison de cette manœuvre et de l'ambiguïté de son discours, Arnaud Amaury ne nous semble pas véritablement favorable aux Raimondins. Pourtant, l'auteur entretient le doute. Il utilise le personnage d'Arnaud Amaury de manière à ce que le public puisse percevoir un changement d'opinion, ou au moins une hésitation, de l'ancien légat au vu des prétentions irraisonnées de Simon de Montfort. Face au changement d'attitude d'un personnage réputé tout acquis à la croisade, le public peut comprendre qu'il intervient en faveur de Raimondet.

Dans l'hypothèse où le public de la *Chanson* serait conduit à une telle interprétation, l'avantage idéologique pris sur Simon, désavoué par l'ex-chef spirituel de la croisade, et en faveur de la légitimité de la dynastie raimondine serait très important pour l'auteur.

On pourra aussi penser que cet appel à un jugement sans crainte souligne que le pape devra juger sans tenir compte des pressions qui émanent des deux camps, et non du seul parti croisé. En effet, même si l'Anonyme met l'accent sur les pressions en faveur de Simon, celles qui émanent des partis méridionaux ne se fondaient certainement pas sur le seul exposé de leur bon droit. Mais, là encore, d'après l'Anonyme, le bon droit des Méridionaux devrait l'emporter, car la justice de leur cause est un fait juridiquement avéré, au-delà de toute rhétorique et de toutes menaces.

En somme, l'intervention d'Arnaud Amaury n'est pas explicitement favorable aux droits du jeune comte ni de son père, mais sa modération appelle une interprétation du public

⁷⁵² Macé (2000, p. 349). Le concile de Saint-Gilles (juillet 1210) et le réexamen de la question en octobre de la même année par les mêmes légats à Tarascon donnent raison à l'abbé. Malgré la défense juridique de Raimond VI, qui ne se déplacera pas à l'assemblée parce qu'il n'a aucune illusion sur l'issue de la consultation, le roi confirme à l'abbé, la même année, la possession de la totalité des droits du comte de Toulouse sur la ville. Au vu de ce précédent et des antécédents d'Arnaud Amaury de Cîteaux, nous pensons que sa manœuvre n'a d'autre but que de suivre la même voie, pour enfin réussir l'emporter contre Simon de Montfort pour le titre de duc de Narbonne.

qui ne manquera pas de la comprendre comme la preuve des excès manifestes de la croisade. Le passif d'Arnaud Amaury empêcherait quiconque de croire à un tel revirement. De plus, au vu de la réputation de cruauté de l'ex-légat, l'Anonyme ne devait pas tenir à en faire un homme agréable. L'auteur se contente de tirer le meilleur parti de dissensions internes au camp croisé. Il fait ainsi la démonstration de la rapacité des clercs et laïcs qui cherchent à s'enrichir et à étendre leurs sphères d'influence.

CHAPITRE II

LE PERSONNAGE DU PAPE

De nombreuses questions se posent lorsqu'on considère l'élaboration du personnage du souverain pontife dans la *Chanson*. Dans un premier temps, il faut, bien entendu, avoir conscience que nous sommes historiquement en présence de deux papes : Innocent III, puis son successeur Honorius III⁷⁵³. Cependant, si l'on s'en tient au texte de l'Anonyme, rien ne permet de distinguer les deux papes, si bien que nous sommes de façon intéressante – et complexe – en présence d'un seul pape comme personnage du récit. Il s'agit de construire et de faire œuvrer un seul « pape » comme entité idéelle. Si l'on note, dans le texte, des différences idéologiques manifestes entre les deux papes historiques, d'un point de vue de critique interne, celles-ci s'expliquent par le développement du personnage du pape dans le récit, et ne découlent donc pas de l'identification de deux personnages par l'Anonyme.

Si le public contemporain de la *Chanson* sait certainement que le vieux pape Innocent III était décédé peu après le concile de Latran, ces remarques nous semblent intéressantes pour comprendre comment ce pape textuel constitue idéologiquement un personnage élaboré et complexe, dont les caractéristiques, pour l'argumentation de l'auteur, sont établis lors du concile de Latran⁷⁵⁴.

Les laisses 143 à 152 nous montrent que le pape est un personnage complexe. Il défend la catholicité du comte de Toulouse, mais n'est pas capable de le protéger face aux prélats et aux ambitions du comte de Montfort. Le pape n'a pas su s'opposer à son clergé et contrôler la croisade qu'il avait appelée de ses vœux, notamment par des campagnes de prédications. En conséquence, le récit lui attribue une part de responsabilité⁷⁵⁵ dans la situation des territoires méridionaux que déplore le texte anonyme. Son soutien et ses vœux de réussite adressés au jeune comte font de lui un personnage en demi-teinte, peut-être calculateur. Comme il ne peut s'opposer au clergé, il opte pour la décision facile⁷⁵⁶, et cela bien qu'il sache que le futur Raimond VII a toutes les chances de rallier à sa cause les

⁷⁵³ Honorius III est né en 1148 et décédé le 18 mars 1227.

⁷⁵⁴ Pour l'analyse du personnage du pape et sa responsabilité dans la dépossession de Raimond VI, voir *infra*.

⁷⁵⁵ Rappelons que le seigneur pape est comptable devant Dieu des malheurs survenus à des innocents placés sous son autorité (voir laisse 146 et le cas du jeune Trencavel).

⁷⁵⁶ Innocent III manque de courage et de fermeté et ainsi l'occasion d'être un grand pape.

populations du Midi, en raison de sa légitimité dynastique et de la reconnaissance de sa catholicité.

À la fin de l'épisode de Latran, il accorde donc sa bénédiction apostolique au programme de reconquête, et c'est là que s'arrêtent les interventions directes du pape dans la *Chanson*.

Par la suite, les trois références qui renvoient encore réellement à Innocent III dans l'exercice de son pontificat se trouvent dans les laisses 172, 180, et 202 respectivement aux vers 19, 54 et 61. On ne pourra manquer de remarquer que ces trois références dessinent un pape responsable de la dépossession des comtes de Toulouse.

Lorsque le légiste maître Robert, certainement toulousain, rappelle ses devoirs à Simon de Montfort, il souligne que le nouveau comte de Toulouse a été désigné par le pape :

Depois que l'Apostoli vos de electio,
Vos degratz ben gardar dreitura e razo,
Que no mesessetz Glieiza en tribulatio⁷⁵⁷.

Plus encore, on notera dans ce passage la présence des mots *dreitura*⁷⁵⁸ et *razo*, qui font écho à l'argumentation en faveur des seigneurs méridionaux développée à Latran. Leurs défenseurs arguaient qu'eux seuls étaient capables de maintenir *dreitura* et *razo*, ce dont l'auteur nous fait prendre acte ici.

Le jugement du pape devrait faire respecter le droit, sinon il encourt le risque de placer l'Église en porte-à-faux, car un pape incapable de faire régner la justice n'assure pas la mission qui lui a été confiée. Nous pensons que l'auteur souhaite précisément que son public parvienne à cette conclusion. C'est bien la responsabilité du pape qui est engagée ici : on ne parle pas de la sentence du concile, mais bien de celle qu'a ordonnée le pape. L'Anonyme fait ici un pas décisif dans son argumentation car, à Latran, si c'est effectivement bien le pape qui prononçait la sentence, Innocent III, lui, la justifiait comme expression de l'assemblée conciliaire. On peut penser que les acquis de l'argumentation lors de l'épisode de Latran, comme les démarches décisives engagées par le mouvement de reconquête, permettent à l'Anonyme de réélaborer son personnage du pape. Nous avons donc bien ici un portrait en demi-teinte du pape dont l'auteur condamne la faiblesse. Dorénavant, le récit va s'employer à rapprocher de plus en plus la typologie du personnage du pape de celle de ses prélats.

⁷⁵⁷ CCA, laisse 172, v. 19-21 : « Depuis que le Pape a fait choix de vous, vous êtes tenu de bien respecter le droit et la raison pour éviter de mettre l'Église en mauvaise posture ».

⁷⁵⁸ *Dreitura* désigne dans la *Chanson* le droit, la droiture, et ce qui appartient de droit à quelqu'un, ici essentiellement les Raimondins. Cette polysémie correspond à la notice du *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch* d'Emil Levy (*Zweiter Band D-Engres*, 1898, p. 301-302).

Dieu envoie aux Provençaux un signe d'espoir⁷⁵⁹ avec le cheminement de leur seigneur légitime en direction de Toulouse, alors que le puissant pape et son clergé l'avaient injustement dépossédé :

Que lo rics apostolis e li autre letrat
A tort e senes colpa tenon deseretat⁷⁶⁰.

Ces deux vers font écho aux trois premiers de la chanson anonyme :

Li clergue e·ls frances volon dezeretar
lo comte mon cunhat e de terra gitar
ses tort e senes colpa, que om no·ls pot comtar⁷⁶¹.

L'intratextualité de la *Chanson* ne peut manquer de fonctionner dans ce cas, de telle sorte que désormais le pape ne jouit plus du tout du traitement qui l'avait distingué à Latran : il est bien le commanditaire de cette croisade. On notera, par rapport à la première mention de la laisse 172⁷⁶², une gradation dans la responsabilité du pape dans cette dépossession⁷⁶³. Il est ici explicitement associé à ses clercs, comme si, à Latran, leurs voix s'étaient exprimées de concert.

Dieu dément la décision de ceux qui possèdent pourtant « sas dignitatz »⁷⁶⁴ sur cette terre. Par conséquent, l'autorité tour à tour pontificale et/ou conciliaire, selon la phase du texte, est contestée par un démenti divin. Pour l'Anonyme, Dieu manifeste sa volonté par la reconquête raimondine de Toulouse peu de temps après le concile.

Le dernier rappel de l'attribution par Innocent III des territoires raimondins à Simon de Montfort se produit lors d'un conseil croisé. Simon se plaint de ne pas jouir des terres dont le pape l'a fait maître⁷⁶⁵ après qu'il les eut conquises avec la croix et la foi :

– Senhors, » so ditz lo coms, « be sabetz que vers es
Que·l senher Apostolis m'a lhiurat Carcasses,⁷⁶⁶
Qu'ieu capdeles la terra e qu'a dreit la tengues,

⁷⁵⁹ En effet, les Provençaux étaient désespérés par les succès remportés par Simon de Montfort en Provence comme le signale Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 596).

⁷⁶⁰ CCA laisse 180, v. 54-55 : « Que le Pape puissant et les autres clercs ont privé de ses domaines injustement et sans qu'il fût coupable ».

⁷⁶¹ CCA, laisse 132, v. 1-3 : « Les clercs et les Français veulent dépouiller de son héritage le comte mon beau-frère et le chasser de sa terre ; sans tort ni faute de sa part, car on n'en saurait citer aucun ».

⁷⁶² Voir *supra*.

⁷⁶³ On ne peut manquer de noter la rime « letrat / deseretat » qui crée un lien direct de cause à effet.

⁷⁶⁴ Voir laisse 174, v. 25 et laisse 175, v. 54-56 a.

⁷⁶⁵ Malgré une lacune du texte, il apparaît que la discussion porte bien sur l'ensemble des territoires offerts à Simon et non pas seulement le Carcassès, d'autant plus que la réponse du comte de Soissons va porter sur Toulouse. Voir l'argumentation de Martin-Chabot (1931, t. III, p. 173, note 6).

⁷⁶⁶ Lacune du texte de deux ou trois vers selon l'éditeur.

En aital covenensa que ja no la pergues ;
Ez ai la conquerida e la Crotz e la Fes »⁷⁶⁷.

Ce discours de Simon est parfaitement en accord avec les dispositions prises par Innocent III. Mais, cette fois, les membres du conseil omettront de spécifier que, si Simon veut détenir la terre, il doit éviter qu'elle lui soit reprise, car le pape n'autoriserait pas de nouvelles prédications pour une reconquête. L'idée qu'il ne faut pas perdre la terre semble aller dans le sens d'une possession des Raimondins à long terme, il ne s'agit plus d'un « dépôt » comme à Latran⁷⁶⁸. La suite du discours de Simon est l'occasion de rappeler le « dénuement » du comte de Montfort qui souffre d'un manque cuisant d'argent pour assurer le paiement des soldats. Par ailleurs, la mention, dans ce contexte, de *dos* et *pretz*, au contact d'*avers* et *ces*⁷⁶⁹, ne peut manquer de souligner les différences essentielles entre les Méridionaux et les croisés. Cela renforce l'idée que, dans ce contexte, *dos* et *pretz*, qui appartiennent à la civilisation courtoise et apparaissent comme des valeurs dans les discours attribués aux seigneurs méridionaux et aux Toulousains, représentent des notions étrangères à Simon et ses troupes.

Le discours du comte de Soissons qui fait suite à celui de Simon⁷⁷⁰ permet d'établir le lien de continuité entre les deux papes historiques, comme s'ils n'en faisaient qu'un. Il souligne que c'est l'Église, dont le pape gouverne la croisade, qui dicte ses actes à Simon de Montfort. Celui-ci n'est donc considéré que comme un exécutant qui, malgré son désir de conquête, devrait s'en tenir à la décision de l'Église. Le comte préconise que Simon rende leurs terres aux Méridionaux, qui ne le laisseront jamais en paix et sont dans leur droit, et qu'il conserve celle du jeune Trencavel, qui, de toute manière, ne tardera pas à réclamer ses droits lui aussi⁷⁷¹. L'auteur souligne pourtant que ni le pape ni l'Église⁷⁷² ne semblent

⁷⁶⁷ CCA, laisse 202, v. 60-64 : « 'Seigneurs', dit le comte, 'vous savez bien qu'il est vrai que le seigneur Pape m'a octroyé le Carcassès, ... que je gouverne ce pays et que je le possède en droit, étant convenu que jamais je ne dois le perdre ; il a été conquis et par moi et par la Croix et la Foi' ».

⁷⁶⁸ C'est l'occasion de remarquer que, si comme nous le montrons, il s'agit bien de tous les territoires conquis, l'auteur, lui, prend le soin de ne spécifier explicitement que le « Carcassès ». Et ce, pour les raisons que nous avons évoquées et qui concernent le traitement de ce domaine dans la *Chanson*. Mentionner le Carcassès ne porte pas à conséquence pour une éventuelle reconquête, car ce domaine ne possède pas d'héritier capable de revendiquer sa terre face à Montfort, du fait de la jeunesse du jeune Trencavel. Voir dans cette thèse, notamment la partie consacrée à l'absence de l'abbé Guy Des Vaux-de-Cernay.

⁷⁶⁹ CCA, laisse 202, v. 69-70.

⁷⁷⁰ Voir CCA, laisse 202, v. 72-89.

⁷⁷¹ Ce qu'il ne manquera pas de faire en 1223 ; il avait alors dix-sept ans. Il assiégea Amaury de Montfort dans Carcassonne (voir Guilhem de Puylaurens, éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 115).

⁷⁷² CCA, laisse 202, v. 83.

disposés à se ranger à la raison et à rendre leurs terres aux comtes de Toulouse, de Foix, de Comminges, ni même au jeune Trencavel⁷⁷³.

Le pape est cité parmi les garants⁷⁷⁴ de la sincérité de l'évêque de Toulouse pour la protection des biens de ses administrés, lorsqu'ils doivent se rendre à Simon de Montfort⁷⁷⁵. Ce passage éclaire la responsabilité du pape⁷⁷⁶ en ce qui concerne les mensonges de son évêque et de l'abbé qui corroborera des propos qu'il sait pourtant mensongers.

Le pape et son cardinal-légit⁷⁷⁷ deviennent aussi garants moraux de la gloire éternelle des croisés morts en martyrs de la foi, dont ils assurent qu'ils porteraient « corona engals dels Ignocens »⁷⁷⁸. Ces paroles participent à déprécier la véracité et l'efficacité des intercessions des clercs de la croisade et de la hiérarchie ecclésiastique en matière de salut, dans la mesure où l'intervention d'Alain de Roucy, qui suit le discours du légat⁷⁷⁹, fera ressortir ce que le public peut constater : si le cardinal et le pape garantissent des choses que Dieu ne semble pas permettre, comme la ruine des Toulousains, c'est tout simplement parce qu'ils y ont des intérêts autres que le salut des âmes. Or, ils ne peuvent de toute évidence pas assurer ce salut contre la volonté de Dieu, une volonté qui est censée s'exprimer par des signes. La victoire des Méridionaux sur les croisés, est, dans la chanson anonyme, un exemple flagrant de signe, pris dans sa polysémie d'indice et de miracle.

C'est encore à Dieu que l'on se réfère du côté toulousain⁷⁸⁰ pour faire valoir ses droits face au pape et à ses prédicateurs et se réconcilier avec la « Sainte Église ».

Faire appel à Dieu pour faire entendre raison au pape⁷⁸¹ entraîne plusieurs conséquences. Cela signifie tout d'abord que ce pape n'a pas été capable d'entendre la vérité telle qu'elle lui a été présentée par les Méridionaux et leurs délégations lors des audiences pontificales. Il faut donc faire appel à une autorité qui lui soit supérieure et lui donne enfin

⁷⁷³ Sur le jeune Trencavel, voir CCA, laisse 202, v. 87-89.

⁷⁷⁴ CCA, laisse 174, v. 26 : « E las del Apostoli e de totz los letratz ». « Et celles du Pape et de tous les clercs ».

⁷⁷⁵ CCA, laisse 174, v. 20-34.

⁷⁷⁶ C'était alors Honorius III, élu le 18 juillet 1216. Ce pape, né Cencio Savelli, ancien cardinal du titre des Saints-Jean-et-Paul, avait été camérier du Saint-Siège. Voir Berlière (1923).

⁷⁷⁷ Il s'agit du cardinal Bertrand des Saints-Jean-et-Paul. Il était légat du pape pour l'affaire albigeoise.

⁷⁷⁸ Voir CCA, laisse 189, v. 38-39. On peut se demander s'il n'y aurait pas là un jeu de mot sur la personne du pape.

⁷⁷⁹ Voir CCA, laisse 189, v. 40-62.

⁷⁸⁰ CCA, laisse 191, v. 35-43.

⁷⁸¹ CCA, laisse 191, v. 40-41 : « Que denant l'Apostoli-ns do tal razonador / Que nos ab Santa Glieiza aiam patz e amor ».

l'entendement de la vérité qui lui a été voilé jusqu'à ce jour. Ensuite, cette prière qui a la force d'une invocation replace le pape sur un plan tout simplement humain. Elle insiste sur sa capacité à être et perdurer dans l'erreur alors même que Dieu manifeste par la victoire des Méridionaux qu'il s'oppose à cette croisade dévoyée.

En ce qui concerne la question de la « Sainte Église »⁷⁸², il est tout à fait notable que le pape et ses prédicateurs⁷⁸³ constituent la partie agissante de cette Sainte Église : en ce monde, eux seuls ont le pouvoir de réconcilier le comte de Toulouse. Au fond, ils incarnent l'institution et la font fonctionner selon les règles du siècle, alors qu'elle devrait fonctionner selon les règles de Dieu et du Christ, instituées par l'Évangile. Cette position de notre auteur est très ambivalente : c'est bien l'Église qui fait la guerre aux Méridionaux, puisque ce sont ses dignitaires qui l'ordonnent et la commandent, et pourtant l'Église demeure sainte car elle n'est, pour partie, pas de ce monde.

La prière-confession de foi⁷⁸⁴ que prononce Toulouse, « mère de l'hérésie », est tellement catholique qu'elle nous interpelle précisément par sa rigoureuse « catholicité » et son application à démentir, une à une, les accusations d'hérésie que pouvaient prononcer les prédicateurs de la croisade à son encontre. Le procédé consiste à prendre le contre-pied des fondements des croyances de la dissidence religieuse⁷⁸⁵.

Cette prière contient la théologie essentielle du christianisme relative à la création du monde⁷⁸⁶, l'incarnation du Christ⁷⁸⁷ et sa crucifixion⁷⁸⁸. Dans cette prière d'intercession, Toulouse appelle Dieu à donner au pape et ses prélats l'intelligence, la volonté, et le discernement nécessaires pour qu'ils reconnaissent l'erreur que cette croisade constitue, afin que cesse l'injuste destruction des Toulousains :

A·l senhor Apostoli, que·ns devria noïrir,
A·ls prelatz de la Glieiza, que·ns jutjan a morir,
Don⁷⁸⁹ Dieus sen e coratge, escient e albir,

⁷⁸² Pour plus de détails sur cette question, voir la partie de ce travail sur l'Église.

⁷⁸³ Les prédicateurs sont des personnels de l'Église que le pape dirige, et, ce sont l'Église et ses prédicateurs, donc le pape, qui font du tort aux Méridionaux. Le jugement contre le pape semble se confondre avec celui contre l'Église terrestre et les vices de ses prédicateurs.

⁷⁸⁴ Constituée par les vingt-neuf premiers vers de la laisse 196.

⁷⁸⁵ Voir Duvernoy (1986), *adombrament* : p. 80-84 et 371, *passion* : p. 86-87, *création du monde visible* : p. 48-58.

⁷⁸⁶ « E que fetz cel e terra e granar e florir / E·l solelh e la luna per lo mon resplandir / E fe ome e femna e·ls esperitz noïrir » CCA, laisse 196, v. 6-8. Voir notamment Gn 1-2 ; Jn 1, 1-3.

⁷⁸⁷ « E intrec en la Verge per la Leg adomplir » CCA, laisse 196, v. 9. Voir : *La Bible*, Mt 5, 17.

⁷⁸⁸ « E pres en carn martiri per pecadors garir / E dec sanc preciosa per l'escur esclarzir », CCA, laisse 196, v. 10-11. Voir *La Bible*, Jn, 5, 28-29 ; He 9, 14. 28 ; He 10, 10 ; He 13, 12 ; 1 P 1, 19 ; 1 Jn 1, 7, pour la totalité des correspondances se reporter à une concordance biblique.

⁷⁸⁹ L'éditeur de la *Chanson* a inséré des corrections dans le texte donné par A : « *El senher... Els prelat... Dont A*, la correction de *dont* en *don* entraîne celles du début des deux vers précédents ».

Que conoscan dreitura e·ls ne lais penedir,
Car per aital nos mandan dampnar e destruzir
Per una gent estranha, que fa·l lum escantir.
Que de sa senhoria nos volem departir⁷⁹⁰.

On voit se dessiner une ligne de fracture entre d'un côté le pape et ses prélats et de l'autre « Dieus e Toloza »⁷⁹¹. Le rappel de la mission de soin qu'a le pape envers ceux dont il a la charge, rappelée avec « que·ns devria noirir », fait écho à l'épisode de Latran et à l'insistance sur le souci que le pape doit avoir du jeune Raimondet puisqu'il en est le « père »⁷⁹².

Les deux dernières mentions du pape interviennent après la mort de Simon de Montfort. Alors que la croisade, qui se réorganise sous l'égide du fils de Simon, Amaury, nécessite de nouveaux renforts, le cardinal prévoit de faire venir en Languedoc le fils du roi, Louis⁷⁹³, parce que le roi de France est « nostr'amic ». C'est dans ces circonstances et dans un but d'édification que sont réunis les croisés, désemparés depuis le décès de Simon. L'évêque de Toulouse évoque alors le martyr et la sainteté du défunt comte, dont il n'hésite pas à assurer que « E·l senher Apostolis, que l'amec e·l legic »⁷⁹⁴ ne manquera pas de le faire enterrer auprès de saint Paul. Le martyrologe de Simon continue sur quelques vers (35 à 41) et fait écho à la laisse 208 sur son ensevelissement à Carcassonne.

Chacun dans le public peut s'être rendu compte à loisir des inepties que l'évêque formule sur la bonté du comte. La condamnation par le comte Raoul de Soissons du verdict de l'évêque sur la sainteté du comte et plus largement son salut, semble plus intéressante du point de vue de la propagande contre la croisade. Ce grand seigneur français rappelle à l'assemblée qu'un mort « descofes »⁷⁹⁵ ne saurait être qualifié de saint et que seul « Dieu Jhesu Crist »⁷⁹⁶ est juge de son attitude dans la sauvegarde de l'Église.

Autrement dit, le comte rappelle au prélat qui s'égare, soucieux de justifier son entreprise propagandiste, qu'en bon catéchisme, Dieu est en définitive seul maître à bord. Et, même si l'indulgence de croisade œuvre pleinement en faveur du salut, il n'y a rien

⁷⁹⁰ CCA, laisse 196, v. 16-22 : « Au seigneur Pape, qui devrait prendre soin de nous, et au prélats de l'Église, qui nous condamnent à la mort, que Dieu donne l'intelligence et la volonté, le discernement et la sagacité, afin qu'ils connaissent ce qui est juste, qu'il leur permette de se repentir, parce qu'ils ordonnent notre perte et notre destruction par des gens étrangers, qui font s'éteindre la lumière, tellement que nous voulons nous délivrer de leur domination ! ».

⁷⁹¹ CCA, laisse 196, v. 23.

⁷⁹² Voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

⁷⁹³ CCA, laisse 206, v. 24-32.

⁷⁹⁴ CCA, laisse 206, v. 34 : « Le seigneur Pape, qui aimait le comte, et l'avait choisi ».

⁷⁹⁵ CCA, laisse 206, v. 45.

⁷⁹⁶ CCA, laisse 206, v. 47.

d'automatique. Bien que les bulles papales soulignent clairement que l'indulgence de croisade ne constitue nullement une entrée de droit au paradis, bien souvent les prédicateurs se laissaient aller à promettre un salut assuré, notamment juste avant la bataille⁷⁹⁷.

En ce qui concerne plus spécifiquement le pape dans ce passage, on a vu qu'il est plus qu'un simple commanditaire de la croisade : il approuve sans réserve les actions de son chef militaire qui avaient pourtant été désapprouvées à Latran⁷⁹⁸.

Bien que Foulque parle à la place du souverain pontife, il n'y a aucune raison de penser que l'Anonyme veuille sous-entendre que le pape est manipulé. Il semble plutôt que la formule « que l'amec e-l legic » prend simplement acte d'un fait et rappelle des événements du passé proche dont l'évêque tire des conséquences logiques. Lesquelles sont certes un peu poussées, mais demeurent cohérentes avec la figure auréolée de Simon qu'élaborent les prédicateurs de la croisade et que l'Anonyme s'applique à déconstruire.

Enfin, la dernière mention du pape est encore placée dans la bouche du personnage du Cardinal-légit Bertrand des Saints-Jean-et-Paul. Elle se situe dans le même contexte que la précédente : Simon vient d'être enterré à Carcassonne et il s'agit d'envoyer des lettres au pape afin qu'il s'implique encore davantage dans la croisade. Le légat sollicite le pape afin qu'il missionne des prédicateurs aux quatre coins de la chrétienté pour que des renforts affluent à la suite du prince de France dont l'évêque de Toulouse était chargé d'aller persuader le père⁷⁹⁹.

Le Cardinal-légit, lui, se charge d'écrire au pape :

Al senhor Apostoli c'ara-s deu enantir
Per la Glieiza defendre e per se enriquir
E ara es morta l'estela que solia luzir.
E diirai de Toloza, per so que melhs l'azir
Que no la pot la Glieiza ni nulha res blandir
Tant es mala e salvatja e greus per convertir⁸⁰⁰.

Nous constatons que le Cardinal choisit sciemment de dépeindre la situation toulousaine de façon apocalyptique. Cette fois par contre, en ce qui concerne les informations qui lui sont transmises, il semble que l'auteur insinue que le pape est trompé par ses légats. Ceux-ci font un compte rendu partiel et partial de la situation. Ils ne transmettent pas les

⁷⁹⁷ Ce phénomène se retrouve dans la totalité de la *Chanson*, ainsi que dans nombre de prédications de croisade. Voir la partie de ce travail consacrée aux prédications et sermons.

⁷⁹⁸ Par Innocent III selon l'histoire et par la figure du « pape » selon la chanson anonyme.

⁷⁹⁹ CCA, laisse 208, v. 32-38.

⁸⁰⁰ CCA, laisse 208, v. 40-45 : « Au seigneur Pape des lettres et des missives scellées à lire, disant qu'à présent il doit faire effort pour défendre l'Église et augmenter sa puissance, car l'étoile, qui n'avait cessé de briller, s'est éteinte. Au sujet de Toulouse je lui dirai, afin de la lui faire haïr davantage, que ni l'Église ni rien ne peut l'amadouer, tellement elle est si mauvaise et farouche et dure à convertir ».

revendications toulousaines et prennent la liberté d'occulter les raisons de la rébellion⁸⁰¹ dont ils n'évoquent que les conséquences pour les conquêtes croisées.

L'emploi de « diirai li, per so que melhs l'azir » est bien distinctement de l'ordre de la manipulation : un discours biaisé pour servir les plans dressés par l'évêque Foulque et le légat au cours des laisses 206 et 208.

On demande au pape son soutien idéologique et politique à la nouvelle campagne de prédication envisagée, car il est le seul à disposer du pouvoir de contrainte morale et juridique⁸⁰² nécessaire pour mettre en branle des troupes issues de la chrétienté tout entière.

En définitive, cette analyse nous semble construire un personnage du pape condamnable en tant que politicien versatile et calculateur qui ne tiendra pas ses engagements pris à Latran à l'égard des comtes toulousains. On se souvient qu'il s'y était engagé à revoir les droits des comtes de Toulouse au calme⁸⁰³. Le vieil Innocent III n'en a peut-être pas eu le temps, mais, du fait que l'on n'a qu'un pape dans la *Chanson*, ces considérations ne peuvent être prises en compte pour l'interprétation du discours idéologique de l'auteur.

Il est certain que l'Anonyme utilise son personnage latéranais pour affirmer une bonne fois pour toutes la catholicité des comtes méridionaux dans un contexte d'accusation d'hérésie ou de soutien à celle-ci, puis s'en détache tout à fait par la suite. Si l'on peut distinguer un bémol dans la condamnation des actions du pape, c'est dans la manipulation de l'information qui lui est adressée. Laquelle souffre manifestement, du point de vue de l'Anonyme, de distorsions majeures qui l'empêcheraient d'avoir accès à des informations véridiques qui lui permettraient de juger de l'affaire albigeoise de façon honnête. Toutefois, nous ne pensons pas que, dans le système de pensée de l'Anonyme, cela constitue une quelconque excuse. Car le pape, qui est fondamentalement responsable du destin de ce monde, se doit, par obligation morale et éthique, de se procurer des informations valides, notamment en recevant et en prêtant attention à des informations qui émanent des deux partis. Ainsi, notre pape ne peut être abusé puisque c'est lui qui choisit de ne se fier qu'à l'information qui provient de la croisade. Il n'y a donc pas d'excuses à son soutien sans faille à Simon de Montfort et à la croisade albigeoise que l'on peut constater dans ses actes tout au long du poème ; peut-être *a*

⁸⁰¹ En effet, si Toulouse est « greus per convertir », une affirmation certainement du goût de l'Anonyme et de ses compatriotes résistants, il est certain que ce n'est pas, selon lui, parce qu'elle est « mala e salvatja » mais parce qu'elle est vaillante et, qu'avec l'aide de Dieu, elle défend son bon droit.

⁸⁰² Ce pouvoir s'exerce notamment à travers le système des indulgences de croisade.

⁸⁰³ CCA, laisse 151, v. 40-43.

fortiori lorsqu'un personnage historique de cette envergure ne transforme pas ses paroles en actes⁸⁰⁴.

Cette image d'un pape qui encourage et soutient la prédication antihérétique correspond pleinement au rôle assumé par Innocent III de son vivant, puis par son successeur.

Innocent III, pape réformateur, obsédé par la croisade en Terre Sainte⁸⁰⁵ et la lutte contre l'hérésie, insistera sur la nécessité de la prédication contre l'hérésie en terres occitanes. Il sera à l'origine de l'implication des cisterciens dans cette prédication malgré certaines réticences de la part de cet ordre⁸⁰⁶. La littérature spécialisée sur ce pape est abondante et nous tenons simplement à rappeler que ce pape fut l'un des plus puissants de toute l'histoire de l'Église. Sa conception de l'exercice du pouvoir et son immixtion dans les affaires temporelles qu'il estimait de son ressort en raison de la dimension spirituelle du règlement des choses de ce monde pour l'avènement du Royaume sont les fondements de son règne et de sa puissance. Théologien qui affirmait que le pape était vicaire du Christ sur terre, il est considéré comme le fondateur de la théocratie chrétienne. Les grandes lignes de ses actions que nous retiendrons pour cette brève synthèse sont toutes liées au fait qu'il sera un grand idéologue de la croisade :

- envoi de croisades sur tous les fronts (contre les hérétiques, dans les Balkans, en Terre Sainte)
- développement de la prédication de croisade
- développement et élargissement de l'indulgence de croisade⁸⁰⁷
- développement de l'idéal du martyr comme acte suprême d'amour de Dieu, sur le modèle de son Fils⁸⁰⁸.

⁸⁰⁴ Voir l'épisode de Latran.

⁸⁰⁵ Voir Cole (1991).

⁸⁰⁶ Voir Kienzle (2001 b, p. 135-173). Sur les réticences du Chapitre Général de Cîteaux en 1198 (sous la direction d'Arnaud Amaury) à aller prêcher la croisade en Terre Sainte, comme le demandait Innocent III par l'intermédiaire de Foulques de Neuilly, délégué au recrutement de moines et chanoines prédicateurs de la croisade, voir *Ibid.*, p. 139-140 ; voir aussi la rubrique « Innocent III and Cistercians ». Kienzle (*ibid.*) et Foreville (1992) remarquent qu'en 1201 Arnaud Amaury ne résistera pas à la pression exercée par le pape sur son ordre et acceptera la mission de prédication en territoire occitan.

⁸⁰⁷ Pour une synthèse sur cette problématique, voir Foreville (1969) et (1965). Voir *infra*.

⁸⁰⁸ Cette notion de sacrifice telle qu'elle sera exploitée par Innocent III se trouve chez Bernard de Clairvaux lorsqu'il argumente sur l'idéal du chevalier du Christ à propos de la fondation de l'ordre Templier (approuvé en 1129). Bernard dit qu'il s'agit d'une attitude pénitente extraordinaire qui conjugue un idéal de chevalerie et de spiritualité chrétienne et conduit au martyre pour la Terre Sainte. Voir Kienzle (2001 b, p. 80) ; voir aussi Bernard de Clairvaux (trad. Greenia, 1977) et (*Liber ad Milites Templi : de laude novae militiae*, 4. 8 in *SBOp*, éd. Leclercq *et al.*, vol. III, 312-329). Bien que, Bernard de Clairvaux condamne l'implication de cisterciens et du clergé en général dans la guerre et la prise des armes par le clergé, sa position sur l'emploi de la force pour combattre l'hérésie demeure ambiguë. Voir Brundage (1992), et les autres articles de cet ouvrage. Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 80 ; 106-107), et Bredero (1996).

On remarquera que l'on trouve toutes ces caractéristiques dans le pape que dépeint l'Anonyme dans sa chanson.

CHAPITRE III

LES PRÉLATS FAVORABLES À LA CROISADE SANS POUR AUTANT LA PRÊCHER DANS LA *CHANSON*

SECTION I – AVERTISSEMENT

Nous entendons ici nous intéresser aux personnages des prélats qui participent à la croisade mais que l'auteur ne désigne pas comme prédicateurs ou qu'il ne nous montre pas en train d'exécuter cette action⁸⁰⁹. Ici encore, c'est le fonctionnement interne du texte et ses objectifs que nous tâchons de mettre en lumière. Ainsi il est tout à fait possible qu'un prélat réputé avoir prêché la croisade par les historiens se retrouve dans cette partie de notre analyse, en raison du silence de l'Anonyme sur son activité. Ce silence en lui-même est intéressant et mérite réflexion ; il doit notamment être pondéré par la notion de « masse prédicante » que nous aborderons par la suite dans ce travail.

Le groupe de prélats que nous ne voyons jamais prêcher⁸¹⁰ dans la partie anonyme de la *Chanson* est constitué de trois abbés, deux archevêques, cinq évêques, un prévôt et un prêtre proche de Simon de Montfort, dont il fut à la fois chapelain et chancelier.

Dans la liste suivante, les chiffres romains, désignent le tome de la chanson dans l'édition d'Eugène Martin-Chabot et le nombre arabe, la page à laquelle on trouve mention de ces ecclésiastiques ; ils sont classés en fonction de leur première apparition dans le texte de l'Anonyme :

Abbé de Saint-Thibéry⁸¹¹: II, 48, III, 62.

Archevêque d'Auch⁸¹²: II, 64, 294, III, 10, 288.

⁸⁰⁹ Il s'agit des abbés de Saint-Thibéry, de Saint-Sernin et de Tulle, des évêques de Nîmes, de Viviers, de Die, de Valence et de Saintes, des archevêques d'Auch et d'Arles, du prévôt de l'église cathédrale Saint-Étienne à Toulouse, et de maître Clairin prêtre chapelain et chancelier de Simon de Montfort et du prieur de Toulouse.

⁸¹⁰ Ce n'est pas parce que ces ecclésiastiques ne prêchent pas qu'ils ne discoursent pas.

⁸¹¹ Une abbaye située non loin de Pézenas et Béziers. Cet abbé s'appelait Bérenger et son abbatiat dura de 1197 à 1129 (*HGL*, t. VII, p. 558). Il fut gardien du château comtal de Foix pour l'Église. Le comte Raimond Roger avait déposé son château dans les mains de l'Église par l'intermédiaire du Cardinal Pierre de Bénévent le 18 avril 1214 à Narbonne, en gage de sa bonne foi, et dans l'attente de son jugement au concile de Latran. Le comte Simon de Montfort s'en était saisi ce qui causa la plainte de Raimond Roger à Latran, à la suite du concile le pape Innocent ordonna à Simon de remettre le château à la garde de Bérenger, plus tard le château serait rendu au comte de Foix par Honorius III afin de se conformer à l'engagement pris par Innocent III à Latran. À ce propos voir Martin-Chabot (1931, t. I, note 4, p. 47-48 et note 1, p. 82-83 ; t. III, note 5, p. 63-64). Voir aussi notre travail sur les griefs du comte de Foix à Latran.

Archevêque d'Arles⁸¹³: II, 134.
 Evêque de Nîmes⁸¹⁴: II, 142-144.
 Abbé de Saint-Sernin⁸¹⁵: II, 206, 220-222, 226, 286, III, 154, 28.
 Prévôt « Mascaron »⁸¹⁶: II, 212, 220, 226, 250, 286.
 Prieur de Toulouse⁸¹⁷: II, 220, 226.
 Evêque de Viviers⁸¹⁸: II, 260.
 Evêque de Die⁸¹⁹: II, 262.
 Evêque de Valence⁸²⁰: II, 304.
 Maître Clairin⁸²¹: III, 82.
 Abbé de Tulle⁸²²: III, 254.
 Evêque de Saintes⁸²³: III, 283, 287.

Il s'agit pour nous, avec cette liste, de permettre de visualiser immédiatement l'importance de ces personnages en terme d'espace de parole et de présence dans le texte.

Ce recensement nous semble appeler deux remarques immédiates.

D'abord, la prépondérance accordée aux dignitaires toulousains⁸²⁴, qui témoigne de la centralité de Toulouse pour le déroulement de l'action du texte anonyme et dans les préoccupations de l'auteur.

⁸¹² Cette fois l'archevêque d'Auch n'est plus Bernard de Montaut déposé en 1211 (avec une période de résistance jusqu'en 1214) mais son successeur Garcias de l'Ort. Abbé bénédictin du monastère de Saint-Pé de Génères, il était devenu évêque de Comminges en 1210 avant d'être désigné comme successeur de Bernard de Montaut sur le trône archiépiscopal d'Auch en 1211. On le voit dans la chanson anonyme, c'est un serviteur zélé de la croisade et allié de Simon de Montfort voir, Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 358, 398, 440, 461, 543-546.

⁸¹³ Ce personnage est juste évoqué dans la *Chanson*. Il s'agit Michel de Mouriès, ca. 1150-21 juillet 1217.

⁸¹⁴ Arnaud est ancien abbé de Saint-Ruf, il assista à la bataille de Muret avec d'autres prélats (les évêques de Toulouse, Uzès, Lodève, Agde, Béziers, Comminges, les abbés de Clairac, Villemagne et Saint-Thibéry convoqués par Arnaud Amaury de Cîteaux, lui-même malade il n'assistera pas à la bataille), voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, § 468-482, ainsi que les notes 3, p. 181 ; 2, p. 183).

⁸¹⁵ Jourdain. Il fut abbé de Saint-Sernin à Toulouse de 1112 au 18 février 1233. Voir *HGL*, t. IV, c. 525.

⁸¹⁶ Nous rappelons qu'il était prévôt de l'église cathédrale Saint-Étienne à Toulouse, et, qu'il fut mêlé à l'élection et la déposition de l'évêque de Toulouse Raimond de Rabastens. Mais, rétabli dans sa charge, il sera un fidèle défenseur de la croisade.

⁸¹⁷ Son identification est problématique, il s'agit soit du prieur de l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, soit de celui du monastère de Notre-Dame-la-Daurade Voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 1, p. 221).

⁸¹⁸ Ce personnage se prénomait Burnon, il fut évêque de Viviers de 1206-1220.

⁸¹⁹ Il s'agissait du Bienheureux Didier de Lans, en charge de l'évêché de Die de 1213-1222.

⁸²⁰ Ce personnage est juste désigné comme évêque dans le texte, qu'il faut éclairer du § 599 de la chronique de Pierre Des Vaux-de-Cernay pour l'identifier comme évêque de Valence.

⁸²¹ Maître Clairin était prêtre et accompagna Simon de Montfort en dès 1209. En 1212, il est désigné comme chapelain du comte dans une charte rédigée à Carcassonne chapelain. Enfin il est qualifié de chancelier de Simon à partir de 1214, il faisait expédier les actes que le comte faisait dresser. Il exercera les mêmes fonctions auprès de son fils Amaury. De plus le fait qu'il soit désigné en 1217 pour accompagner la comtesse lors de son voyage à Paris, avec l'évêque de Toulouse, pour convaincre le frère de cette dame, Mathieu de Montmorency, de se joindre à la croisade, semble signifier qu'il faisait partie de l'entourage proche du comte, et que ce dernier lui accordait sa confiance. Voir *HGL*, t. VIII, col. 582 ; 657 et suivantes.

⁸²² Cet abbé est désigné comme celui « cui Rocamadors es », il s'agit de Bernard de Ventadour, abbé de Tulle qui possédait la seigneurie de Rocamadour, voir Albe (1923, p. 9).

⁸²³ Il s'agit de Pons, fils du seigneur de Pons, en Charente-Maritime), il était évêque de Saintes depuis 1216, voir Courcelles (1824, p. 10).

⁸²⁴ Et alors même que, nous le rappelons, l'évêque ne figure pas dans cette liste puisqu'il s'agit ici des « non-prédicateurs ».

Ensuite, tous les prélats qui n'apparaissent qu'une fois dans le texte sont simplement mentionnés et ne prennent pas la parole. N'interviennent pas non plus oralement, alors qu'ils sont mentionnés plusieurs fois, l'abbé de Saint-Thibéry, le prévôt Mascaron et le prieur de Toulouse. Cela est symptomatique du fait qu'ils ne sont pas présentés comme conseillers de la croisade.

Nous traiterons d'abord les neuf personnages qui sont simplement évoqués, puis les trois restants. Nous les répartissons en fonction de leur prise de parole dans la chanson car c'est la distinction qui nous semble la plus pertinente. En effet, le fait que l'auteur accorde ou non la parole à ses personnages souligne le rôle qu'il veut leur faire assumer auprès de la croisade : c'est toujours comme conseillers et/ou intermédiaires de Simon de Montfort que ces prélats non-prédicateurs interviennent dans le texte.

Enfin, nous pensons qu'il faut distinguer les personnages qui parlent des autres de cette liste, car c'est pour eux que la distinction entre prédicateurs ou non est, selon nous, la plus ardue. De fait, comme nous le constaterons, chacun de ces personnages tient à un moment ou à un autre un discours qui se réfère à Dieu. Cependant, nous ne les avons pas retenus comme prédicateurs car leurs discours ne servent pas à l'édification des populations ou des croisés, ils ne délivrent pas de messages relatifs à la foi au Christ rédempteur et à la poursuite de l'hérésie⁸²⁵. Nous pensons que les références à Dieu dans leurs discours sont présentes parce qu'il s'agit simplement du fondement de leur croyance et de leur culture cléricale. En somme, ces références sont des signaux internes au texte qui peuvent contribuer à indiquer l'intervention d'un membre du clergé dans le texte, bien que ceux-ci ne soient pas obligatoires.

SECTION II – LES NEUFS PERSONNAGES SIMPLEMENT ÉVOQUÉS

Ce sont : les abbés de Saint-Thibéry et de Tulle, le prévôt Mascaron, le prieur de Toulouse, les évêques de Viviers, Die et Valence, maître Clairin et l'archevêque d'Arles.

Nous noterons dès à présent que, seul parmi eux, l'abbé de Saint-Thibéry est doté de caractéristiques positives : « es pros e gent aibitz ». Cet abbé est évoqué lors du Concile de

⁸²⁵ Il s'agit là de critères discriminatoires pour identifier les sermons et prédications. Voir Kienzle (2000 a).

Latran⁸²⁶ pour avoir eu la garde du château de Foix que lui avait confié le légat⁸²⁷. Nous pensons que ce compliment est lié au fait que ce sera lui qui gardera sous bonne garde le château comtal et surtout qui, plus tard dans le récit (laisse 192), finira par le restituer à son possesseur légitime, ce qui permet au comte de Foix de « restaurar Paratge »⁸²⁸. On remarquera à cette occasion, que la restauration de *Paratge*, n'est pas uniquement corrélée au retour des Raimondins à Toulouse, mais bien à la récupération globale par leurs héritiers historiques, des territoires conquis par les croisés.

Pendant l'été 1217, Simon de Montfort fait campagne en Provence, essentiellement dans le but de régler son conflit avec Adhémar de Poitiers⁸²⁹ qui, après avoir fait sa paix avec Simon, s'était empressé de se joindre à la résistance méridionale derrière le jeune comte de Toulouse. C'est à cette occasion que l'on trouve mention des évêques de Valence, Die et Viviers. Simon de Montfort, à la laisse 180, vers 35⁸³⁰, sollicite ce dernier de lui envoyer des barques afin de permettre à ses troupes de passer le Rhône pour attaquer les domaines d'Adhémar de Poitiers.

L'évêque de Die donna à Adhémar le coup de grâce qui l'obligea à accepter de faire sa paix avec Simon en remettant à celui-ci le château de Crest⁸³¹, un geste que l'Anonyme condamne :

E l'avesques de Dia fetz gran malignitat
Que-l castel que tenia l'a rendut e liurat⁸³².

⁸²⁶ CCA, laisses 148, v. 48 et 145, v. 1-3. Le vers 48 est le dernier de la laisse 148, Bérenger de Saint-Thibéry se trouve donc évoqué deux fois, à cause de la laisse *capfinida*.

⁸²⁷ Voir la partie de ce travail relative à l'épisode de Latran et à ce personnage.

⁸²⁸ CCA, laisse 192, v. 15.

⁸²⁹ Adhémar II de Poitiers était comte de Valentinois. Il fut l'un des plus fidèles soutiens de la famille comtale toulousaine, ce qui lui valut d'être reconnu, dès 1209, comme l'un des « pessimi tiranni et persecutores ecclesie » ; voir Rouquette et Villemagne (1913, t. II, n° 300). Sur ce comte, voir J. Chevalier (1893, p. 279-281, 338-352).

⁸³⁰ Simon sollicite l'évêque par voie indirecte, puisqu'il lui fait transmettre un message.

⁸³¹ La seigneurie de Crest dans le diocèse de Valence était partagée entre Silvion de Crest et Adhémar de Poitiers qui possédaient chacun une moitié de la ville et un château. L'évêque de Valence était suzerain de Silvion de Crest depuis l'hommage que lui avait rendu en 1145 Arnaud, son prédécesseur dans cette charge. Cet Arnaud avait laissé son nom à la ville puisque celle-ci est désignée par l'Anonyme comme « Crest-Arnaud » v. 43. La trahison de l'évêque aurait consisté à réclamer de Silvion qu'il lui remette sa moitié de ville dans laquelle le prélat aurait fait entrer les croisés qui auraient pris possession de la place et contraint à capituler les défenseurs de la partie appartenant au comte de Valentinois. Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 598) indique que ce sont plutôt les renforts français envoyés par le roi Philippe Auguste qui eurent raison de la résistance crestoise.

⁸³² CCA, laisse 180, v. 47-48 : « L'évêque de Die commit une très mauvaise action en rendant et en livrant le château qu'il avait en sa possession ».

La campagne de Simon porta ses fruits à courts termes puisque le comte et Adhémar conclurent un traité de paix sous l'autorité de l'évêque de Valence⁸³³ :

En las mas de l'avesque e dels sans de l'autar
Aital acordier fero entr'el e n'Azemar
Del filh e de la filha novelament fermar
Per que l'us no posca l'autre decebre e galiar⁸³⁴.

Pierre des Vaux-de-Cernay ajoute qu'en gage de sa bonne volonté Adhémar s'engagea à remettre plusieurs de ses châteaux à Simon. Cependant, le mariage n'eut jamais lieu et la remise de gages semble aussi avoir été omise⁸³⁵.

L'archevêque d'Arles, quant à lui, est simplement évoqué par Simon de Montfort⁸³⁶ comme étant celui qui lui avait remis le château de Beaucaire (le 30 janvier 1215)⁸³⁷, dont il est en train d'être dépossédé par la reconquête du jeune Raimond de Toulouse. Le rôle de cet archevêque dans le texte est absolument minime, il ne sert que comme explication à la prétention de Simon de Montfort sur Beaucaire. On peut penser que l'auteur, comme le parti de la résistance, ne lui savait pas gré d'avoir ainsi dépossédé les seigneurs de Toulouse au profit de Simon.

De même, le personnage de maître Clarin, qui, pourtant, occupait une place importante parmi les proches collaborateurs de Simon de Montfort, n'est mentionné qu'une fois dans la *Chanson*, lors du projet de voyage de la comtesse à Paris⁸³⁸, un voyage effectué en compagnie de l'évêque de Toulouse afin de recruter des croisés, sur proposition du Cardinal-légit. Malgré la pauvreté de la mention⁸³⁹, le fait qu'il escorte à la comtesse signale un personnage important de l'entourage du comte en qui celui-ci pouvait certainement se fier.

⁸³³ La version donnée par la chronique de Pierre Des Vaux-de-Cernay diffère : selon lui, Adhémar était en conflit avec l'évêque de Valence et le comte Simon. Il y eut donc deux accords conclus, un avec chacun. Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 599).

⁸³⁴ CCA, laisse 186, 71-74 : « Entre les mains de l'évêque et sur les reliques de l'autel, lui (Simon) et messire Adhémar firent tel accord, par lequel leur fils et leur fille furent fiancés sur-le-champ, pour qu'il leur fût impossible de se tromper ni duper l'un l'autre ». Adhémar s'engage à marier son fils Guillaume de Poitiers à Amincie de Montfort, fille du comte.

⁸³⁵ Sur cet épisode provençal relatif à Adhémar de Poitiers, voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 596-599). Martin-Chabot relève (1931, t. 2, note 3, p. 305) qu'une bulle papale du 19 février 1233 laisse croire que la remise de gage n'eut pas lieu, voir Auvray (1896, t. I, col. 644, n° 1130).

⁸³⁶ CCA, laisse 161, v. 20.

⁸³⁷ Voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 2, p. 86-87).

⁸³⁸ Voir la note de ce travail sur le personnage de maître Clarin.

⁸³⁹ CCA, laisse 194, v. 31.

L'abbé de Tulle, ou plus exactement « cui Rocamadors es »⁸⁴⁰, est signalé à la laisse 210, vers 16, alors qu'il est devant Marmande avec la croisade composée de « cavalers e clergues » mais surtout de « baros de la terra »⁸⁴¹, c'est-à-dire les nobles des pays occitans favorables à la croisade, détaillés ainsi :

Ab lor de Caerci e ab los Clarmontes,
N'Amaneus de Lebret, del linh Armanhagues,
Rics e galhartz e coindes, dels melhs de Bazades
E complitz de largueza e senher de Saishes.
Ez ab motz baros d'autres e ab cels del paes
S'es lo coms n'Amaldrics denant Marmanda asses⁸⁴².

Cette mention élogieuse de nobles que l'Anonyme aurait pu considérer comme des traîtres à la cause du comte de Toulouse, puisqu'ils assiégeaient Marmande, porte à croire que ces individus sont perçus par l'auteur comme des Méridionaux, bien que croisés. Cela nous invite à réfléchir, non pas tant sur la notion d'étranger, ce que ces gens ne sont pas, mais plutôt sur la tolérance de notre auteur à leur égard. Elle n'est pas sans rappeler celle des Raimond de Toulouse que souligne Laurent Macé lorsqu'il met en avant leur capacité, liée au contexte politique, à « pardonner » aux traîtres⁸⁴³. On notera néanmoins que le texte anonyme ne fait pas mystère du sort des traîtres à Raimond qui seraient capturés :

E lo coms, ab gran joya, es lo jorn repairatz.
Lay fon Peyre Guilelms de Seguret penjatz.⁸⁴⁴

On notera la rime < repairatz : penjatz > qui explicite le lien de causalité entre le retour du seigneur légitime à Toulouse et la pendaison des traîtres. Les vers 131 à 136 de la même laisse nous apprennent que Peire Guilhem Seguret venait d'attaquer le jeune comte, risquant de le tuer. On peut supposer que c'est cette attaque contre son seigneur Raimondet qui vaut à Peire Guilhem d'être pendu, toutefois, il apparaît que les Méridionaux croisés contre les Raimondins se trouvent dans une position délicate vis-à-vis de ces comtes.

Le public de la Chanson peut donc en conclure que le texte constitue au premier chef une invitation pressante pour tous les Méridionaux à se ranger derrière le comte raimondin de Toulouse.

⁸⁴⁰ CCA, laisse 210, v. 16 b.

⁸⁴¹ CCA, laisse 210, v. 15 a.

⁸⁴² CCA, laisse 210, v. 17-22 : « Avec des gens du Quercy et des gens de Clermont ; il y avait Amanieu d'Albret, du lignage d'Armagnac et l'un des meilleurs barons du Bazadais, d'une libéralité accomplie, et seigneur de Seyches. Beaucoup d'autres barons et aussi des gens du pays sont avec le comte Amaury, qui a mis le siège devant Marmande ».

⁸⁴³ Macé (2000, p. 281-284) parle du « nécessaire pragmatisme politique ».

⁸⁴⁴ CCA, laisse 211, v. 179-180.

Les deux occurrences du personnage du prieur de Toulouse⁸⁴⁵ sont communes à celles du personnage de Mascaron, et les font appartenir tous deux à la direction des affaires de l'Église toulousaine. Ces deux passages traitent de la médiation du clergé pour soumettre Toulouse à Simon de Montfort. Dans les deux cas, il s'agit d'exposer les arguments des ecclésiastiques pour convaincre les Toulousains⁸⁴⁶ de faire leur paix avec le comte. Ils leur garantissent la sincérité de l'évêque Foulque lorsque celui-ci promet de les protéger face au comte Simon.

La première assemblée restreinte se tient à la maison communale en l'absence de Foulque, qui sera représenté par le prieur lui-même. Sont aussi présents le prévôt Mascaron, un Toulousain, maître Robert, « us legiste senatz » rallié à Simon de Montfort⁸⁴⁷, et l'abbé de Saint-Sernin qui s'adresse à l'assemblée pour exposer les arguments de l'évêque absent. Au cours de son allocution, l'abbé explique que le prieur, le prévôt, maître Robert et lui-même sont devant les Toulousains par délégation de Dieu, de la Vierge Marie et de l'évêque⁸⁴⁸. On remarquera une gradation dans la pyramide des autorités, qui peut avoir deux sens : l'évêque serait soit digne de foi, soit complètement imbu de sa personne ; dans tous les cas, ce rapprochement de l'autorité de Foulque avec la sacralité de Dieu et Marie implique une condamnation toujours plus forte du futur comportement de l'évêque.

La seconde assemblée est une réunion publique tenue par l'évêque de la ville du haut d'une échauguette, vers Villeneuve⁸⁴⁹. L'abbé comme l'évêque exposeront des arguments similaires. Le prieur va de pair avec le prévôt dans ces passages et on les retrouve tous deux dans les mêmes hémistiches⁸⁵⁰. On remarquera les deux précisions que l'auteur donne sur la position corporelle de ces représentants à la fois entre eux et par rapport à leur public-interlocuteur. Ainsi, la première fois, le prieur et le prévôt sont « de latz »⁸⁵¹ par rapport à l'abbé, alors que la seconde :

E l'avesques e l'abas e-l prebost e-l prior
E maestre Robertz esteron devant lor⁸⁵².

⁸⁴⁵ Nous rappelons que son identification est problématique. *CCA*, laisse 174, v. 7 et laisse 175 v. 9.

⁸⁴⁶ Les habitants de la ville craignaient, à raison, la suite le montrera, les exactions du comte de Leicester.

⁸⁴⁷ Ce maître Robert est plus ou moins rallié à la seigneurie de Simon sur Toulouse. S'il fait partie de ceux parmi les Toulousains qui acceptent de traiter avec Simon, cela ne l'empêche pas de conseiller secrètement à Aimeri de Castelnau de s'en tenir à sa résolution d'aller retrouver le comte de Toulouse dans son exil, étant donné la haine que lui voue Simon. Sur le personnage d'Aimeri de Castelnau, oncle ou neveu, tous deux consuls toulousains, voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 2, p. 222-223). Si Simon hait particulièrement l'un des deux Aimeri de Castelnau, c'est parce qu'il avait été l'un des consuls qui étaient allés jurer la paix de Toulouse avec l'Église en avril 1214 à Narbonne, auprès du cardinal-légit Pierre de Bénévent (*HGL*, t. VIII, col. 647).

⁸⁴⁸ *CCA*, laisse 174, v. 9-11.

⁸⁴⁹ *CCA*, laisse 173, v. 66.

⁸⁵⁰ *CCA*, laisse 174, v. 7 a : « E-l prior e-l prebosdes » ; Laisse 175, v. 9 b : « e-l prebost e-l prior ».

⁸⁵¹ *CCA*, laisse 174, fin du vers 7.

⁸⁵² *CCA*, laisse 175, v. 9-10 : « L'évêque, l'abbé, le prévôt, le prieur et maître Robert se tinrent devant eux ».

Ces deux configurations créent une impression de puissance magistérielle et d'ordre face à la foule désordonnée et bruyante qui vit des instants de trouble et d'agitation, essentiellement parce qu'elle ignore si elle peut se fier à l'évêque qui l'a déjà trompée⁸⁵³. L'auteur opposerait visuellement la confiance de Foulque dans son procédé manipulateur, avec la crainte et le tourment de l'assistance, par les positionnements corporels de ces personnages. En tant que prévôt de l'église cathédrale Saint-Étienne et prieur, soit de l'hôpital de Saint-Jean de Jérusalem, soit du monastère de Notre-Dame-la-Daurade, ces deux personnages travaillaient aux côtés de l'évêque à la direction des affaires ecclésiastiques de la ville, notamment dans ses échanges avec Simon de Montfort et pendant l'occupation de Toulouse. Pour notre auteur, leur utilisation permet d'exposer à son public que tous⁸⁵⁴ les personnages ecclésiastiques toulousains sont alliés de Simon de Montfort et cautionnent, de fait, la fourberie et la tromperie de l'évêque Foulque.

On trouve trois autres occurrences du personnage de Mascaron. La première se trouve dans le texte un peu plus tôt que celles qui le font apparaître conjointement au personnage du prieur. Il s'agit de l'identification d'une tour comme celle du prévôt Mascaron dans laquelle les Français, une fois entrés dans Toulouse, avaient établi une garnison:

Li Frances e la gleiza e la tor-n Mascaro
E e-l palaitz del bisbe an lor establizo⁸⁵⁵.

Ils occupaient ainsi la tour du prieur sise place Saint-Étienne, entre l'église éponyme et le palais épiscopal⁸⁵⁶.

Pour compléter l'inscription du prévôt au sein du petit groupe de ceux qui gèrent les rapports entre l'Église toulousaine et la croisade, en lien avec le directoire croisé, il faut noter que Mascaron est membre du conseil de Simon, lorsque celui-ci se tient à Toulouse. S'il ne

⁸⁵³ Ce trouble se retrouve notamment dans les passages suivants : laisse 174, v. 5 et laisse 175, v. 49-53. Pour la défiance des Toulousains, voir notamment : v. 35-39. On peut penser que les Toulousains savent pertinemment qu'ils ne peuvent avoir confiance en leur évêque et leur trouble vient de ce qu'ils n'ont pas le choix. Ils peuvent alors essayer de faire semblant d'y croire.

⁸⁵⁴ Sauf peut-être le prieur de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem. En l'absence d'indications de l'auteur, il semble que l'on puisse conjecturer que le prieur évoqué ci-dessus soit plutôt celui de Notre-Dame-la-Daurade.

⁸⁵⁵ CCA, laisse 172, v. 100-101.

⁸⁵⁶ Selon le plan de Toulouse édité par Tavernier en 1631 dont semble s'être inspiré Martin-Chabot (1931, fin du t. III, et t. II, note 2, p. 213).

s'y exprime pas, il n'empêche qu'il a toute sa place sur la liste de ceux que Simon convoque pour parler « celadamens »⁸⁵⁷ :

E·l coms de Montfort manda breument sos parlamens :
L'ivesques e·l preboide e·ls baros e·ls parens
Ins en la tor antiqua parlan celadamens⁸⁵⁸.

On notera qu'il n'y a cette fois comme représentants de l'Église au conseil de Simon que Mascaron et son évêque. On aurait pu s'attendre, par exemple, à la présence de l'abbé de Saint-Sernin qui y assiste normalement⁸⁵⁹.

C'est d'ailleurs dans une mention conjointe de cet abbé et de Mascaron que l'on retrouve pour la dernière fois le prévôt dans le texte de l'Anonyme. Il s'agit alors du phénomène inverse ; Raimond VI est entré dans Toulouse « e·l sieu loc domenger »⁸⁶⁰ et les deux prélats sont obligés de lui remettre leur église respective : « E l'abas e·l prebosdes cascus ret so moster »⁸⁶¹. Les édifices sont aussitôt mis en état de défense par les troupes du comte : « E fo ben establida la pena e lo cloquer »⁸⁶². La dernière mention du prévôt est donc celle d'un homme dont le comportement vis-à-vis de la croisade se conforme à celui de son évêque et des autres dignitaires ecclésiastiques toulousains mis en scène dans la *Chanson*, c'est-à-dire le prieur déjà mentionné et l'abbé de Saint-Sernin⁸⁶³. Étant donné ce que nous avons pu apprendre des opinions du prévôt et de l'abbé de Saint-Sernin en ce qui concerne l'exercice du pouvoir seigneurial à Toulouse par leurs autres apparitions dans le texte, il est remarquable que l'auteur passe sous silence toute négociation entre les prélats et le comte Raimond ou ses représentants lors de la remise des édifices religieux. Ces bâtiments sont importants pour la défense de la ville et hautement symboliques de la situation de l'Église à Toulouse et par rapport à la croisade. L'auteur présente ces faits comme si la restitution au seigneur, qu'il considère comme légitime, allait de soi et ne devait pas soulever d'opposition, et souligne la peur de traîtres qui s'exécutent sans un mot⁸⁶⁴.

⁸⁵⁷ CCA, laisse 179, fin du vers 15. Sur les conseils tenus par Simon de Montfort dans la *Chanson*, voir Gouiran (2005).

⁸⁵⁸ CCA, laisse 179, v. 13-15 : « Le comte de Montfort mande promptement son conseil : l'évêque, le prévôt, ses chevaliers et ses parents, réunis dans la tour antique, délibèrent en secret ».

⁸⁵⁹ Voir par exemple laisse 200. On pourra penser que c'est la présence de Foulque qui est essentielle et que les autres personnages ecclésiastiques toulousains ont surtout comme rôle dans le texte de démontrer leur soutien à l'évêque et son action en faveur de la croisade. Ainsi, Mascaron et l'abbé de Saint-Sernin sont interchangeable ; puisqu'ils sont l'église locale, ils manifestent son soutien à la croisade par leur présence.

⁸⁶⁰ CCA, laisse 183, v. 86 b.

⁸⁶¹ CCA, laisse 183, v. 84.

⁸⁶² CCA, laisse 183, v. 85.

⁸⁶³ Sur ces personnages, voir les parties de ce travail qui y sont relatives.

⁸⁶⁴ C'est aussi ce que nous a rappelé Gérard Gouiran lors de sa relecture de ce travail.

On retrouve là encore ce qui semble être l'un des fils directeurs de l'écriture de l'Anonyme : ce qui est conforme au droit patrimonial des Raimond de Toulouse, dans la mesure où c'est conforme au droit, doit se faire sans rencontrer de résistance. On aurait envie de dire de façon naturelle, comme le seigneur « natural » par essence.

Les ecclésiastiques auxquels l'auteur ne donne pas la parole dans son récit agissent comme témoins des actes et appuient les opinions des individus qu'ils représentent ou accompagnent. C'est là leur principale utilité dans le texte⁸⁶⁵.

Du point de vue de l'auteur, peut-être, leur prise de parole n'aurait rien apporté à l'argumentation qu'il construit. Ces personnages sont importants pour le cadre historique et les précisions circonstanciées qu'ils apportent, mais, leur rôle dans le déroulement de la conquête des terres méridionales par la croisade ne fut pas assez significatif pour leur conférer une importance disproportionnée en leur donnant la parole.

Le récit conserve tout de même par ces précisions une part du souci du chroniqueur de rétablir le déroulement des faits et les responsabilités de chacun, et cela, même si la lecture des événements est particulièrement orientée et reflète, en toute logique, le point de vue défendu ; un constat qui peut être établi pour n'importe lequel des chroniqueurs de la croisade albigeoise⁸⁶⁶. Il se peut aussi que la prise de parole soit tout simplement impossible pour ces personnages parce qu'ils sont absents de la scène en cours de déroulement et ne sont qu'évoqués par d'autres.

Par ailleurs, le récit de l'Anonyme consiste, pour une bonne part, à mettre en scène des échanges dialogués qui concentrent le récit sur les grands épisodes et les instants décisifs des prises de décisions. Ainsi ces personnages mineurs, s'ils multipliaient les interventions digressives, risqueraient de brouiller la clarté des exposés et, par là même, l'idéologie véhiculée.

Si la chanson de l'Anonyme est celle de tout Toulouse et, au-delà, d'une union méridionale idéale, il n'en demeure pas moins que les personnages principaux nommés et, *a fortiori* locuteurs, sont choisis après mûre réflexion. Cette élection se fonde sur le prestige et

⁸⁶⁵ Gérard Gouiran nous a fait remarquer que ces personnages secondaires sont appelés au théâtre des « utilités ».

⁸⁶⁶ Selon nous, tous les chroniqueurs de la croisade albigeoise, pour s'en tenir à ce corpus, transmettent une idéologie. Ce constat est essentiel, car, bien que l'Anonyme et Pierre Des Vaux-de-Cernay représentent les extrêmes, on ne saurait croire que les autres chroniqueurs que sont Guilhem de Tudela et Guilhem de Puylaurens pour les plus connus, soient neutres.

le caractère stratégique de leur fonction. L'éminence de leur statut leur permet de parler au nom de tous ceux qui partagent leurs opinions⁸⁶⁷.

SECTION III – LES CONSEILLERS-MÉDIATEURS DE SIMON DE MONTFORT

Cette seconde catégorie de personnages comprend les dignitaires ecclésiastiques qui expriment leur opinion sans apparaître comme prédicateurs. Leurs discours, pas directement articulés autour de la problématique de la croisade contre l'hérésie et du salut par ce moyen, ne constituent pas de véritables prédications.

Les quatre personnages concernés par cette analyse sont l'abbé de Saint-Sernin, l'archevêque d'Auch, l'évêque de Nîmes et l'évêque de Saintes.

L'abbé de Saint-Sernin est mentionné sept fois dans le texte de l'Anonyme. Les trois premières⁸⁶⁸ ont pour contexte la discussion avec les Toulousains à propos de l'entrée de Simon dans Toulouse que nous avons évoquée auparavant avec le prieur et le prévôt Mascaron. Par la suite, on le retrouve à quatre reprises⁸⁶⁹ sans qu'il ne prenne plus la parole. Pour trois d'entre elles⁸⁷⁰, c'est parce qu'il est supplanté dans son autorité par la présence de l'évêque de Toulouse et du cardinal-légat Bertrand des Saints-Jean-et-Paul⁸⁷¹. Pour la dernière, c'est tout simplement parce qu'aucune intervention n'est requise : l'auteur signale, nous l'avons déjà dit, la remise de son église à Raimond VI lors du retour de celui-ci à Toulouse. Si ce personnage parlait à ce moment là, cela entraînerait des digressions qui nuiraient à l'efficacité du texte. D'une part, accorder la parole à un ennemi du comte Raimond VI de Toulouse, ce serait accorder à ses adversaires l'attention du lecteur, ce qui affaiblirait le message de gloire et de puissance de Raimond VI « repairat ». D'autre part, le mutisme de l'abbé et du prévôt dans ce passage exprime dans le corps du texte ce que l'idéologie de la

⁸⁶⁷ Bien souvent, même les discours présentés comme l'expression d'un point de vue personnel ne sont que l'expression, à la première personne, d'une opinion partagée.

⁸⁶⁸ Voir CCA, laisses 172, v. 37-43 ; 174, v. 9-34 et 42-50.

⁸⁶⁹ Voir CCA, laisses 175, v. 9 ; 183, v. 4, 200, v. 68 ; 205, v. 143.

⁸⁷⁰ Voir CCA, laisses 183, v. 4, 200, v. 68 ; 205, v. 143.

⁸⁷¹ On remarque en effet que l'Anonyme a pour habitude faire parler un, voire deux, des plus hauts dignitaires ecclésiastiques en présence. Ainsi l'abbé, subordonné à l'évêque de Toulouse, et *a fortiori* au cardinal-légat, ne parle que si un seul de ces deux personnages est présent (voir laisse 172) et que son intervention est pertinente. Selon la règle de préséance utilisée par l'Anonyme pour faire parler ses personnages, en présence de l'évêque de Toulouse et du cardinal-légat, l'abbé est un spectateur muet, mais dont la présence à leurs côtés n'en est pas moins significative de son assentiment aux discours de ses supérieurs.

Chanson soutient : ces personnages n'ont rien à rétorquer face à l'exercice d'un pouvoir que l'auteur considère légitime.

Nous nous arrêterons d'abord sur l'épisode de la médiation avec les Toulousains.

La discussion du début de la laisse 172 entre Simon de Montfort, son frère Guy et maître Robert porte sur le sort à réserver aux Toulousains⁸⁷². À la suite à cette délibération, l'abbé et l'évêque parcourent Toulouse afin de convaincre la population de se rendre au devant de Simon et de le recevoir pour seigneur⁸⁷³. L'abbé prend alors la parole après un discours de l'évêque Foulque⁸⁷⁴ aux Toulousains ; celui-ci, dans une prédication que nous analyserons par la suite, prie les Toulousains de se rendre au devant de Simon, et le leur ordonne⁸⁷⁵ afin qu'il leur pardonne leur trahison.

L'abbé de Saint-Sernin insiste et encourage les Toulousains à suivre la voie indiquée par leur évêque :

« Senhors », so ditz l'abat de Sent Cerni, « razo
Ditz monsenher l'ivesque : e pendetz lo perdo
E anatz entra·l comte recebre·l seu leo.
Que la sua mainada s'albergue a bando
Per los vostres albercs, e no·l digatz de no ;
E tinez lor la venda ab bona lhiurazo,
Que ja no·us faran tort lo valen d'un boto. »⁸⁷⁶

Avant toute chose, et parce que cela va dans le sens de l'interprétation que l'Anonyme lui-même donne des discours du clergé dans son rôle de médiateur entre les croisés et la population toulousaine, il faut noter que l'abbé fait usage du terme « perdo » dans un contexte où celui-ci revêt une signification ambiguë.

Traditionnellement dans la majorité du texte de la *Chanson*, la notion de pardon concerne le pardon des péchés, en lien direct avec l'indulgence de croisade et le salut. Le cas

⁸⁷² Simon est partisan du pillage de Toulouse afin de la punir de la perte de la Provence, d'en financer la reconquête et de pourvoir aux dépenses de la croisade dont les troupes repartent faute de rémunération. Guy, lui, pense qu'il faut se contenter de tondre la ville. Selon lui, la peler ne servirait à rien, car alors plus aucune richesse ne pourrait y réapparaître. Maître Robert enfin, juriste « senatz » comme le qualifiera plus tard l'Anonyme, rappelle au comte que le pape lui a confié Toulouse. Tenu de respecter le droit et la raison, il ne saurait punir des Toulousains accusés, mais non jugés coupables, de trahison envers le seigneur que l'Église leur a donné. Voir *CCA*, laisse 172, v. 1-25.

⁸⁷³ Cette stratégie était ambiguë, car si les Toulousains y gagnaient le pardon du comte pour leur « trahison », qui était d'avoir sollicité le retour de Raimond VI, le comte lui récupérerait une ville soumise, alors que la révolte avait grondé pendant la campagne provençale.

⁸⁷⁴ Conformément à la préséance en règle dans le texte de l'Anonyme.

⁸⁷⁵ En somme, une bonne part de la prédication dans la *Chanson* pourrait se résumer à la conjugaison de ces deux termes « prega e somo ».

⁸⁷⁶ *CCA*, laisse 172, v. 37-43 : « 'Seigneurs', dit l'abbé de Saint-Sernin, 'la raison parle par la bouche de Monseigneur l'évêque : allez recevoir votre pardon, allez au-devant du comte pour accueillir son lion. Que la troupe qui est avec lui soit hébergée libéralement dans vos maisons ; ne vous y refusez pas ; de bonne foi, vendez-leur ce dont ils ont besoin, et ils ne vous feront pas tort pour la valeur d'un bouton' ».

présent entre dans cette catégorie. L'abbé s'inscrit dans la continuité du discours de l'évêque qui vient de promettre à ceux qui accueilleraient le comte avec amour qu'ils en seraient avantagés dans ce monde et, surtout, en obtiendraient dans l'autre le statut de confesseur, parfois égal à celui de martyr⁸⁷⁷. Nous pensons que l'auteur place dans ce « perdo » une bonne part d'ironie, qui tourne en dérision la promesse des ecclésiastiques.

Il y a en effet ambiguïté : ce pardon est-il accordé par l'évêque ou par le comte ? Certainement par les deux. Or, comment faire coexister le pardon de Dieu et celui du Lion ? On remarquera à ce titre la rime « perdo / leo »⁸⁷⁸, qui nous semble significative. Elle souligne avec une profonde ironie la différence entre le pardon authentique des péchés qui relève de Dieu seul et l'accord politique avec un comte qui vient juste d'affirmer n'avoir cure du sort des Toulousains⁸⁷⁹. L'abbé est donc, dès sa première apparition, constitué partisan du comte Simon et travaille contre les intérêts des Toulousains : malgré ses promesses, il sait, comme l'évêque, que Simon n'a aucune intention de gouverner aimablement Toulouse, mais de lui imposer son joug par la force et la coercition⁸⁸⁰. Il est possible de penser que l'évêque, et donc l'abbé, cherchaient un accord favorable aux Toulousains⁸⁸¹ afin de les épargner, mais, la priorité de ces ecclésiastiques toulousains reste de rétablir Simon afin de pouvoir continuer à œuvrer en faveur du rétablissement de l'orthodoxie. La possibilité pour l'évêque de mener ses campagnes de prédication dans son diocèse est directement liée au statut de Simon à Toulouse.

⁸⁷⁷ Voir *CCA*, laisse 172, v. 33-34. Nous reproduisons ici la première partie de la notice de « confesseur » du *Dictionnaire historique de la langue française*, le Robert (2006, t. 1, p. 843) : « n. m., d'abord *confessour* (v. 1155) et *confessor* (1195-1200), est emprunté au latin chrétien *confessor* 'celui qui professe la foi chrétienne', mot désignant d'abord un martyr, puis celui qui s'est affirmé le témoin du Christ par une sainte vie ; à l'époque médiévale, il s'est appliqué au prêtre qui reçoit la confession d'un croyant (v. 827). » Il s'agit donc bien d'un statut prestigieux, et significatif d'une gloire céleste.

⁸⁷⁸ *CCA*, laisse 172, rimes des vers 38 et 39.

⁸⁷⁹ Voir la discussion entre Simon de Montfort, son frère Guy et maître Robert, au début de la laisse 172.

⁸⁸⁰ Voir l'idée de rançonner la ville laisse 172, aussi affirmée par les troupes de Simon (v. 56-57), puis après la révolte de la ville, le feu que le comte fait allumer (v. 95-104) et sa volonté de prendre des otages (laisse 171, v. 75-79).

⁸⁸¹ L'Anonyme reconnaît que l'évêque s'activa afin de trouver un accord entre Simon de Montfort et la ville. Il permettait ainsi de sauver la vie des Toulousains que Simon avait pris et promis de pendre ou de faire sauter du haut du château afin de se venger de la révolte de la ville. Mais, l'auteur pondère le mérite de l'évêque et de son complice l'abbé en soulignant que tous deux ont à de nombreuses reprises trompé les Toulousains de telle façon que ceux-ci ne peuvent leur faire confiance. Enfin, point culminant de la prétendue bienveillance de l'évêque, celui-ci trompe les Toulousains et livre sciemment des otages à Simon (laisse 176). Ainsi, la formulation du texte donne à penser que si les premiers otages de la fin de la laisse 173 bénéficient d'une grâce, à mettre sur le compte de l'évêque, celle-ci n'est pas le but recherché par ce dernier mais une conséquence de son action : il veut avant tout remettre Toulouse dans les mains de Simon. À ce compte, l'évêque ne saurait être considéré comme bienfaiteur des Toulousains : il est simplement loyal envers le comte Simon, parce que celui-ci est chef militaire de la croisade.

Les deux autres allocutions de l'abbé constituent la suite de ce premier discours. En tant que suppléant de l'évêque dans cette médiation, il s'adresse aux Toulousains⁸⁸² réunis à la « maizo cominal » ; entouré du prévôt et du prieur, il affirme, lors de son premier discours aux Toulousains le matin des négociations⁸⁸³, qu'il est le délégué de l'évêque⁸⁸⁴ et qu'il s'occupera de la phase préliminaire des négociations. L'évêque est, toujours selon l'abbé, très préoccupé par le destin de la ville qui l'attriste profondément. Pour l'Anonyme⁸⁸⁵, ces préoccupations n'ont pas grand-chose à voir avec le bien-être actuel des Toulousains, mais plutôt, avec le souci pastoral de l'évêque de lutter contre l'hérésie, qui semble passer par la tromperie des Toulousains afin de les remettre à Simon. Rappelons que Foulque était persuadé que seul le rétablissement de Simon sur la ville lui permettrait de poursuivre son œuvre de prédication et de conversion. Il soutenait donc le seigneur de Montfort de toute son énergie⁸⁸⁶. Foulque, par le biais de l'abbé, prétendait être avant tout le défenseur des Toulousains : il ne serait pas l'ennemi du comte Simon, mais pour protéger la ville, il lui rappellerait son devoir de charité⁸⁸⁷. Ce discours de l'abbé a bien sûr pour objet de souligner la duplicité de l'évêque et son complice l'abbé dans l'esprit d'un public averti : on assiste à une surenchère de mensonges éhontés, qui soulignent la duplicité du clergé toulousain.

L'abbé souligne dans son allocution que les Toulousains qui détiennent les cartes de leur destin : puisque les prières insistantes de l'évêque auraient eu raison des réticences de Simon⁸⁸⁸, en cas de refus des Toulousains d'accueillir leur comte Simon, les conséquences malheureuses leurs seraient imputables, et non à l'évêque.

Pour l'Anonyme, dénonciateur de la manœuvre de l'évêque et de l'abbé⁸⁸⁹, cette implication de Foulque dans l'obtention d'une paix avec Simon⁸⁹⁰ signifie que ce prélat est

⁸⁸² CCA, laisse 174, v. 2-4: « Lai dedins la maizo cominal n'ac assatz / Dels milhors de la vila, dels rics e dels ondratz, / Cavaler e borzes e la cominaltatz ». « Il y eut dans la maison communale grand nombre des plus considérables de la ville parmi les gens riches et honorés, chevaliers, bourgeois et gens du commun ».

⁸⁸³ CCA, laisse 174, v. 1 : « Pla a l'albor del dia, cant parec la clartatz ». « Dès le lever du jour, quand la clarté parut ».

⁸⁸⁴ Il est aussi missionné par Dieu et sa mère Marie, v. 9 b-10.

⁸⁸⁵ L'Anonyme démontre la tromperie du clergé par l'enchaînement des événements : il mène cette campagne de négociations, puis livre des otages au comte Simon. De même, les doutes émis par les Toulousains sont révélateurs.

⁸⁸⁶ Voir Cabau (1986, p. 158-168).

⁸⁸⁷ CCA, laisse 174, 20-22.

⁸⁸⁸ CCA, laisse 174, v. 18-19.

⁸⁸⁹ Cette dénonciation se fait notamment par l'intervention de l'auteur en narrateur omniscient à la fin de la laisse 174, vers 63-67.

⁸⁹⁰ Le public ne connaît toujours pas le contenu de cette paix. Il a seulement été informé que Simon désirait des otages, qu'il en a pris lors de la révolte de la ville et que l'évêque, effrayé par la tournure prise par les événements, a proposé au comte de négocier pour lui avec la ville. Le public de la *Chanson* sait donc uniquement que Foulque prétend œuvrer à la préservation des Toulousains, mais ignore quels sont les termes de marché conclu avec Simon. L'auteur maintient ainsi son public en haleine, à la manière des Toulousains qui doutent ; il entretient l'hésitation entre essayer de croire en Foulque et s'en défier. Le fait de laisser au public la

responsable des relations entre Toulouse et le comte qui seront exposés dans la suite de l'œuvre.

Lorsque l'abbé appelle les Toulousains à placer leur confiance dans l'évêque⁸⁹¹, il est certain qu'il faut avoir présent à l'esprit le début de la laisse 176⁸⁹² qui relate la trahison de Foulque. Les faits seront exactement contraires à ce que l'évêque promettait en son nom propre et par l'intermédiaire de l'abbé de Saint-Sernin. L'argumentation de l'abbé se fonde sur l'assurance, pour les Toulousains, de la préservation de leurs « eretatz »⁸⁹³ s'ils s'accordent avec le comte par l'intermédiaire de l'évêque : s'ils acceptent l'accord, le comte leur en saura gré et ils n'auront rien à craindre⁸⁹⁴. Malgré les garanties morales proposées par l'abbé, qui sont certainement les meilleures qu'ils pouvaient espérer⁸⁹⁵, les barons toulousains se méfient. Les tromperies passées du clergé de la ville et du comte Simon, expliquent leur prudente réponse à l'abbé :

N'abas senher, si-us platz,
Trop nos fai gran paor la vostra lialtatz :
Vos e-l coms e l'avesques nos avetz castiatz,
Car en mantas manieras nos avetz esaiatz,
Qu'anc re no-ns tenguitz que mandat nos aiatz.
E lo coms es tant mals e tant outracujatz
Que ja re no-ns tindria cant nos aguetz e-l latz⁸⁹⁶.

Il est intéressant de remarquer que la réponse de l'abbé⁸⁹⁷, relative aux craintes formulées par les Toulousains, ne tient absolument pas compte des reproches contre lui-même et l'évêque Foulque. Au contraire, l'argumentation de l'abbé se saisit des récriminations contre Simon et continue sur la même ligne de défense : il assure les Toulousains du soutien de l'Église et de la chrétienté tout entière contre toute tentative de tyrannie de la part du seigneur de Montfort. Ce discours permet au public de comprendre, deux laisses plus tard,

possibilité d'envisager que Foulque ait amendé ses qualités de pasteur pour la communauté toulousaine permet de rendre la déconvenue plus forte et de souligner encore davantage la duplicité du personnage. Il faut noter que la possibilité que Foulque puisse œuvrer en faveur des Toulousains, n'est jamais réellement envisagée, mais est seulement présentée pour souligner le comportement odieux de l'évêque.

⁸⁹¹ CCA, laisse 174, v. 24-33.

⁸⁹² Les dix-neuf premiers vers exposent la façon dont l'évêque, qui a réussi à convaincre les Toulousains de s'accorder avec le comte, lui livre les personnages les plus importants de la ville et lui propose de lui en indiquer d'autres encore afin de constituer des otages, choisis parmi les prud'hommes, ce qui plonge la population dans un profond désespoir.

⁸⁹³ CCA, laisse 174, v. 27-28.

⁸⁹⁴ CCA, laisse 174, v. 29-34.

⁸⁹⁵ Ces garanties sont énoncées à la laisse 174, v. 25-26: « El meteus vos fiansa Deu e sas dignitatz / E las de l'Apostoli e de totz los letratz » : « En personne il vous donne pour garants Dieu et ses dignités et celles du Pape et de tous les clercs ».

⁸⁹⁶ CCA, laisse 174, v. 35 b-41 : « 'Seigneur abbé, s'il vous plaît, votre loyauté nous épouvante : vous, le comte et l'évêque, vous nous avez appris, car à maintes reprises vous nous avez mis à l'épreuve, que jamais vous n'avez tenu rien de ce que vous nous aviez annoncé. Le comte est si méchant et si emporté que, certes, il ne nous tiendrait rien, lorsqu'il nous aurait pris dans le filet' ».

⁸⁹⁷ CCA, laisse 174, v. 42-50.

que ce ne sont pas seulement l'évêque de la ville et l'abbé de Saint-Sernin qui sont complices des exactions de Simon : l'Église et la chrétienté tout entière semblent s'être liguées pour le malheur de la ville. Cette accusation généralisée contre l'Église et la chrétienté que formule en sous-main l'Anonyme est en parfait accord avec celles que l'on retrouve à la toute fin de la *Chanson* dans ce qui en constitue l'envoi. On y retrouvera les points forts de l'argumentation de l'Anonyme contre la croisade envers Toulouse :

- la culpabilité du suzerain français en la personne du fils du roi⁸⁹⁸
- la caution de l'Église tout entière par la présence du cardinal-légat et de prédicateurs venus de partout⁸⁹⁹
- la volonté de l'Église de convoquer contre Toulouse une croisade qui regrouperait toute la chrétienté⁹⁰⁰.

On note une incohérence dans le discours de l'abbé : d'une part, il sous-entend que le clergé toulousain se veut protecteur de la population et que Simon ne perpètre ses exactions que de son propre chef, à l'encontre de la volonté de l'évêque ; de l'autre part, l'abbé explique que Simon est comptable de ses actes devant l'Église et lui est manifestement soumis, puisqu'elle a la capacité de retenir son bras.

Le public n'a alors plus qu'à conclure que l'abbé cherche à s'attirer la sympathie des Toulousains et à tromper leur confiance. En conséquence, lorsque Simon maltraite les Toulousains, c'est nécessairement avec l'appui de l'Église. Cela vient confirmer les craintes manifestées auparavant par les barons de la ville : les promesses de Simon, l'évêque ou l'abbé se valent ; il est impossible de s'y fier.

Cette intervention de l'abbé est sa dernière prise de parole dans le texte de la *Chanson*. Toujours dans le contexte des tractations avec les Toulousains, il est signalé aux côtés de l'évêque lorsque c'est au tour de celui-ci de s'exprimer face à la population⁹⁰¹.

Outre la mention de la restitution de son église à Raimond VI⁹⁰², l'abbé de Saint-Sernin apparaît encore à deux reprises. Il est avec l'évêque Foulque et le cardinal-légat Bertrand⁹⁰³ lorsque, après la messe et la procession de Pentecôte 1218⁹⁰⁴, Simon réunit son

⁸⁹⁸ CCA, laisse 213, v. 56-68.

⁸⁹⁹ CCA, laisse 213, v. 14-18 ; laisse 214, v. 124-130.

⁹⁰⁰ On trouve cette affirmation un peu plus tôt dans le texte, laisse 208, v. 29-60, dans un discours du cardinal-légat, dont les conséquences sont la constitution de l'armée qui arrive devant Toulouse dans les laisses 213 et 214.

⁹⁰¹ CCA, laisse 175, v. 9. On retrouve à cette occasion les négociateurs au grand complet : prévôt, prieur, abbé, évêque et maître Robert. Tous ont déjà été évoqués dans ce travail, voir *supra*.

⁹⁰² CCA, laisse 183, v. 84. Voir *supra*.

⁹⁰³ CCA, laisse 200, v. 68.

⁹⁰⁴ Cette procession de Pentecôte eut lieu le 3 juin 1218.

conseil pour examiner les possibilités de recouvrer Toulouse⁹⁰⁵. Cinq laisses plus tard, l'abbé fait aussi partie du même groupe d'ecclésiastiques chargés de recevoir la dépouille de Simon de Montfort⁹⁰⁶.

Toutes ces attestations de la présence de l'abbé de Saint-Sernin dans la *Chanson* élaborent un personnage membre des hautes sphères de la hiérarchie ecclésiastique toulousaine et qui œuvre en duo avec l'évêque Foulque. Il est à ce titre pleinement impliqué dans les missions de pastorale et de direction religieuse des Toulousains. Dans le contexte des événements de la croisade contre Toulouse, ces deux personnages sont bien souvent associés au cardinal-légat dans leurs actions.

L'archevêque d'Auch, Garcias de l'Ort, est un ancien abbé bénédictin⁹⁰⁷ qui remplaça le « compaire » de Raimond VI sur le trône archiepiscopal. Il fait lui aussi partie des prélats pour lesquels la *Chanson* ne rapporte pas de prédications, mais dont le rôle essentiel est de conseiller Simon de Montfort et de participer à la direction de la croisade albigeoise.

Ce personnage apparaît quatre fois dans le texte de l'Anonyme⁹⁰⁸.

Sa première mention dans le texte⁹⁰⁹ se produit au concile de Latran. Au cours d'un très bref discours, il défend les intérêts de Simon qui semblent se confondre avec ceux de la croisade. Son argumentation reprend les points développés par Foulque. L'archevêque recommande au pape de suivre les conclusions du prélat toulousain : si Simon venait à perdre la terre qu'il a conquise, ce serait « tortz er e dampnamens »⁹¹⁰ pour l'Église, sa croisade et, bien sûr, Simon⁹¹¹. L'intérêt de cette intervention de l'archevêque n'est clairement pas d'exposer de nouveaux axes de défense en faveur de Simon ; elle ne constitue pas non plus une avancée dans le débat, ni même une intervention très convaincante au service de son propre camp. Il s'agit d'abord pour l'Anonyme de montrer à son public que le clergé méridional est nettement ligué contre les comtes de Toulouse. La minceur de l'intervention de l'archevêque d'Auch démontre qu'il est d'accord avec Foulque de Toulouse dont il soutient

⁹⁰⁵ Simon oscille à cette occasion entre plainte et désespoir.

⁹⁰⁶ CCA, laisse 205, v. 143.

⁹⁰⁷ Voir *infra*.

⁹⁰⁸ Voir laisses 148, v. 32-34 ; 185, v. 52 ; 187, v. 37 ; 212, v. 75-85.

⁹⁰⁹ CCA, laisse 148, v. 32-34. Nous rappelons que l'archevêque d'Auch qui apparaît dans le texte de Guilhem de Tudela est le « compaire » de Raimond VI, Bernard Montaut, et délégué de comte à Rome.

⁹¹⁰ CCA, laisse 148, v. 34 b.

⁹¹¹ Voir l'argumentation du discours de Foulque à la laisse 148, vers 3 à 31.

les décisions⁹¹² et représente donc un appui pour la croisade dans les terres méridionales. Cet apport de l'archevêque est aussi l'occasion de signaler que le « nouvel » archevêque d'Auch n'est plus celui du texte de Guilhem de Tudela et que le remplaçant choisi par l'Église ne suit pas la ligne de son prédécesseur.

Plus tard dans le récit⁹¹³, l'archevêque est mentionné par Simon de Montfort qui ordonne à ses messagers « anans »⁹¹⁴ d'aller le quérir au plus vite, afin qu'il amène avec lui des troupes de Gascogne. Il faut noter que Simon n'envoie pas une supplique à l'archevêque et aux nobles seigneurs gascons qui devaient l'accompagner et qu'Eugène Martin-Chabot identifie avec Géraud d'Armagnac et « Sanche »⁹¹⁵. « Vos iretz en Guasconha per diire mos comans »⁹¹⁶ : l'archevêque, Géraud et Sanche doivent obéir à Simon⁹¹⁷, ce qui, il faut le reconnaître, accentue encore les allures d'entreprise militaire pure et simple de cette croisade : le clergé régional est soumis à l'autorité de Simon au même titre que les acteurs laïcs.

L'archevêque arrivé d'Auch avec les troupes qu'il amenait en renfort fait clairement partie du groupe des prélats qui participent à la direction de la croisade. Avec l'évêque de Toulouse, il accompagne le cardinal-légat qui s'apprête à prêcher contre Toulouse et son feu infernal. Les attributs de ces personnages, symboles des pouvoirs que l'Église leur a conférés⁹¹⁸, devraient être signes de leur sagesse et leur respectabilité, mais le contenu de la prédication du cardinal-légat constitue un démenti de ces qualités hypothétiques, et crée ainsi un paradoxe.

L'archevêque reprend la parole lors de sa dernière occurrence dans le texte⁹¹⁹ où il prononce son seul discours important⁹²⁰. À cette occasion, il se démarquera de sa ligne de

⁹¹² Foulque assume très clairement ici dans le conseil, comme par la suite en région toulousaine, une fonction de chef de l'Église régionale pour tout ce qui concerne la prédication et la croisade. Voir Cabau (1986).

⁹¹³ CCA, laisse 185, v. 52.

⁹¹⁴ CCA, laisse 185, v. 50. Le fait que ces messagers soient bons marcheurs devait leur permettre de transmettre les messages au plus vite : on notera ici le besoin pressant de renforts auquel Simon était confronté devant Toulouse qui lui résistait.

⁹¹⁵ L'éditeur procède à l'identification de ces nobles malgré une lacune du texte de A grâce aux versions en prose de la *Chanson*. Voir Martin-Chabot (1931, t. II, notes f et 5, p. 294 et 295-296). M fol. 68 : « a·n Guirault d'Armanhac et a ung autre appellat Sancho », et L (HGL, t. VIII, col. 155) : « et a Guiraud d'Armanhac et a Salto ».

⁹¹⁶ CCA, laisse 185, v. 51 : « 'Vous irez', leur dit-il, 'en Gascogne porter mes instructions.' ».

⁹¹⁷ Géraud comte d'Armagnac et de Fézensac, vicomte de Fézensaguet, avait fait hommage pour ses domaines à Simon de Montfort le 8 juin 1215 (HGL, t. VIII, col. 686). Il s'était engagé à porter secours à Simon ou son frère Guy, y compris hors de la Gascogne. Sur ce personnage et celui de « Sanche », voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 5, p. 295-296).

⁹¹⁸ Au moyen d'une accumulation : « la mitra e·l didals / E la crotz e la crossa e los libres missals ». CCA, laisse 187, v. 37 b-38.

⁹¹⁹ CCA, laisse 212, v. 75-85.

⁹²⁰ Ce discours est composé de dix vers : 76 à 85.

conduite habituelle et prendra la défense du comte Centule d'Astarac et de sa ménie contre la volonté du légat de les faire périr, soit comme traîtres soit comme hérétiques. L'archevêque s'engage : il balaie l'accusation d'hérésie, rappelle que l'Église doit accueillir le pécheur vaincu et qu'il serait malvenu de pendre le comte alors que Foucaud de Berzy est prisonnier à Toulouse. On pourrait penser que son intervention en faveur de ses diocésains plaide pour l'introduction de nuances dans le caractère du personnage, jusque là indubitablement défenseur de la croisade. C'est en partie vrai, mais le calcul politique qui clôt son intervention et qui sera le seul argument retenu par ses interlocuteurs dans la suite de la discussion permet au public de constater que l'archevêque demeure fidèle au camp croisé et que son intervention ne signifie nullement une prise de distance.

L'évêque de Nîmes⁹²¹ n'apparaît qu'une fois dans le récit, pendant le siège Beaucaire. C'est un personnage pressé de donner son avis. Lors de la réunion d'un conseil de guerre pendant lequel Simon « parla ab sos amics privatz »⁹²², il recommande au comte de se montrer humble⁹²³, de rendre grâce au Christ de tout, le bien comme le mal⁹²⁴, de supporter les épreuves et les revers ; de tout accepter sauf le déshéritement⁹²⁵. On pourra s'interroger sur l'idée qui voudrait que la volonté divine, censée se réaliser en toute chose, ne concerne pas le déshéritement de Simon. On reconnaîtra là le calcul du pasteur soucieux de se préserver les bonnes grâces du personnage politique dont il est immédiatement dépendant : l'évêque peut professer une bonne morale chrétienne à Simon, pourvu qu'il ne remette pas en question les intérêts du comte. Cet évêque soutient aussi que ce qui se perd dans ce monde est gagné dans l'autre⁹²⁶. Pour que cela reste logique de la part d'un prélat qui s'adresse à Simon de Montfort, il faut que le déshéritement soit aussi exclu de ce raisonnement sur la rétribution, sinon Simon gagnerait dans l'autre monde à demeurer déshérité. Or, il est clair que ce n'est pas le cas puisque l'évêque lui enjoint de remédier à cette situation. Ce procédé de l'évêque est destiné à renforcer la détermination du comte à reconquérir ses territoires, il suscite chez lui de la culpabilité pour avoir perdu ce que Dieu lui avait confié, et sans qu'Il ait consenti à cette perte. On se souviendra que les prélats ont été accusés d'avoir harcelé moralement Simon avec des discours culpabilisant dès qu'il perdait des territoires. Cette pression

⁹²¹ CCA, laisse 162, v. 23-35 ; 45-47.

⁹²² CCA, laisse 162, v. 5 b.

⁹²³ Nous rappelons que l'humilité est une qualité essentielle du chrétien pour l'Anonyme, comme il va le faire affirmer par Foucaud de Berzy dans la réponse à l'évêque.

⁹²⁴ CCA, laisse 162, v. 26-28.

⁹²⁵ CCA, laisse 162, v. 29.

⁹²⁶ CCA, laisse 162, v. 30-31.

perpétuelle du clergé sur le comte s'explique par la dépendance personnelle de ces prélats vis-à-vis de Simon : il était le garant de la possibilité d'exercer la contre-prédication, et, plus prosaïquement, il était aussi garant de leur maintien dans leurs fonctions.

L'évêque de Nîmes réaffirme l'indulgence de croisade à propos de la pendaison d'un croisé par les hommes du jeune comte de Toulouse : selon lui, le croisé qui meurt au combat contre les résistants méridionaux est pardonné de ses péchés par le Christ et peut donc logiquement être sauvé. Cela concerne aussi les blessés qui mourraient de leurs blessures.

Foucaud de Berzy, qui fait partie du conseil de Simon, va se faire un devoir de répondre à l'évêque pour contredire son raisonnement. Sa réponse⁹²⁷ s'articule en trois parties qui visent à démontrer que l'on ne peut croire à un salut du croisé s'il meurt non confessé :

– ce sont les raisonnements comme ceux de l'évêque qui font décroître le bien et redoubler le mal⁹²⁸ ;

– les clercs ont une étonnante propension à absoudre et pardonner sans pénitence. On notera que Foucaud désigne « vos autres letratz »⁹²⁹ de telle façon qu'il est possible pour le public de distinguer ce qui est de l'arbitraire du clergé et ce qui relève de la volonté de Dieu⁹³⁰. Cette distinction entre les lettrés et les autres peut aussi dénoncer la confiscation des affaires religieuses par un microcosme, seule habilité à juger des affaires de foi. Et ce, sans aucun contrôle, et parfois à l'encontre du bon sens. Aussi, un public éduqué et ayant de bonnes notions de catéchisme⁹³¹ ne peut s'empêcher de repérer des déviations dues à ce qui semble être un sentiment d'impunité et de toute puissance⁹³².

– si le bien, lié à la vérité, et le mal, lié au mensonge, étaient la même chose, là où l'orgueil domine, qui s'apparente au mal, il y aurait aussi l'humilité, qui s'apparente au bien⁹³³ ; or ce n'est pas le cas.

Là où il n'y a pas de pénitence, il n'y a nécessairement pas d'humilité qui en est une condition. Par conséquent, il n'y a pas d'humilité, qui s'apparente au bien, dans le camp croisé. Ce sont donc, si l'on se conforme au raisonnement de Foucaud de Berzy, les affirmations des clercs qui sont une grande source d'étonnement : ils prétendent que ceux qui meurent sans être passés par la pénitence arrivent devant le Christ avec le même statut que

⁹²⁷ CCA, laisse 162, v. 36-44.

⁹²⁸ CCA, laisse 162, v. 37-38.

⁹²⁹ CCA, laisse 162, v. 39 b.

⁹³⁰ CCA, laisse 162, v. 39-40.

⁹³¹ Essentiellement la noblesse dont Foucaud de Berzy est ici représentatif.

⁹³² L'acuité de la perception de ce phénomène est certainement accentuée par la pratique politique du personnage qui lui permet certainement de saisir combien le compromis prime sur la recherche de la vérité.

⁹³³ CCA, laisse 162, v. 41-42.

celui qui le serait. Cette argumentation de l'Anonyme dénonce les failles du système de l'indulgence, tel qu'il est affirmé par les clercs de la croisade.

L'évêque de Saintes est le quatrième et dernier prélat non prédicateur à intervenir dans le texte comme conseiller de la croisade. Ce personnage arrive à la toute fin du récit, dans la laisse 212, après le décès de Simon de Montfort. Il n'est donc pas le conseiller du comte Simon mais intervient au sein du conseil présidé par Louis de France. Il y représente les intérêts de la croisade, et se fait, à ce titre, la voix d'Amaury de Montfort. L'évêque, accompagné du sénéchal Guillaume des Roches⁹³⁴, avait guidé des renforts croisés jusqu'à Marmande où Louis devait les rejoindre peu après⁹³⁵. L'évêque de Saintes assurait la direction religieuse de « la crozada »⁹³⁶ qu'il guidait jusqu'aux terres raimondines. Nous avons déjà relevé certains éléments du seul discours dont il soit l'auteur dans la *Chanson* à propos du thème du roi « mutz »⁹³⁷. S'il ne s'agit que d'une seule intervention, il est intéressant de constater qu'elle permet de penser que cet évêque, qui s'adresse directement au fils du roi en le considérant comme fils de l'Église, est un personnage important. À ce propos, on remarque donc que l'Anonyme lui donne la parole et le qualifie de « ben apercebutz »⁹³⁸. Il a ainsi la préférence sur le cardinal-légat qui, selon la logique du texte, devrait parler en premier⁹³⁹ et que l'Anonyme perd sous la mention vague de prélats non-identifiés. On peut penser que le choix de l'auteur est influencé par la discussion sur l'hérésie qui va lui permettre de réaffirmer une dernière fois son argumentation à ce propos. La paire formée par l'évêque de Saintes et le sénéchal des Roches semble jouer aussi un rôle en tant que telle : l'un ouvre le débat et l'autre le clôt.

⁹³⁴ CCA, laisse 212, v. 17-19.

⁹³⁵ CCA, laisse 212, v. 25.

⁹³⁶ CCA, laisse 212, v. 17.

⁹³⁷ Voir la partie de ce travail qui s'y réfère. Nous rappelons simplement que l'évêque, au nom de l'Église, « manda » au fils du roi de livrer le comte Centule d'Astarac et sa ménie, ainsi que la ville de Marmande, à Amaury de Montfort qui est le supérieur du jeune Louis dans le commandement de la croisade, afin que le comte soit puni pour hérésie et trahison de son suzerain Amaury. C'est essentiellement au discours de l'évêque de Saintes essentiellement que répond l'archevêque d'Auch dans le passage mentionné ci-dessus.

⁹³⁸ CCA, laisse 212, v. 50.

⁹³⁹ Le cardinal-légat était présent et figurait parmi la troupe qui quitta Marmande pour Toulouse. Dans cette laisse 212 il faut l'inclure dans « Li prelat de la Glieiza » v. 45 a; Pierre Des Vaux-de-Cernay l'identifie ainsi que l'archevêque de Cambrai et les évêques de Noyon, Chalons, Senlis et Tournai (éd. Guébin et Lyon, 1926, t. II p. 321 note 2). Cela conforte notre sentiment que l'Anonyme choisit sciemment de ne faire figurer dans son texte que des « occitans » parmi les acteurs ecclésiastiques pour lesquels il a le choix, uniquement des « occitans ». Il va de soi que la situation est différente pour les légats auxquels il est bien obligé d'accorder un rôle quoique étrangers.

CHAPITRE IV

LES PRÉDICATEURS

Nous avons tenu à utiliser la typologie que l'Anonyme lui-même emploie pour distinguer parmi les prélats ceux qui prêchent et ceux qui ne prêchent pas. Cette solution nous a paru la meilleure car la plus à même de permettre l'analyse, pas à pas, du contenu partisan du texte. Néanmoins, certaines difficultés demeurent, qui tiennent essentiellement au fait que la typologie de l'Anonyme se distingue de celle, complexe, que la critique historique et littéraire peut établir sur le genre du sermon⁹⁴⁰. Et ce, au moins par deux aspects.

D'abord, notre auteur sélectionne certains de ses personnages comme prédicateurs et d'autres non, non pas sur des bases d'attestation historique⁹⁴¹ mais sur l'intérêt que cela représente pour son récit.

Le second aspect est plus insidieux, l'auteur a en effet tendance à qualifier de « prédication » ou « sermon » le discours de ses prédicateurs en mêlant le discours homilétique au sermon⁹⁴².

Notons que l'Anonyme semble avoir sélectionné comme seuls prédicateurs ceux qui, du fait de leur célébrité et de leur rôle de premier plan, constituaient des figures à la fois incontournables et archétypales. Une « masse » prêchante leur sera assortie, qui figure l'ampleur de l'offensive de prédication lancée par Innocent III et continuée par son successeur. On notera que l'auteur conserve au sermon sa dimension de discours oral ce qui, à nos yeux, est une donnée précieuse du texte, dans la mesure où cette oralité est bien souvent occultée dans la tradition des sermons médiévaux parvenus jusqu'à nous⁹⁴³.

⁹⁴⁰ Sur la typologie du sermon médiéval, voir Kienzle (2000 a, particulièrement p. 150-167). On retiendra schématiquement que « 1) The sermon is essentially an oral discourse, spoken in the voice of a preacher who addresses an audience, to instruct and exhort them, 3) on a topic concerned with faith and morals and based on a sacred text » (*ibid.*, p. 151). Pour la délicate distinction dans les sources entre le sermon et l'homélie, voir *infra*.

⁹⁴¹ Car, que l'Anonyme les mette, ou pas, en scène en train de prêcher, ils n'en demeurent pas moins des prédicateurs, dans la mesure où ils sont autorisés à prêcher par leur hiérarchie.

⁹⁴² Sur la prédication médiévale voir notamment Zink (1976). Ainsi que Longère (1983), Kienzle (éd.) (2000, p. 143-174 ; 272-323), et Biget (éd.) (1997). Sur la question plus spécifique du genre du sermon, voir Schaeffer (1989), Baldick (1990), Jauss (1970), Mohrmann (1961), et Longère (1981) et (1983). Voir les bibliographies de ces ouvrages, particulièrement Kienzle (éd.) (2000). On retiendra que les sources médiévales présente un glissement de la terminologie diversifiée pour désigner la prédication, sous le terme générique de « sermon ». Il s'agit d'une question complexe, voir les références bibliographiques ci-dessus et Kienzle (2000 a, p. 160-164). Nicole Bériou (2000, p. 368-370), confirme qu'autour du passage au XIII^e siècle le terme de « sermon » prend le pas sur les diverses terminologie, l'homélie se maintient dans le contexte de la messe. Un contexte qui est précisément celui de plusieurs « sermons » du texte anonyme.

⁹⁴³ Sur l'importance de l'oralité du sermon, voir Kienzle (2000 a, p. 159-160).

Nous sommes confrontée à une difficulté en ce qui concerne ces prédicateurs : en effet, le contenu idéologique de leur discours se révèle être très important pour le développement de l'argumentation de la chanson anonyme car l'auteur cherche scrupuleusement à s'opposer terme à terme aux arguments développés par ces prédicateurs⁹⁴⁴. Nous devons donc y apporter une attention particulière et faisons donc le choix d'étudier les personnages prédicateurs eux-mêmes conjointement au contenu idéologique de leurs discours. La réflexion ouverte ici s'intéresse uniquement aux personnages du récit, à leur provenance, à leurs caractéristiques, à la place qui leur est accordée et au contenu de leurs discours. Nous établirons notre étude de ces prédicateurs et de leurs discours en rapport avec les autres chroniques relatives à l'histoire de la croisade albigeoise. Enfin, nous nous interrogerons sur l'absence manifeste de certains personnages qui nous est apparue réellement signifiante.

On peut repérer les prédications dans la *Chanson* par l'emploi d'un lexique spécifique⁹⁴⁵ que nous étudierons dans un premier temps.

SECTION I – LE LEXIQUE DE LA PRÉDICATION

Il faut noter que la prédication est directement liée à l'exhortation et à la semonce⁹⁴⁶. Ce lien apparaît très distinctement lorsqu'on analyse le lexique utilisé par l'Anonyme, voire même par les deux auteurs de la chanson. En effet, les deux auteurs qualifient souvent de semonce le discours des prédicateurs. Les plages de prédication servent bien souvent tout à la fois à l'édification, à l'exhortation à la croisade et au rappel à l'ordre de croisés qui nourrirait des doutes sur le bien-fondé de l'expédition.

Pour parler de prédication, on repère quatre champs lexicaux qui, chacun à sa façon, se rapportent à une caractéristique de l'activité du prédicateur.

⁹⁴⁴ L'Anonyme cherche à dénoncer les discours de ces prédicateurs tels qu'il les rapporte dans son texte. On notera que le contenu de ces discours que rapporte notre auteur est idéologiquement conforme avec ce que la recherche historiographique permet de connaître du contenu doctrinal professé par les prédicateurs dans le contexte de l'affaire albigeoise.

⁹⁴⁵ L'autre moyen pour repérer la prédication dans la *Chanson* est de procéder à l'étude systématique du discours des personnages ecclésiastiques, voir *infra*.

⁹⁴⁶ Voir par exemple ces deux vers des auteurs de la *Chanson* : *CCA*, laisse 62, v. 4 : « que somonitz los an nostre prezicador », *CCA*, laisse 208, v. 47 : « Ez el fassa las terras prezican somonir ».

D'une part, le texte mentionne « *legendiers* » parfois assorti de « *dictans* »⁹⁴⁷ qui confère une oralité propre à la lecture, essentiellement de la Bible, de celui qui est *clergue legendier*⁹⁴⁸. Le *legendier*⁹⁴⁹, selon ce que Emil Levy nous explique, est celui qui lit des prières ou la messe ; qui est prêtre⁹⁵⁰. Une des descriptions du Cardinal-légit Bertrand permet aussi de bien comprendre combien tous ces termes sont entremêlés : « Que-l cardenal de Roma prezicans e ligens »⁹⁵¹.

D'autre part les emplois de « *sermo* »⁹⁵² et « *prezic* »⁹⁵³, dont il est parfois synonyme, se retrouvent à parts égales dans le texte de l'Anonyme pour décrire l'action du « *prezicador* ».

Les ecclésiastiques que la chanson anonyme met en scène en train de prêcher exercent deux types d'activités, avec une certaine perméabilité entre elles : une prédication qui aurait pour cadre essentiel la messe, et l'autre plus axée sur l'exhortation.

Nous avons distingué pour cette étude les légats du pape pour l'affaire albigeoise d'un côté, et de l'autre les prédicateurs de croisade, dont la figure centrale est, à coup sûr, Foulque, l'évêque de Toulouse.

⁹⁴⁷ CCA, laisse 213, v. 17 : « N'a en la ost cinc melia, dictans e legendiers ». « Il y en a cinq mille, qui parlent et qui lisent ».

⁹⁴⁸ CCA, laisse 205, v. 142 : « Ab tant portan lo comte als clergues legendiers ». « Sur ce, le corps du comte est apporté aux clercs lettrés ».

⁹⁴⁹ CCA, laisse 192, v. 98 : « Ja tant non emprendretz ab vostres ligendiers ». « Quoi que vous entrepreniez avec vos clercs ».

⁹⁵⁰ Voir Levy (*Provenzalisches Supplement-Wörterbuch*, 1904, *Vierter Band G-L*, p. 353). Cet usage de *legendiers*, terme rare dans le corpus occitan médiéval, se retrouve avec le même sens et dans le même contexte dans le *Poème de la Guerre de Navarre*, *op. cit.*. Cette coïncidence est selon nous une fois encore le signe de ce que le *Poème* doit à la *Chanson*, non seulement en matière lexicale mais aussi narrative. Voir PGN, v. 4797 : « arcevesques e bisbes ez abatz legenders ». Cette qualification des abbés est liée au fait qu'ils lisaient la messe dans un livre appelé « *legenda* » ; Voir Du Cange *et al.*, (1883, t. 5, col. 059 c).

⁹⁵¹ CCA, laisse 214, v. 124 : « Car le Cardinal de Rome, qui prêche et qui lit ».

⁹⁵² Sermon : CCA, laisse 139, v. 41 : « e cant foron defora pres se a sermonar », CCA, laisse 143, v. 28 : « monstra, per escriptura e per leials sermos », CCA, laisse 154, v. 47 : « Lo dimenge mati, es retraits lo sermos », CCA, laisse 158, v. 16 : « N'Arbert lo capelas lor a fait breu sermo », CCA, laisse 163, v. 11 : « qu'anc no vis sermo de fals prezicador », CCA, laisse 172, v. 17 : « Ditz Maestre Robertz : "Senher coms, un sermo », CCA, laisse 175, v. 12 : « en sospiran sermona, ab semblans de plor », CCA, laisse 187, v. 39 : « E parla e sermona e a dit scientals », CCA, laisse 187, v. 53 : « Cant lo sermos s'afina, deschendo dels cavals », CCA, laisse 195, v. 12 : « qu'ieu ei trames pel setgle los prezics e-ls sermos », CCA, laisse 195, v. 27 : « ans que prengam la vila per ditz ni per sermos », CCA, laisse 200, v. 102 : « Ab tant ve-us un messatge, que lor ditz un sermon », CCA, laisse 204, v. 54 : « parla, dicta e sermona lo Maestre Bernatz », CCA, laisse 206, v. 29 : « Ez ano per las terras li sermo e-l prezic », CCA, laisse 211, v. 69 : « Belament los ensenha e a los sermonatz ».

⁹⁵³ Prezic : CCA, laisse 148, v. 48 : « qu'ab les vostres prezics e ab durs parlamens », CCA 148, laisse, v. 58 : « ni dels vostres prezics engoichos e cozens », CCA, laisse 162, v. 50 : « que per vostres prezics e per nostres pecatz », CCA, laisse 194, v. 35 : « que trametan pel setgle los prezics e-ls latis », CCA, laisse 195, v. 12 : « qu'ieu ei trames pel setgle los prezics e-ls sermos ». CCA, laisse 206, v. 29 : « Ez ano per las terras li sermo e-l prezic », CCA, laisse 208, v. 50 : « ez ano per lo setgle los prezics expandir ».

Prezicamen : CCA, laisse 141, v. 46 : « qu'el es dezeretatz ab fals prezicamens », CCA, laisse 207, v. 117 : « que per trastot lo segle ira-l prezicamens ».

Prezicacio : CCA, laisse 154, v. 10 : « e la Gleiza de Roma e la prezicacios », CCA, laisse 195, v. 14 : « vindra Crestianesmes e predicatios ».

Pour toutes les occurrences de dérivés relatifs au champ sémantique de la prédication dans la *Chanson*, voir les Annexes de ce travail.

SECTION II – LES LÉGATS

La présence des légats du pape en Languedoc est fidèlement représentée par l'Anonyme ; un peu moins par Guilhem de Tudela mais pour des raisons qui semblent assez faciles à éclaircir. Il faut d'abord noter qu'une fois encore, l'Anonyme ne déroge pas à la règle qui est la sienne de ne pas s'aventurer dans le passé qui précède les préparatifs aux événements de Muret. Il ne touche pas au récit de Guilhem de Tudela et lui laisse le mérite d'avoir relaté les événements qui ont précédé la défaite méridionale, sans y apporter de correctif⁹⁵⁴.

§ I – Bref retour sur le texte de Guilhem de Tudela

Guilhem de Tudela répertorie formellement dans son texte les légations de Pierre de Castelnau et d'Arnaud Amaury de Cîteaux. Les maîtres Milon, notaire apostolique, et Tédise⁹⁵⁵, ainsi que Raimond, évêque d'Uzès, eux, sont inclus dans des passages qui mentionnent des « legat » que le public est chargé d'identifier par déduction.

Guilhem de Tudela omet donc de mentionner, pour la période historique qui correspond à sa relation, les légations de Raoul de Fontfroide et d'Hugues de Riez.

En ce qui concerne Raoul de Fontfroide, il est relativement aisé d'expliquer l'absence de ce personnage : compagnon de Pierre de Castelnau, comme lui moine de l'abbaye cistercienne de Fontfroide, il devrait apparaître à ses côtés au début de la laisse 4. En effet, le texte de A semble lacunaire :

E l'abas de Cistels, cui Dieus amava tant,
Que ac nom fraire Arnaut, primier el cap denant,
A pe e a caval anavan disputant
Contra·ls felos eretges, qui eran mescrezant ;
E·ls van de lors paraulas mot fortment encausant,
Mans eli no n'an cura ni no·ls prezo niant.⁹⁵⁶

On constate que les verbes *anavan* et « *·ls van* » sont régis par un sujet absent, et qui désigne de toute évidence les légats⁹⁵⁷ chargés de diriger la contre-prédication. La première

⁹⁵⁴ Ce choix de notre auteur peut s'expliquer par le fait que son œuvre tout entière constitue la démonstration qu'il est nécessaire de rectifier l'interprétation des événements relatés avant lui par Guilhem de Tudela. Aussi le second auteur n'avait aucun intérêt à revenir en arrière. Il semble que la narration de Guilhem soit relativement exacte puisque l'Anonyme écrit une suite et non une chanson tout à fait indépendante qui reprendrait et reformulerait les événements antérieurs relatés par Guilhem.

⁹⁵⁵ Chanoine de Gênes, adjoint du légat Milon, puis de son successeur Hugues de Riez.

⁹⁵⁶ CCA, laisse 4, v. 1-6 : « L'abbé de Cîteaux – frère Arnaud, que Dieu aimait tant – en tête, les légats allaient soit à pied, soit à cheval, disputant contre les perfides hérétiques, obstinés dans l'erreur. Ils ne cessaient de les presser vivement de leurs discours ; mais, eux, n'en avaient cure et les méprisaient ».

véritable mention de Pierre de Castelnau a lieu tout de suite après puisqu'il apparaît au vers 7 de la même laisse. Il n'empêche qu'un certain laps de temps s'est écoulé entre la mention imprécise de ces campagnes de prédication menées par les légats et la venue de Pierre de Castelnau à Saint-Gilles⁹⁵⁸ ; un séjour à l'occasion duquel, on s'en souvient, il trouva la mort.

Entre temps, Raoul de Fontfroide est décédé à l'abbaye cistercienne de Franquevaux⁹⁵⁹. Il est donc normal que Guilhem de Tudela ne le mentionne pas au vers 7 de la laisse 4. Si Guilhem ne revient pas sur la mort du légat Raoul, c'est parce qu'il n'y a aucun intérêt. Les dix premières laisses de sa chanson constituent un parcours qui vise à reconstituer la genèse des événements qui ont conduit à la croisade parmi lesquels il repère deux éléments phare : les légations cisterciennes dont la figure de proue est Arnaud Amaury de Cîteaux, qui deviendra le chef spirituel de la croisade, et l'élément déclencheur qu'est l'assassinat du légat du pape⁹⁶⁰, Pierre de Castelnau⁹⁶¹. Tout le récit de Guilhem se fonde sur cet événement tragique qui met un terme au pacifisme d'Arnaud Amaury et de là, à celui d'Innocent III⁹⁶².

Il ne s'agit pas ici de procéder à l'analyse du texte de Guilhem de Tudela, aussi nous tâcherons simplement d'en retenir les principaux apports en ce qui concerne la question de la légation et ce afin de déterminer au mieux le contexte de la chanson anonyme.

Si Pierre de Castelnau est particulièrement mentionné, c'est essentiellement pour les raisons expliquées ci-dessus, qui tiennent des circonstances et conséquences de son décès. Les maîtres Milon⁹⁶³ et Tédise, eux, ne sont mentionnés que dans deux passages chacun⁹⁶⁴, ce qui s'explique aisément dans la mesure où ces deux personnages sont subordonnés dans leur tâche

⁹⁵⁷ Voir les commentaires de Martin-Chabot (1931, t. I, notes a et 3 p. 12-13). Remarquons qu'il en va de même dans la critique des hérétiques « que no·ls prezo ».

⁹⁵⁸ On remarque à cette occasion une distorsion entre le temps chronologique et le temps du récit.

⁹⁵⁹ Près de Saint-Gilles, voir notamment : Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, p. 21). Raoul de Fontfroide meurt en juillet 1207, autour du 7 ou 8 de ce mois, voir Vicaire (1957), Roquebert (2003) et Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, t. I, p. 45, notes 2-3).

⁹⁶⁰ Voir *CCA*, laisses 4 et 5. Pierre est qualifié de « legatz » au vers 2 de la laisse 5 ; cette qualification est très rare dans la *Chanson*.

⁹⁶¹ Nous ignorons la date exacte du décès du légat. Martin-Chabot (1931, t. I, p. 16) note que, dans le nécrologue du prieuré de Cassan, la bulle du 10 mars 1208 destinée à informer les chrétiens des circonstances du meurtre du légat, indique que le légat trépassa le 14 janvier 1208 ; voir *HGL*, t. V, col. 36. L'éditeur de la *Chanson* continue ainsi « Certains martyrologes l'inscrivent au 5 mars, à tort assurément (cf. *Acta Sanctorum de Bollandistes*, t. I, de mars, p. 416), d'autres au 16 février ; A. Villemagne, *Bullaire du bienheureux Pierre de Castelnau*, p. 303, a suivi ces derniers, mais sans prouver leur exactitude. »

⁹⁶² Le rôle assuré par Arnaud Amaury à Rome dans le déclenchement de la croisade est fondamental selon Guilhem, voir *CCA*, laisses 5 à 8.

⁹⁶³ Ce personnage était notaire apostolique, il fut envoyé à Rome comme légat pour l'affaire albigeoise en mars 1209.

⁹⁶⁴ Martin-Chabot (1931, t. I), Tédise : p. 4 et 146, et Milon : p. 18 et 32.

à Arnaud Amaury⁹⁶⁵. Milon est cité une première fois alors qu'il n'est pas encore légat : « E maestre Milos, qui en lati favela »⁹⁶⁶ ; il fait partie de l'assemblée⁹⁶⁷ qui entoure le pape lorsque celui-ci prononce l'anathème contre le meurtrier de Pierre de Castelnau⁹⁶⁸. La légation de Milon intervient après la venue de l'ambassade toulousaine à Rome⁹⁶⁹ : il est nommé afin d'obtenir l'engagement en faveur de l'Église⁹⁷⁰ de Raimond VI qui devait se conformer aux instructions de ce nouveau légat. Milon reçut deux fois les engagements de Raimond VI en juin 1209, d'abord, à Valence au début du mois, puis les 18 et 19 à Saint-Gilles. Le légat lui signifia à cette occasion les exigences du Saint-Siège que Raimond VI s'engagea à respecter⁹⁷¹, notamment parce qu'il n'avait pu s'accorder avec son neveu Trencavel⁹⁷². Milon ne réapparaîtra plus dans le texte et Guilhem évoque son décès au vers 11 de la laisse 11 : « Cel mori a Sant Geli abans d'un an vertent »⁹⁷³.

Maître Tédise⁹⁷⁴ fut un bienfaiteur de Guilhem de Tudela et c'est à ce titre qu'il est mentionné au vers 19 de la laisse 1 de la *Chanson*. On remarque que Tédise, qui était adjoint au légat Milon, n'est pas mentionné aux côtés de celui-ci, signe que l'action de Milon est prépondérante dans le règlement de l'affaire de Raimond VI. On retrouve Tédise lors du concile de Montpellier (Arles selon Guilhem de Tudela⁹⁷⁵) ; il fait partie du groupe d'ecclésiastiques qui statue sur les exigences de l'Église vis-à-vis de Raimond VI. À cette occasion, et certainement parce qu'il avait été le bienfaiteur de l'auteur, celui-ci a quelques paroles louangeuses à son égard :

E maestre Tezis, qu'es ab lui issament,

⁹⁶⁵ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 69-76)

⁹⁶⁶ CCA, laisse 5, v. 8. Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 69) le qualifie d'« éloquent ».

⁹⁶⁷ CCA, laisse 5, v. 7-9. Cette assemblée était composée de maître Milon, Arnaud Amaury de Cîteaux et douze cardinaux.

⁹⁶⁸ CCA, laisse 5, v. 6.

⁹⁶⁹ Voir CCA, laisses 10 et 11.

⁹⁷⁰ CCA, laisse 11, et plus spécifiquement vers 9-10.

⁹⁷¹ Voir PL, t. 216, col 89-92.

⁹⁷² Voir CCA, laisse 11.

⁹⁷³ La mission du légat Milon se limite donc au problème spécifique de l'accord de Raimond VI avec la croisade et du refus de Milon d'accorder le même genre d'attention au Trencavel. Si l'interprétation du vers 15 peut sembler ambiguë, Trencavel ayant pu tenter de s'accorder avec son oncle, il semble que ce soit plutôt le légat qui soit concerné par le pronom « el » comme le pensait déjà le rédacteur de la version en prose de la *Chanson* (voir HGL, t. VIII, col. 15). Nous donnons ci-après le passage tout entier pour plus de clarté : « Lo papa i trames un clergie mot valent / Que avia nom Milos, cui fos obezient ; / Cel mori a Sant Geli abans d'un an vertent. / E cant lo vescoms saub que hom ditz verament / Que·l coms a feita patz, on plus pot se repent : / Be·s volgra acordar, si pogues , ichament, / Mas el non o volc pendre, tan l'agro e nient » CCA, laisse 11, v. 9-15.

⁹⁷⁴ Ce personnage que l'on retrouve aussi lors du concile de Latran chez l'Anonyme (voir laisse 149, v. 11-14) était légat, adjoint à Milon, puis à son successeur le chanoine Hugues de Riez qui est absent du texte de Guilhem.

⁹⁷⁵ Voir CCA, laisse 59, v. 5

Lo mielher clerks del mon e lo plus conoichent⁹⁷⁶.

Tédise assistait l'abbé de Cîteaux, avec l'évêque d'Uzès, lors de la remise de la décision conciliaire à Raimond VI. Il sera aussi présent à Latran comme Arnaud Amaury : ce sera leur seule apparition dans le texte du continuateur.

Le légat qui tient le devant de la scène tout le long de la chanson de Guilhem est incontestablement l'abbé de Cîteaux, Arnaud Amaury⁹⁷⁷, qui dirige les opérations de la croisade que ce soit pour la prédication⁹⁷⁸ ou le gouvernement spirituel et militaire de l'armée. Il est chargé par le pape à Rome de prêcher la croisade

E conduiras las ostz sobre la gent felona :
De part de Jhesu Crist lor pecatz lor perdona
E de las mias partz lor prega e ls sermona
Qu'encausan los eretges demest l'otra gent bona⁹⁷⁹.

L'étude détaillée de la prédication de la croisade par Arnaud Amaury dans la chanson de Guilhem serait certainement très intéressante, mais elle ne fait pas partie de la tâche qui nous incombe dans le cadre de ce travail. Cependant, on notera que la forte présence d'Arnaud Amaury dans le texte de Guilhem, et son action de prédicateur à la tête de la croisade sont de première importance. Elles permettent de justifier la qualification de croisade pour la guerre racontée par la première partie de la *Chanson*⁹⁸⁰.

Les légats sont mentionnés comme tels quatre fois dans le texte de Guilhem de Tudela⁹⁸¹ ; les deux seuls à être nominativement désignés comme légats sont Arnaud Amaury de Cîteaux⁹⁸² et Pierre de Castelnau⁹⁸³, signe de leur importance pour le récit. Pour les deux autres occurrences du terme, « li legat » désigne à la laisse 2 les légats engagés dans les

⁹⁷⁶ CCA, laisse 59, v. 10-11 : « Assisté de maître Tédise, son compagnon, le meilleur et le plus savant clerc du monde ». Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 70) loue lui aussi sa science, ainsi que son énergie.

⁹⁷⁷ Pour des références bibliographiques sur ce personnage très étudié par la critique, voir la bibliographie de cette thèse.

⁹⁷⁸ Tant la prédication antihérétique que celle de la croisade.

⁹⁷⁹ CCA, laisse 7, v. 8-11 : « Tu conduiras les armées contre la gent perfide : au nom de Jésus-Christ pardonne leurs péchés aux bons catholiques et de ma part prêche-les, exhorte-les à chasser les hérétiques d'entre les gens de bien ».

⁹⁸⁰ On retrouve en effet souvent le thème de l'indulgence, voir par exemple dans la laisse 7 déjà mentionnée, la question du « pardon ».

⁹⁸¹ CCA, laisses 2, v. 18 ; 3 v. 13 ; 5, v. 2 ; 59, v. 19.

⁹⁸² CCA, laisse 3, v. 13-14 a : « Per so si era legatz, que l'apostolis l'ot / Donat tant de poder ». « Pourtant il était légat du pape, qui lui avait donné des pouvoirs assez étendus pour qu'il pût l'anéantir, cette gent mécréante ».

⁹⁸³ CCA, laisse 5, v. 1-2 : « Cant l'apostolis saub, cui hom ditz la novela, / Que sos legatz fo mortz, sapchatz que no-lh fo bela ». « Quand le Pape sut la nouvelle, quand on lui apprit que son légat avait été tué, sachez qu'elle ne lui fut pas agréable ».

campagnes de prédication antihérétique menées par Arnaud Amaury et l'évêque d'Osma ; à la laisse 59, cela désigne le groupe des légats présents au concile de Montpellier, c'est-à-dire Arnaud Amaury, Tédise et l'évêque d'Uzès⁹⁸⁴.

§ II – Le cas d'Arnaud Amaury de Cîteaux chez l'Anonyme

Dans le texte de l'Anonyme en revanche, le personnage d'Arnaud Amaury de Cîteaux⁹⁸⁵ s'efface complètement : désormais archevêque de Narbonne et rival de Simon de Montfort, on peut dire que l'Anonyme jette sur son passé de légat un voile pudique. Si nous ne le voyons plus apparaître dans le texte après l'épisode de Latran, c'est certainement parce qu'il est ainsi plus utile au parti de Toulouse que si l'auteur dénonçait ses méfaits passés. L'Anonyme semble profiter de la notoriété de ses forfaits passés pour accroître la portée symbolique de son retournement contre Simon déjà évoqué. Par la suite, critiquer ce personnage aurait été contre-productif dans la mesure où cela aurait pu discréditer l'interprétation du discours prononcé à Latran par l'abbé-légat devenu archevêque.

Il est fort probable qu'Arnaud Amaury n'était pas des plus appréciés par le public méridional⁹⁸⁶. Néanmoins, dans la mesure où son comportement de légat appartient au passé et que l'Anonyme se préoccupe essentiellement de motiver la résistance à la croisade pour l'avenir, le personnage d'Arnaud Amaury ne représente plus de véritable enjeu contemporain ; ce dont profite assurément l'Anonyme pour éviter le sujet⁹⁸⁷.

De plus, le conflit pour Narbonne entre Arnaud Amaury et Simon de Montfort permet au Raimondin de jouer ses cartes. Le propagandiste a donc tout intérêt à souligner la mésentente des ces deux chefs de la croisade.

⁹⁸⁴ C'est la seule mention de cet évêque dans le texte de Guilhem de Tudela.

⁹⁸⁵ Arnaud Amaury fut successivement : abbé de Poblet en 1196, de Grandselve (1198-1201), de Cîteaux en 1200 et archevêque de Narbonne (1212-1225). Sur ce personnage essentiel pour comprendre les enjeux et le déroulement de la croisade albigeoise nous renvoyons à Foreville (1973), Alvira Cabrer (1996), Mousnier (1986), Vicaire (1969 b) et, Kienzle (2001 b, p. 138-161)

⁹⁸⁶ Il s'agit presque d'une tautologie. Arnaud Amaury est considéré par la postérité comme responsable des excès des troupes militaires de la croisade, sinon comme ordonnateur de massacres (voir Béziers et le témoignage de Césaire de Heisterbach), *a minima* pour les avoir tolérés. Sur le texte de Césaire et la problématique liée, voir notamment Kienzle (2001 b, index sous la rubrique « Caesarius of Heisterbach).

⁹⁸⁷ Outre les éléments stylistiques, ce point spécifique est l'occasion de remarquer, une fois encore, combien le récit de l'Anonyme relève de l'élaboration d'un discours idéologique, avec ses héros, ses ennemis, et sa discrétion sinon ses mensonges (au moins par omission), tous éléments qui justifient pleinement son identification comme texte historico-épique.

Le texte de l'Anonyme ne constitue pas, rappelons-le, un compte rendu des événements de la croisade, mais un récit destiné à servir les intérêts politiques immédiats du comte de Toulouse en rassemblant et motivant la résistance. Sur le rôle de l'abbé Arnaud Amaury de Cîteaux, légat du pape pour l'affaire albigeoise, dans la *Chanson de la Croisade albigeoise*, il faut se rapporter au récit de Guilhem de Tudela.

Les deux légats mis en scène par l'Anonyme dans son texte sont tous deux cardinaux. Pierre de Bénévent, dont la présence, circonscrite au début du texte, se limite à la prise de possession de Toulouse avec le prince Louis de France, puis, par la suite, à l'épisode de Latran. Bertrand, cardinal des Saints-Jean-et-Paul, qui sera nommé par la suite, assumera un rôle similaire à celui d'Arnaud Amaury de Cîteaux dans la première partie de la *Chanson*.

§ III – Pierre de Bénévent

Cardinal du titre de Santa Maria in Aquiro, Pierre de Bénévent fut dépêché en Languedoc par Innocent III au début de l'année 1214⁹⁸⁸. Son associé Robert de Courçon n'est pas mentionné par l'Anonyme⁹⁸⁹.

Pierre de Bénévent est cité dans la *Chanson*, tout comme dans les chroniques de Guilhem de Puylaurens et de Pierre des Vaux-de-Cernay, pour son rôle relatif à l'entrée dans Toulouse du prince Louis de France et la remise du château comtal de Foix qui lui avait été concédé dans l'attente du concile général⁹⁹⁰. Il est remarquable que le cardinal-légat Pierre de Bénévent ne soit pas mentionné par l'Anonyme comme « légat », cette dénomination étant réservée au cardinal-légat Bertrand des Saints-Jean-et-Paul. L'Anonyme utilise à Latran l'expression « messatge de Roma »⁹⁹¹ pour désigner celui qui n'est d'habitude que le « cardenal »⁹⁹². Si cette formule approche l'idée de légation, elle n'en constitue pas moins un déni de langage conscient de la part de l'Anonyme pour qualifier le légat. L'utilisation de cette formule « messatge de Roma », que mentionne le comte de Foix parce qu'il lui a remis

⁹⁸⁸ Le Pape adresse le 17 janvier 1214 une bulle aux prélats de Provence et Languedoc qui les informe de l'envoi de Pierre de Bénévent comme légat (*Historiens de France*, t. XIX, p. 587). Sur ce personnage, voir aussi Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, p. 88, 90 et 95) ainsi que Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, t. II, p. 196, note 4 et p. 193-196, 206-211, 213-214).

⁹⁸⁹ Sur le rôle de ce légat, voir Kienzle (2001 b, p. 160, 164 et 170). Voir aussi Cole (1991, p. 127) et Evans (1962, p. 300 et 303).

⁹⁹⁰ Pour les références aux textes de Pierre Des Vaux-de-Cernay et de Guilhem de Puylaurens, voir la note ci-dessus. En ce qui concerne le texte de l'Anonyme, voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 34, 46-48 et 52).

⁹⁹¹ CCA, laisse 146, v. 1.

⁹⁹² Voir CCA, laisse 141, v. 21 et 31 ; laisse 144, v. 40 et 43 ; laisse 146, v. 6.

son château dans l'attente du concile, est une allusion directe à l'évêque de Foulque⁹⁹³ qui figure l'Antéchrist plutôt qu'un messager de Rome. Le fait d'être *messatge de Roma* semble être une façon d'assumer une charge plutôt qu'un statut bien défini puisque l'évêque de Toulouse n'assume pas de légation.

Il faut noter comme trait commun entre Foulque et le cardinal qu'ils sont tous deux présents lorsque le fils du roi entre à Toulouse et qu'ensemble ils fomentent la ruine de la ville⁹⁹⁴. Toutefois, alors que l'évêque de Toulouse attire la ruine sur tout ce qui croise son chemin au fil de son existence⁹⁹⁵, de telle façon qu'il ne peut être un délégué de Rome, le cardinal, lui, est censé transmettre une préfiguration de la paix faite entre Rome et le comte de Foix⁹⁹⁶. C'est parce qu'il représente *a priori* une volonté de pacification avec le comte de Foix qu'il est qualifié de messager de Rome⁹⁹⁷, sans que l'Anonyme ne lui reproche sa position. Par le biais de son pape, Rome ne pouvait que s'accorder avec le comte de Foix puisque celui-ci n'avait pas de torts véritables selon ce qui venait d'être exposé par l'échange entre le comte et l'évêque. Pour le public de la chanson, favorable au parti méridional, il ne fait aucun doute que le comte de Foix sort assurément vainqueur du vif échange⁹⁹⁸ avec l'évêque de Toulouse. Il faut de même remarquer que certains indices du texte nous permettent de constater que l'auteur lui-même considère qu'il a atteint là l'apogée de sa critique contre Foulque qui restera coi⁹⁹⁹.

Pierre de Bénévent n'est pas un personnage connoté positivement, et ce, malgré l'absence de jugement sur le cardinal lors de l'exposé du comte de Foix. S'il n'est pas jugé à la manière de Foulque, dont le traitement est absolument exceptionnel¹⁰⁰⁰, le public peut tout de même retenir de son action qu'il est celui qui a appelé Louis à se rendre à Toulouse :

E·l cardenals trames a Paris ichamens
Al filh del rei de Fransa, c'ades venga correns ;

⁹⁹³ Il faut admirer l'art de l'Anonyme qui utilise la *capfinida* pour créer une tension féconde entre deux types de personnages.

⁹⁹⁴ Voir *CCA*, laisse 141, v. 30-33.

⁹⁹⁵ Voir le discours du comte de Foix à Latran contre l'évêque de Toulouse : *CCA*, laisse 145, v. 33-78.

⁹⁹⁶ *CCA*, laisse 146, v. 1-2. C'est du moins ainsi que l'Anonyme semble l'interpréter avec le comte, ce qui constitue une légère entorse à la réalité comme le lui rappelle Innocent III, qui mentionne l'enquête en cours quant sur les droits et les mérites du comte. Voir *CCA* laisse 146, v. 10-14.

⁹⁹⁷ On notera que c'est en effet cette question de la paix qui constitue la différence majeure entre les personnages de Foulque et du cardinal. Rappelons que l'Antéchrist est la figure qui vient briser la paix de l'unité de l'Église. De plus, critiquer le cardinal à Latran, alors qu'il venait de témoigner de la bonne volonté du comte de Foix à répondre aux exigences de l'Église (laises 144, v. 45 et 145, v. 3), aurait été malheureux et maladroit.

⁹⁹⁸ Il ne s'agit pas véritablement d'un échange puisque les deux protagonistes s'adressent au pape, qui est juge et arbitre au concile.

⁹⁹⁹ On entre alors dans une autre phase du récit, avec l'intervention du pape et la mention de l'examen du droit du comte qui clôt la plaidoirie sur Foix.

¹⁰⁰⁰ Malgré l'anticléricalisme latent du texte, les accusations contre Foulque outrepassent de loin les autres.

Ez el i es vengutz bautz e alegramens.
Ez intran a Tolosa trastot cominalmens,
E perprendo la vila e los albergamens,
Ez albergon ab joia dedins los pazimens¹⁰⁰¹.

La joie du fils du roi et du cardinal contraste bien sûr avec la désolation des Toulousains. Dans ce contexte, le séjour « dedins los pazimens » apparaît comme une profanation. Mais plus encore, l'Anonyme ne fait pas crédit au légat de ce qui aurait pu constituer un allègement à sa condamnation morale par les Méridionaux pour avoir livré Toulouse au tourment. En effet, Pierre de Bénévent apportait un soin particulier à faire fructifier une politique de pacification de la région dans l'attente du concile général. Pour cette raison, il s'était rendu au devant du prince jusqu'à Valence dans la vallée du Rhône afin d'éviter que Simon n'influence le jeune prince, ce qui aurait entraîné une reprise des conquêtes¹⁰⁰². L'Anonyme omet de mentionner la brillante armée qui accompagne le prince et la présence décisive de l'abbé Guy Des Vaux-de-Cernay¹⁰⁰³, évêque de Carcassonne, qui avait été envoyé par Simon de Montfort pour prêcher l'« affaire de la foi »¹⁰⁰⁴ et qui revenait en compagnie du prince. Il semble que l'auteur retient plutôt que le légat, après avoir reçu les principales possessions des comtes de Toulouse et de Foix, s'est empressé de les faire remettre à Simon¹⁰⁰⁵, ce dont le comte de Foix se plaindra en son nom et pour son seigneur lors de leur audience à Latran¹⁰⁰⁶. Pierre de Bénévent reste donc, pour le public de la *Chanson*, un légat entièrement acquis à la cause de la croisade et, par conséquent, à celle de Simon.

¹⁰⁰¹ CCA, laisse 141, v. 21-26 : « Dans le même temps, le Cardinal a écrit à Paris au fils du roi de France, pour qu'il vint sans délai. Et celui-ci est venu empressé et joyeux. Tous deux ensemble, ils font leur entrée dans Toulouse, prennent possession de la ville et de ses maisons, et s'installent avec joie dans les logis dallés ».

¹⁰⁰² Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 550-552).

¹⁰⁰³ Sur le silence total relatif à Guy Des Vaux-de-Cernay dans la *Chanson* voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

¹⁰⁰⁴ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 550).

¹⁰⁰⁵ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (*ibid.*, § 553-559). Dans l'attente de la décision du concile, le pape avait répondu favorablement à la demande du légat et du haut clergé méridional. Sur les conséquences de la remise de ces territoires sous l'autorité de Simon et le comportement de celui-ci, voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 560-564). Pierre de Bénévent, attaqué sur ce point au concile de Latran par le comte de Foix reconnaît avoir reçu le château de Foix des mains du comte, et l'avoir remis à l'abbé de Saint-Thibéry, qui, en sa présence, y plaça une garnison (commandée par Bérenger, neveu de l'abbé), mais il élude la question du transfert à Simon. Voir CCA, laisse 144, v. 43-48.

¹⁰⁰⁶ Voir CCA, laisse 144, v. 24-42.

§ IV – Le cardinal-légat Bertrand des Saints-Jean-et-Paul

Le cardinal-légat Bertrand, du titre des Saints-Jean-et-Paul, assume dans la partie anonyme de la *Chanson* la fonction argumentative qui était celle d'Arnaud Amaury de Cîteaux dans le texte de Guilhem de Tudela. Il exerce la direction morale et religieuse de la croisade dont il est, à ce titre, le principal décideur politique. Le chef militaire de la croisade lui est subordonné et son autorité en ce qui concerne le conflit albigeois dépasse celle de Louis, prince du plus haut rang présent sur le terrain albigeois. L'auteur définira Bertrand comme inspirateur et responsable moral de la dureté des troupes croisées envers les populations conquises. C'est un personnage de première importance dans le texte de la chanson : il est, avec l'évêque Foulque, l'un des deux principaux personnages ecclésiastiques, dont l'action porte le contenu argumentatif du discours de l'Anonyme.

Il nous semble important de noter dès à présent que le personnage de Bertrand est caractérisé chez l'Anonyme par son aspect calculateur et manipulateur. Ainsi, lorsqu'il s'agit de solliciter d'Honorius III l'envoi de renforts, le prélat explique qu'il lui parlera de Toulouse « per so que melhs l'azir »¹⁰⁰⁷. S'ensuit une série d'accusations qui ont ceci de comique qu'elles soulignent l'impossibilité de venir à bout de la ville par le feu ou l'épée mais appellent tout de même à l'envoi de renforts qui ne feront que s'enfermer dans une stratégie dont l'échec est déjà constaté. La distance du pape et de la curie romaine du théâtre de la guerre en Languedoc autorisait bien des abus sur la véracité des informations transmises : le contrôle du renseignement est déjà une pièce majeure de la prise de décision et donc de l'exercice du pouvoir.

Pour saisir de façon synthétique l'importance et l'implication de ce personnage dans la chanson anonyme, la meilleure solution nous semble être, une fois n'est pas coutume, de commencer par la fin de l'œuvre. Nous laissons donc dans un premier temps la parole à l'auteur lui-même qui nous livre là une remarquable synthèse de ce personnage-clef de sa dénonciation des dangers de la collusion entre pouvoir politique et religieux.

Il est notable que cette ultime attaque¹⁰⁰⁸ contre le légat permet de saisir avec concision les enjeux que son personnage recouvre dans l'architecture de l'argumentation. Nous détaillerons par la suite comment ce qui est dénoncé une dernière fois dans le récit avec le personnage du légat constitue la charpente de la stratégie de propagande de notre auteur.

¹⁰⁰⁷ CCA, laisse 208, v. 43.

¹⁰⁰⁸ Nous n'hésitons pas à employer ce terme étant donné la portée des accusations formulées par l'auteur et accentuées par la mise en scène.

En ce qui concerne notre analyse de ce personnage nous nous en tiendrons à ces deux axes d'études qui nous semblent embrasser la totalité de la figure de ce prélat : prédication et liens avec le pouvoir séculier politique et militaire. Nous examinerons la synthèse de l'Anonyme, située à la fin de la laisse 214, pour ensuite élargir notre propos à l'ensemble des apparitions du personnage dans le récit.

A. Fin de la laisse 214, une synthèse des personnages, le cas du cardinal-légat

Nous citons ci-après les vers 120 à 130 de la laisse 214. Si cette laisse 214 est la dernière de la *Chanson*, nous devons aussi noter qu'il s'agit presque des derniers vers de cette laisse qui en compte 136. Par ailleurs, les vers précédents et successifs, 116 à 119 et 131 à 136, constituent l'expression redondante de vœux de victoire de Toulouse contre les croisés sous la protection de Dieu¹⁰⁰⁹, la Vierge, saint Sernin et le jeune comte de Toulouse.

Que·l filhs del rei de Fransa ve orgulhozamens,
Ab XXXIIII comtes e ab aïtantas gens
Que non es en est segle negus hom tant sabens
Que puesca azesmar los milhers ni los cens.
Que·l cardenal de Roma prezicans e ligens
Que la mortz e lo glazis an tot primeiramens,
Aïssi que dins Tholoza ni·ls apertenemens
Negus hom no i remanga ni nulha res vivens
Ni dona ni donzela ni nulha femna prens
Ni outra creatura ni nulhs efans laitens,
Que tuit prengan martiri en las flamas ardens¹⁰¹⁰.

Notons dès à présent que cette intervention à propos du légat et la « réponse » des populations toulousaines sont en lien direct avec la question de l'achèvement de la *Chanson*. Cela permet de dresser le constat selon lequel, s'il y eut interruption prématurée du récit, l'auteur a pris le temps de finir son œuvre pour constituer dans les derniers vers une synthèse des fondements de son argumentation: l'« envoi » déjà évoqué au cours de ce travail.

¹⁰⁰⁹ Père et Fils : « Dieu » v. 135 ; « le Filhs de la Verge » v. 116.

¹⁰¹⁰ CCA, laisse 214, v. 120-130 : « Car le fils du roi de France vient orgueilleusement avec trente-quatre comtes et des troupes si nombreuses qu'il n'y a en ce monde personne, si savant soit-il, qui puisse en évaluer les milliers et les centaines. Car le Cardinal de Rome, qui prêche et qui lit, entend que la mort et le massacre ouvrent la voie de telle sorte que, dans Toulouse et ses appartenances, il ne reste plus aucun homme ni aucun être en vie, ni dame ni damoiselle ni femme enceinte ni enfant à la mamelle ni aucune autre créature, que tous subissent le supplice dans les flammes d'un bûcher ».

Nous constatons dans l'extrait ci-dessus que, lors de sa dernière apparition dans le texte, le cardinal-légat ne prend pas la parole. C'est l'auteur qui se charge d'exposer les dispositions d'esprit du prélat.

Cet extrait appelle plusieurs remarques sur la fonction et le rôle du personnage du cardinal-légat dans la *Chanson*. Il n'est pas anodin qu'il soit tout au long de la *Chanson* tour à tour désigné comme « cardenal »¹⁰¹¹ ou « legat »¹⁰¹². L'alternance terminologique permet à l'auteur de prendre en considération les deux aspects de celui qui incarne ainsi sa prélature et sa fonction de délégué de Rome. Chacun des termes est doté de sous-entendus idéologiques déjà mentionnés. Le cardinal-légat opère, en quelque sorte, une synthèse de ces positions. Il concentre les problèmes posés à la communauté toulousaine par les prélats catholiques et la curie romaine. L'utilisation majoritaire de « cardenal de Roma » pour le désigner permet à l'auteur de tenir ensemble ses deux aspects de prélat et de délégué de Rome. L'indication géographique suffit à signaler le lien étroit entre le prélat et le souverain pontife.

Cet extrait permet d'identifier clairement les deux traits fondamentaux que l'on peut retenir de ce personnage tel que l'élabore l'Anonyme. Sa fonction première et essentielle est d'être prédicateur, cela le définit et toutes ses actions sont liées à ce fait. Le second trait de caractère du cardinal-légat est le lien qu'il entretient avec les chefs militaires de la croisade, ici le fils du roi de France, comme c'était le cas avec Simon de Montfort¹⁰¹³. Or, l'autorité du cardinal-légat, tant morale que militaire, découle avant tout de son statut de prédicateur, de l'exercice de son ministère et de ses aptitudes oratoires. Même sa nomination comme légat est liée à sa capacité de prêcher et encourager la croisade. Le lien entre les « clergues » et les « Frances » s'organise donc pour l'Anonyme autour de la prédication, de l'usage rhétorique du discours. Ce qui nous semble être une donnée historiquement avérée en ce qui concerne la croisade ; par ailleurs, on parle en théologie de prédication qui « met en marche ». Nous sommes certaine que l'Anonyme avait conscience du rôle premier des prélats-prédicateurs

¹⁰¹¹ Occurrences de « Cardenal » qui se rapportent au cardinal-légat Bertrand : CCA, laisse 186, v. 92 ; laisse 186, v. 100 ; 186, v. 107 ; laisse 186, v. 110 ; 187, v. 36 ; laisse 188, v. 2 ; laisse 189, v. 12 ; laisse 189, v. 32 ; laisse 189, v. 53 ; laisse 190, v. 3 ; laisse 192, v. 45 ; laisse 193, v. 74 ; laisse 193, v. 82 ; laisse 194, v. 24 ; laisse 195, v. 3 ; laisse 195, v. 11 ; laisse 196, v. 31 ; laisse 199, v. 52 ; laisse 199, v. 63 ; laisse 200, v. 68 ; laisse 200, v. 96 ; laisse 202, v. 55 ; laisse 203, v. 11 ; laisse 203, v. 29 ; laisse 205, v. 143 ; laisse 206, v. 13 ; laisse 206, v. 16 ; laisse 206, v. 50 ; laisse 207, v. 89 ; laisse 207, v. 115 ; laisse 208, v. 29 ; laisse 208, v. 88 ; laisse 213, v. 14 ; laisse 214, v. 124.

¹⁰¹² Occurrences de « legat » qui se rapportent au cardinal-légat Bertrand : CCA, laisse 190, v. 4 ; laisse 204, v. 32 ; laisse 211, v. 80.

¹⁰¹³ Simon est déjà mort et le choix de mentionner le fils du roi n'est certainement pas anodin.

dans le déroulement de la croisade¹⁰¹⁴, lui qui saisissait avec un talent rare le pouvoir de la parole.

Ce fait nous semble important pour expliquer en partie l'antycléricalisme strict de la chanson anonyme et les mises en scène répétées de prélats dévoyés, menteurs et fascinés par le pouvoir. Puisqu'on ne peut trouver de trace véritable d'un soutien à l'hérésie dans la chanson anonyme, il semble que le ressentiment de l'auteur contre le clergé prédicateur s'ancre dans son rôle décisif dans la croisade et dans le détournement d'un héritage légitime par de faux discours.

Toutefois, pour l'auteur, cette importance du rôle idéologique du prédicateur de croisade ne dédouane en rien, les responsables militaires croisés qui tentent de s'établir durablement dans le paysage politique méridional. Si l'on se réfère au passage de la laisse 214 citée ci-dessus, c'est bien la prédication du cardinal, désigné ici sous cet unique titre, qui guide vers Toulouse la marche des croisés conduits par le fils du roi de France.

On notera à la fois l'importance de l'armée en marche pour Toulouse et la qualité des personnages qui la constituent :

Que-l filhs del rei de Fransa ve orgulhozamens,
Ab XXXIIII comtes e ab aitanas gens
Que non es en est segle negus hom tant sabens
Que puesca azesmar los milhers ni los cens¹⁰¹⁵.

Il apparaît clairement que, pour l'Anonyme, la haute noblesse de France vient tenter de s'emparer du territoire toulousain. Se dessine ainsi une opposition de fond entre deux camps dont les composantes s'opposent de façon pertinente. On trouve, d'un côté, le fils du roi de France, des barons et une foule anonyme, menés par un cardinal-prédicateur et ses sbires, alors que de l'autre, les opposants sont menés par le jeune comte de Toulouse, entouré de ses barons¹⁰¹⁶ qui ont en charge l'essentiel de la résistance toulousaine, dans la mesure où la

¹⁰¹⁴ Ce rôle des prélats-prédicateurs de croisade consistait à l'appel à la croisade et au soutien de celle-ci au moyen de la prédication.

¹⁰¹⁵ CCA, laisse 214, v. 120-123 : « Car le fils du roi de France vient orgueilleusement avec trente-quatre comtes et des troupes si nombreuses qu'il n'y a en ce monde personne, si savant soit-il, qui puisse en évaluer les milliers et les centaines ».

¹⁰¹⁶ Sur les cinquante-cinq personnages nommément désignés comme défenseurs de Toulouse tout au long de la laisse 214, un seul, Joan Martin (v. 51) est assurément est un chef routier à la solde de Raimond VI. Un autre l'est certainement aussi, bien que son identification reste problématique (Bernatz Meuder, v. 83), un autre n'est pas identifiable (Ratiers de Bosna v. 51, *L* donne « Raynier de Bona » voir *HGL*, t. VIII, col. 192). Sur Bernatz Meuder, voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 7 p. 315). C'est essentiellement la mention de la « mainada » et l'utilisation de « percassans e predens », et l'absence de particule « En » qui tendent à indiquer un chef routier sur le modèle de Joan Martin. Joan Martin était employé depuis de longues années par Raimond VI de Toulouse. Il est désigné comme tel dans une sentence d'excommunication prononcée par les légats du pape en février 1211 contre le comte de Toulouse. Voir Galabert (1912, XIII^e siècle, pl. V, n^o 2). On l'a vu, sur cinquante cinq personnages la quasi-totalité appartient à la noblesse et la chevalerie méridionale. Par ailleurs, en ce qui concerne les cas mentionnés ci-dessus, on notera leur parfaite intégration dans l'appareil de défense toulousain, mêlés à la

garde des points stratégiques de la ville leur est confiée. Il n'y a pas de foule à proprement parler mais des « Toulousains »¹⁰¹⁷ placés sous la protection de Dieu et ses saints.

L'auteur a une façon particulière de signaler la cohésion sociale et la collaboration entre habitants de la ville et combattants venus d'ailleurs pour la défense de Toulouse. On peut s'interroger sur l'importance idéologique de cette noblesse méridionale pour notre auteur.

Quel intérêt peut-il avoir à dresser la liste, certainement quasi-exhaustive, des défenseurs nobles de Toulouse ? On peut trouver des éléments de réponse si l'on considère que moins de dix ans après les événements de 1219, lors de la résistance contre le roi de France, c'est une façon de rappeler au public de son œuvre le souvenir de la cohésion pour défendre Toulouse et le succès de l'entreprise ; d'appeler au rassemblement les mêmes, leurs descendants et tous ceux qui se reconnaîtront dans ces défenseurs de la ville.

Il nous semble nécessaire d'envisager l'idée que la mention de tous ces personnages à la fin de son récit permet à l'auteur de s'assurer leur reconnaissance, sinon envers lui-même, du moins envers le principal destinataire de la *Chanson*, le comte jeune de Toulouse. Il est aussi envisageable que l'auteur leur fasse l'honneur de les mentionner pour leur exprimer la reconnaissance du seigneur de Toulouse au service duquel ils se sont placés. Cela a certainement à voir avec les épopées traditionnelles qui évoquent les ancêtres glorieux : ici c'est la gloire des participants qui est directement évoquée¹⁰¹⁸.

On remarquera que les « barons » sont omniprésents dans l'organisation de la défense toulousaine : nous avons relevé huit mentions de ces personnages dans la laisse 214 alors que les bourgeois et sergents ne comptent que deux occurrences. Si ces chiffres sont relativement faibles, il faut aussi prendre en compte la mention de chacun des cinquante-trois nobles évoqués plus haut, les occurrences de « comtes » et celle du jeune comte que nous avons aussi laissées de côté. Cet examen permet sans conteste d'établir que, selon le discours de l'Anonyme, la noblesse méridionale venue au secours de Toulouse tint un rôle majeur dans l'effort de résistance. Cependant, elle ne joue pas son rôle isolée, mais elle entretient une étroite collaboration avec ceux que l'auteur appelle « lor de Tholoza »¹⁰¹⁹ :

La vila es establida dels baros finamens

noblesse. En ce qui concerne Joan Martin, seul dont nous soyons assurée, il semble acquis que sa pérenne affiliation à Raimond VI lui valait les honneurs, ce qu'indique en partie son voisinage direct avec Raters de la Caussada et « Ratiers de Bosna » appartenant tous deux à la noblesse. L'usage de la particule « En » pour « Ratiers de Bona » signale qu'il s'agit d'un personnage noble.

¹⁰¹⁷ Au sens large, c'est-à-dire tous ceux qui se reconnaissent dans l'idéologie véhiculée par la résistance à la croisade; tous ceux qui se sentent liés au destin de Toulouse et de ses dépendances.

¹⁰¹⁸ Nous remercions Gérard Gouiran pour cette remarque.

¹⁰¹⁹ CCA, laisse 214, v. 114.

E de lor de Tholoza ab els mescladamens¹⁰²⁰.

Ces « Toulousains » désignent en fait à la fois la totalité de la population de la ville et les responsables affectés au commandement et à l'organisation de la défense de Toulouse. On notera que collaborent dans le camp toulousain des bourgeois et des nobles, alors que l'Anonyme ne dit mot d'une présence éventuelle de la bourgeoisie dans l'armée croisée.

On remarquera que la haute noblesse, guidée par le fils du roi de France, est anonyme dans cette laisse 214, alors que nous connaissons dans le détail les noms des chefs de la résistance toulousaine. Du côté toulousain, l'accent est mis sur la cohésion sociale au sein de la résistance, la bataille qui se prépare devient de fait celle d'un peuple tout entier qui se tient derrière Dieu et ses saints, opposés au cardinal. De ce rapide exposé sur la représentation du personnel armé à Toulouse et devant la ville on remarquera que le texte retient du personnage du cardinal-légat sa responsabilité de prédicateur dans la venue du fils du roi de France devant Toulouse. Les deux citations suivantes permettent de noter que ce sentiment est renforcé par l'anonymat des masses prêchantes et de la noblesse françaises :

Que·l filhs del rei de Fransa ve orgulhozamens,
Ab trenta quatre comtes et ab aitas gens
Que non es en est segle negus hom tant sabens
Que puesca azesmar los milhers ni los cens.
Que·l cardenal de Roma prezicans e ligens [...] ¹⁰²¹.

On note ainsi l'autorité de la prédication du cardinal de Rome qui guide le prince de France¹⁰²² et ses barons : si Louis est à Toulouse c'est parce que le cardinal-légat l'y a appelé¹⁰²³, et l'anonymat des nombreux prédicateurs a été souligné à la laisse 213 :

N'a en la ost cinc melia, dictans e legendiers ;
E prezican e mandan que·l glazis an primers¹⁰²⁴.

En ce qui concerne le contenu de la prédication du cardinal-légat, l'examen de l'extrait mentionné précédemment permet de relever :

[...] Que la mortz e lo glazis an tot primeiramens
Aissi que dins Tholoza ni·ls apertenemens

¹⁰²⁰ CCA, laisse 214, v. 113-114 : « La défense de la ville est parfaitement assurée par les barons et les Toulousains ».

¹⁰²¹ CCA, laisse 214, v. 120-124 : « Car le fils du roi de France vient orgueilleusement avec trente-quatre comtes et des troupes si nombreuses qu'il n'y a en ce monde personne, si savant soit-il, qui puisse en évaluer les milliers et les centaines. Car le cardinal de Rome qui prêche et qui lit... ».

¹⁰²² La mention d'« orgulhozamens » ne doit pas tromper quand au comportement du prince vis-à-vis de l'autorité du cardinal-légat sur sa personne : ce prince se comporte orgueilleusement avec Toulouse et les Raimondins, et non le chef spirituel de la croisade. Sur le comportement orgueilleux et indigne de Louis, voir les remarques du jeune comte et ses conseillers, laisse 213.

¹⁰²³ Rappelons que le fameux épisode du roi « mutz », muet et immobile, devant l'autorité de l'Église et ses prélats s'est déroulé deux laisses auparavant (laisse 212).

¹⁰²⁴ CCA, laisse 213, v. 17-18 : « Il y en a dans l'armée cinq mille qui parlent et qui lisent ; ils prêchent et commandent que l'épée marche en tête » (traduction modifiée).

Negus hom no i remanga ni nulha res vivens
Ni dona ni donzela ni nulha femna prens
Ni outra creatura ni nulhs efans laitens,
Que tuit prengan martiri en las flamas ardens¹⁰²⁵.

Pour synthétiser, son discours se situe à plusieurs niveaux, qui permettent schématiquement de répondre aux questions : « Quoi ? », « Comment ? », « Qui ? » et « Où ? ». Il s'agit donc de faire périr par le glaive ou le bûcher tous les habitants de Toulouse et ses dépendances, essentiellement des femmes et des enfants. Cela constitue un programme et une ligne de conduite sans équivoque pour la croisade. On remarquera la gradation qui établit une montée de l'horreur : d'abord la bataille entre les hommes, puis, comme si le prélat était emporté par une rage meurtrière, il condamne les plus vulnérables à un enfer du feu, qui fait de lui une figure du diable. On note un parallèle avec l'accusation portée contre Foulque à Latran, bien que, l'Anonyme ne soit, jusque là, jamais allé aussi loin dans la diabolisation d'un ecclésiastique. Cette dernière condamnation prend pleinement place dans la dimension de l'envoi qui constitue cette dernière laisse de la *Chanson*.

Il est évident que l'Anonyme insiste lourdement sur les femmes et les enfants, censés signifier l'innocence, et qui devraient susciter, chez le cardinal-légat, le même élan de pitié que chez le public de la *Chanson*. Ce manque total de compassion de la part du prélat est le signe de son état d'esprit. Le supplice des flammes rappelle que le légat accuse Toulouse d'hérésie. Cette accusation semble d'autant plus grotesque qu'elle est l'œuvre d'un prédicateur qui appelle aveuglément au meurtre de femmes et d'enfants. Elle est aussi grandement discréditée par les démonstrations de la dévotion toulousaine de cette laisse 214. L'insistance sur l'innocence des victimes désignées met en exergue la cruauté de la sentence.

L'insistance sur les jeunes femmes et femmes enceintes, qui accroissent le sentiment d'horreur par leur rapport à la vie et à l'enfance, de même que l'innocence des nourrissons, trouvent un écho dans la mention de la Vierge qui protège « sa sanc benigna »¹⁰²⁶, ce qui n'est pas la moindre des façons d'affirmer la catholicité irréprochable des Toulousains. En ce qui concerne la qualité du lien qui unit au divin les forces armées en présence dans le conflit, et particulièrement leurs guides politiques, il est tout à fait remarquable que le texte de

¹⁰²⁵ CCA, laisse 214, v. 125-130 : « [...] Que la mort et le massacre ouvrent la voie de telle sorte que, dans Toulouse et ses appartenances, il ne reste plus aucun homme ni aucun être en vie, ni dame ni damoiselle ni femme enceinte ni enfant à la mamelle ni aucune autre créature, que tous subissent le supplice dans les flammes d'un bûcher ».

¹⁰²⁶ CCA, laisse 214, v. 133. Nous conservons la version de A « sa sanc benigna », corrigée par Martin-Chabot en « la sanc benigna ». La correction nous semble inutile, « sa » peut avoir valeur d'impersonnel et se référer aux individus cités auparavant (au sens de la *gen*); c'est l'explication qui nous semble la plus probable. Il est aussi possible qu'il s'agisse bien d'une référence à Marie et que ce soit elle qui souffre dans sa chair et son sang du meurtre de ces innocents. Elle, en tant que Sainte Vierge, ou son sang, c'est-à-dire son fils Jésus.

l'Anonyme fasse état, pour la fin de son œuvre, d'une nette disparité. Du côté toulousain, on s'en réfère à une action directe de Dieu et de ses assesseurs auprès des populations qui s'adressent à Lui comme instance ultime. Du côté de la croisade, au contraire, les décisions émanent du seul cardinal-légit qui semble faire écran entre le Ciel et la croisade. Il fait manifestement obstacle à la volonté de Dieu que l'Anonyme nous montre, bien évidemment, favorable à la résistance méridionale. Le cardinal-légit, qui sait tout, a réponse à tout et est présenté comme détenteur du pouvoir de décision ultime¹⁰²⁷, semble confisquer à ses troupes la possibilité d'un échange direct avec Dieu. En cela, il incarne la fonction sacerdotale telle qu'elle est conçue par le dogme de l'Église catholique, alors qu'il est manifeste que le parti toulousain met complètement de côté la fonction d'intermédiaire entre Dieu et les Hommes qu'est censée tenir le prêtre afin de s'adresser directement au Créateur. Cela s'explique facilement en raison des rapports qu'entretiennent avec l'Église la résistance toulousaine et ses chefs, et particulièrement le haut clergé méridional, pour l'essentiel en conflit avec les comtes de Toulouse et leurs alliés.

Il faut noter que dans le récit de l'Anonyme, le cardinal-légit est lié à Toulouse et non à la totalité des territoires que Simon de Montfort revendique sur le comte Raimondin. En effet, alors qu'il est délégué aux côtés de Simon, y compris pendant la campagne de Provence¹⁰²⁸, le cardinal-légit est totalement absent des événements de cette campagne dans la *Chanson* : on ne relève pas une seule mention ou allusion. Alors que, dès que les troubles surviennent à Toulouse et que la comtesse fait appeler son époux¹⁰²⁹, le personnage du cardinal-légit apparaît comme conseiller de Simon de Montfort. Ou plutôt, c'est Simon qui utilise alors la force de persuasion des prélats, dont le cardinal-légit, afin de mobiliser pour la reconquête de ses terres toulousaines¹⁰³⁰. Le cardinal-légit prendra alors la parole pour la première fois¹⁰³¹.

¹⁰²⁷ Nous n'hésitons pas à utiliser ce qualificatif malgré sa force, car c'est manifestement ainsi que les choses se déroulèrent. Lorsque Honorius III enverra Bertrand en Languedoc afin d'éradiquer l'hérésie, ce pape prend le soin de préciser qu'il ratifiera toutes les sentences prononcées par son légat (bulle du 19 janvier 1217, *Historiens de la France*, t. XIX, p. 626). Bertrand jouissait donc d'un pouvoir non seulement très étendu mais aussi incontestable.

¹⁰²⁸ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, chap. LXXXIV, LXXXV, §595, 596, 601) ; Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXX, p. 143).

¹⁰²⁹ CCA, laisses 185-186.

¹⁰³⁰ CCA, laisse 186, v. 91-92.

¹⁰³¹ CCA, laisse 186, v. 100-104 et 106-109.

Nous avons dit que sa qualité de prédicateur est une caractéristique ontologique du cardinal-légat, inscrite au cœur même de son action politique. Pour cette raison, il serait dépourvu de sens de tenter de distinguer artificiellement, pour les besoins de l'exercice, son action en tant que prédicateur et son action de conseiller politique. Le plus souvent, ses conseils s'appuient sans discontinuer sur les enseignements qu'il retient dans l'exercice de son ministère. Pour preuve, il arrive que l'auteur rende compte scéniquement de ce phénomène par l'inscription d'un service religieux juste avant ou après la tenue d'un conseil¹⁰³². De sorte qu'il apparaît clairement à travers cet exemple que les sphères politiques et religieuses sont intrinsèquement liées dans ce contexte de croisade où la réflexion stratégique comme politique se trouve véritablement placée sous le patronage du religieux¹⁰³³.

Nous pensons qu'il est absolument nécessaire pour comprendre l'articulation entre argumentation politique et religieuse dans la *Chanson*, de tenir ensemble ces deux aspects du discours de l'auteur qui représentent la complexité majeure de son œuvre, ce qui lui permet de résister à des conclusions et des clivages hâtifs.

B. Admonestations

On trouve un exemple de l'autorité du cardinal-légat sur le comte Simon lors de l'admonestation du comte par le prélat, après que celui-ci se fut plaint de la perte de Toulouse en raison d'une possible trahison des clercs et de l'évêque de la ville. Nous citons l'échange *in extenso* en raison de son caractère instructif sur la hiérarchisation des rapports entre le chef militaire et le chef spirituel de la croisade :

« Senher coms », ditz l'avesque, « est baro contradict,
 Si Jhesu Crist no'n pensa, greu siran convertit. »
 « Avesque », ditz lo coms, « si m'a Dieus enantit
 Que vos e la clerchia cuit que m'aviaz trazit ;
 Que-l capdolh qu'ieu avia ab la crotz conquerit
 Glazis e aventura m'en a desenhorit ».
 « Coms », ditz lo Cardenals, « preguatz Sant Esperit
 Que la vostra rancura ni-l mal no aia auzit,
 Car sel c'a la felnia te lo cor endolcit¹⁰³⁴
 E merce e dreitura e bon cen e complit ;
 E lai on merces merma e bes torna en omblit,
 Merces e senhoria i pert lo nom e-l guit ».

¹⁰³² Voir par exemple laisse 200, v. 65-70, le jour de la Pentecôte, le 3 juin 1218.

¹⁰³³ C'est du moins ainsi que le parti toulousain perçoit direction de la croisade albigeoise. Ce phénomène est manifeste lorsqu'on observe la déférence avec laquelle sont traités le cardinal-légat et l'évêque de Toulouse, les deux prélats principaux de cette chanson. On peut aussi faire ce constat en observant l'autorité qu'ils exercent sur les plus hauts croisés, voir *CCA*, laisse 193.

¹⁰³⁴ Le texte présente une lacune évidente d'un ou deux vers à la suite de celui-ci. Voir Martin-Chabot (1931, t. III, note c, p. 79).

« Senher », so ditz lo coms, « merce d'aquest falhit ;
Tant soi iratz e felnes que no sai que mai dit »¹⁰³⁵.

Si l'attaque est adressée à l'évêque de Toulouse, c'est le cardinal-légat, son supérieur et celui de Simon pour tout ce qui regarde la croisade et donc l'administration des affaires de foi, qui reprend le comte.

Alors qu'il est maintenant évident que Simon se tient dans une position de subordination morale immédiate, cette dépendance est formulée clairement par le personnage du comte qui, contrit, justifie son comportement. Il explique au légat que perdre ses terres, c'est perdre toute autorité sur les populations, alors qu'il avait pour but « que cascus m'obezis / e ames Santa Glieiza e Jhesu Crist servis »¹⁰³⁶.

Au fond, si Simon perd son sang froid, c'est pour avoir manqué à ce qu'il considère comme son devoir moral de chrétien. Le cardinal ajoutera quelques vers plus tard, afin qu'il n'y ait plus de doute :

« Coms », ditz lo Cardenals, « a vos m'a Dieus tramis
Que-us capdel'e-us gouverne e que-m siatz aclis »¹⁰³⁷.

Il nous semble indéniable que ces deux extraits permettent de constater qu'à travers le personnage du cardinal-légat, l'auteur considère que l'Église, en tant qu'institution humaine, est la première responsable de la croisade et des dévastations de la terre toulousaine.

Simon n'est pas pour autant dédouané de ses responsabilités : son ambition de gouverner avec l'aide de l'Église, malgré toutes ses pieuses excuses, constitue une ambition politique dont il ne se départit jamais tout au long du texte. Simon, tel que le présente l'Anonyme, semble penser l'exercice de la seigneurie sur les territoires conquis, comme une sorte de tribut ou de compensation pour s'être donné sans compter à cette croisade.

Dix laisses plus tard, c'est au tour d'Amaury de Craon de subir les remontrances du cardinal-légat qui, face à son entêtement, lui prescrira une pénitence¹⁰³⁸. Amaury a eu le tort

¹⁰³⁵ CCA, laisse 193, v. 76-89 : « 'Sire comte', dit l'évêque, 'ces hommes rebelles, si Jésus-Christ ne s'en soucie, seront difficiles à convertir.' 'Evêque', répondit le comte, 'si Dieu m'a exalté, je crois que vous et les clercs, vous m'avez trahi, car la place forte qu'avec la croix j'avais conquise, l'épée et le sort contraire m'en ont dépossédé.' 'Comte', dit le Cardinal, 'priez le Saint-Esprit qu'il n'ait pas prêté l'oreille à votre récrimination ni à votre méchant propos, parce que celui qui garde son cœur ouvert à la colère... et miséricorde et justice et saine raison et... et partout où la miséricorde est en déclin et le bien en oubli, miséricorde et seigneurie perdent l'une son nom et l'autre le commandement.' 'Messire', dit le comte, 'pardonnez-moi ce manquement, je suis si dépité et si irrité que je ne sais plus ce que je dis.' ».

¹⁰³⁶ CCA, laisse 194, v. 6 b-7 : « Que chacun, m'obéirait, aimerait la Sainte Église et servirait Jésus-Christ ».

¹⁰³⁷ CCA, laisse 194, v. 24-25 : « 'Comte', dit le Cardinal, 'Dieu m'a envoyé auprès de vous pour que je vous guide et vous gouverne et que vous soyez docile envers moi' ».

de soutenir dans un premier temps que Toulouse semblait bien loin de la défaite, dans la mesure où son approvisionnement ne tarissait pas¹⁰³⁹. Pour avoir formulé ce constat, le cardinal-légit l'accuse de soutien aux rebelles de la ville et lui ordonne de jeûner au pain et à l'eau le lendemain. Le comte de Soissons, lui aussi accusé d'avoir soutenu les Toulousains, subira la même pénitence¹⁰⁴⁰. Ce comte a exposé la situation stratégique de Simon, de l'Église et des seigneurs occitans dépossédés¹⁰⁴¹ et soutenu une solution de conciliation pacifique et de retour des territoires à ceux qui les réclament par le droit lignager.

Amaury n'apprécie pas la remontrance de l'ecclésiastique qui l'accuse de ne pas aimer Dieu ni la « Santa Glieiza »¹⁰⁴², et reprend son argumentaire, ajoutant cette fois lui aussi la question du déshéritement¹⁰⁴³. Il s'en était jusque-là tenu à l'aspect militaire du problème de la reconquête de Toulouse, et encore, circonscrit au stade du siège qui concernait la discussion en cours. Amaury de Craon piqué au vif, sa défense se fait donc plus offensive que sa première sortie contre les clercs et les Français, comme si l'injustice de la remontrance lui avait permis d'ouvrir un peu plus les yeux sur leurs actions, ou lui avait donné l'occasion d'exposer le fond de sa pensée.

L'argumentation d'Amaury de Craon et du comte Raoul de Soissons conviendrait en fait parfaitement aux avocats de la cause des grands seigneurs méridionaux, dépossédés par la croisade et blanchis de l'accusation d'hérésie depuis l'épisode du concile à Latran.

L'argumentation développée par Amaury repose sur quatre axes :

- l'Écriture et la Loi ne prescrivent pas de déshériter à tort un individu de son patrimoine¹⁰⁴⁴ ;
- si Raimond qui rentre dans la catégorie des « déshérités à tort » est privé de son héritage, Loyauté et Droiture le lui rendront en d'autres temps. Sous-entendu, cette injustice crée un déséquilibre que la destinée corrigera afin que l'ordre du monde soit préservé ; en d'autres termes, Dieu ne saurait tolérer une injustice¹⁰⁴⁵ ;

¹⁰³⁸ Pour la totalité de l'échange entre Amaury de Craon et le cardinal-légit, puis l'intervention de Simon de Montfort, voir *CCA*, laisse 203, v. 1-31.

¹⁰³⁹ *CCA*, laisse 203, v. 4-10.

¹⁰⁴⁰ *CCA*, laisse 203, v. 11-17.

¹⁰⁴¹ *CCA*, laisse 202, v. 72-89.

¹⁰⁴² *CCA*, laisse 203, v. 12.

¹⁰⁴³ *CCA*, laisse 203, v. 18-27.

¹⁰⁴⁴ *CCA*, laisse 203, v. 20-21.

¹⁰⁴⁵ *CCA*, laisse 203, v. 22-23.

– la ruine de *Paratge* pour les torts d’autrui, c’est-à-dire quelques hérétiques, est un sujet de scandale¹⁰⁴⁶ ;

– s’il avait été informé de ce qui se tramait véritablement avec cette guerre en Languedoc, Amaury ne se serait jamais croisé¹⁰⁴⁷.

On peut raisonnablement estimer qu’il s’agit là de la réaffirmation par l’Anonyme des acquis argumentatifs de Latran que nous avons déjà eu l’occasion de souligner. Ces petites touches de rappels dont l’auteur émaille son texte tirent une partie de leur efficacité du fait qu’elles sont régulièrement formulées par des croisés.

Par ce type de discours, ces personnages permettent à l’auteur de réaffirmer la légitimité d’une insurrection méridionale fondée sur le droit à l’héritage lignager, garanti par leur catholicité.

Au fond, considéré de ce point de vue, il y a presque une obligation morale à refuser la domination croisée.

Enfin, l’intervention de Simon à la suite de cet échange permet de prendre la mesure de l’importance capitale du personnage du cardinal-légat. La fidélité au cardinal est fidélité à l’Église, et il ne peut y avoir fidélité à l’Église sans accord avec la personne du légat. On ne saurait donc émettre de critiques contre le légat ou sa politique dans l’affaire albigeoise :

« N’Amaldric », ditz lo coms de Montfort, « falhiretz
Can ab lo Cardenal mo senhor contendretz
No es dreitz ni razos que de re-l contrastetz ;
Vos amaretz la Glieiza can lui obeziretz »¹⁰⁴⁸.

On notera l’ironie probable de ce passage : Simon, certainement piqué au vif par l’échange précédent, semble apprécier de voir Amaury ainsi traité par le cardinal-légat, et insiste à son tour sur la subordination du seigneur de Craon à lui-même et l’Église.

Cet extrait donne une autre information que l’on pouvait aussi déduire de tout ce que nous avons pu exposer jusqu’à présent sur le personnage du cardinal et ses rapports avec Simon de Montfort : Simon qualifie le cardinal de « [son] senhor » ; étant donné les circonstances, nous pensons que la signification de cette formule dépasse la simple politesse.

¹⁰⁴⁶ CCA, laisse 203, v. 24-25.

¹⁰⁴⁷ CCA, laisse 203, v. 26-27.

¹⁰⁴⁸ CCA, laisse 203, 28-31 : « ‘Sire Amaury’, dit le comte, ‘vous serez en faute quand vous serez en conflit avec monseigneur le Cardinal ; il n’est ni juste ni raisonnable que vous lui fassiez de l’opposition en quoi que ce soit ; c’est en lui obéissant que vous ferez acte d’amour envers l’Église’ ».

Cette intervention de Simon résume pour une bonne part la thèse de l'autorité exercée par les clercs de la croisade sur les croyants et la question de la prééminence du droit canon qu'ils entendent faire appliquer. C'est contre cela que l'Anonyme s'insurge lorsqu'il souligne combien l'Église romaine s'éloigne par son comportement, c'est-à-dire celui de ses représentants, de l'Église telle qu'elle devrait être d'après les enseignements de Jésus-Christ¹⁰⁴⁹.

On trouve une autre séquence d'admonestation du comte de Montfort à la fin de la laisse 200¹⁰⁵⁰. Le cardinal-légat y enjoint au comte de ne pas se laisser aller à la crainte ou au désespoir¹⁰⁵¹. Il ressort de ce discours que Simon est un serviteur de l'Église, vis-à-vis de laquelle il doit être révérencieux, puisqu'elle a pouvoir de donner et de reprendre¹⁰⁵². Simon doit donc s'attacher à la servir. Le légat affirme en effet que, tant que Simon place sa confiance dans l'institution catholique romaine et s'attache à la promouvoir et la défendre, il en sera récompensé¹⁰⁵³.

C. Sermons

Le seul véritable sermon introduit comme tel¹⁰⁵⁴ que le cardinal-légat prononce dans l'ensemble de la *Chanson* se situe à la laisse 187, vers 40 à 52. Nous l'avons déjà évoqué : il concerne le sort réservé aux hérétiques toulousains, puisque c'est d'eux qu'il est censé s'agir dans cette affaire. Avant de revenir rapidement sur les traits caractéristiques de son discours sur l'hérésie toulousaine, il nous semble intéressant de noter avec quel soin cet « unique » sermon du cardinal-légat est signalé. On a vu que, paré de tous les attributs du pouvoir et de la

¹⁰⁴⁹ À ce propos, voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

¹⁰⁵⁰ CCA, laisse 200, v. 96-101.

¹⁰⁵¹ Simon est confronté à la résistance toulousaine et au manque de liquidités qui l'empêchent de rétribuer ses soldats qui, par représailles, refusent de continuer la lutte. Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXX, p. 143-144) complète les informations données par l'Anonyme : au début du neuvième mois de siège, plusieurs facteurs décourageaient Simon qui, selon la rumeur (*ut dicebatur*), priait que la paix de la mort lui soit accordée (*ut sibi mortis remedio daret pacem*). Outre les soucis financiers, Guilhem de Puylaurens mentionne de façon intéressante le harcèlement moral que le cardinal-légat semblait lui faire endurer, l'accusant d'incapacité et de manque de combativité (*ignarus et remissus*). Cet aspect du caractère du cardinal-légat que dépeint Guilhem de Puylaurens s'accorde bien avec le personnage du texte de l'Anonyme.

¹⁰⁵² Dans l'idée de l'Anonyme, on ne parle pas des pouvoirs divins, mais bien de ceux que le haut clergé s'arroge, sous prétexte d'être chargé de l'administration de l'Église par mandat divin. Cette thématique fait écho à la prétention de l'Église de lier et délier.

¹⁰⁵³ Ces promesses du légat portent, étant donné le contexte de croisade, tant sur des récompenses tant terrestres que célestes.

¹⁰⁵⁴ C'est-à-dire avec usage du terme « sermon ». Sur l'usage de ce terme et son rapport avec le sermon du prédicateur, voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

doctrine¹⁰⁵⁵, le cardinal « parla, sermona e a dit scientals »¹⁰⁵⁶ ; de même, à la fin de son discours, la conclusion suivante est donnée : « Cant lo sermos s'afina »¹⁰⁵⁷. La signalisation de ce sermon est donc bien encadrée et explicite.

Son contenu doctrinal est classique¹⁰⁵⁸ : les Toulousains sont accusés d'être rongés par la perfide hérésie. Le cardinal-légitime rappelle que le jugement romain lui donne le droit de traiter par le glaive et le feu les chairs gangrenées, autrement dit les « hérétiques »¹⁰⁵⁹ qui ne sauraient trouver asile dans les églises¹⁰⁶⁰. L'ironie de la fin du sermon rappelle par sa tournure et son contenu l'épithète de Simon de Montfort¹⁰⁶¹ :

E s'ieu soi sans ni dignes ni bos om ni leials
E els dedins malignes ni perjurs ni colpals,
Sobre totz lor dessenda-l glazis martirials¹⁰⁶².

Pas de doute que le public de la *Chanson* a une opinion bien arrêtée sur la sainteté et la dignité du cardinal-légitime. Et, outre l'opinion personnelle du public sur la sainteté de cet homme qui vient de démontrer sa bonne volonté à l'égard des Toulousains dont le seul crime d'hérésie est d'abriter dans leur ville leur seigneur légitime¹⁰⁶³, les événements infirmeront ses propos. Toulouse résistera aux assauts de la croisade, preuve flagrante de la désapprobation divine, selon la logique implacable de la pensée de l'auteur.

Ainsi donc, par un retournement de la construction, on passe d'une comparaison qui met en parallèle les Toulousains et le cardinal-évêque à un chiasme qui résulte de l'entrecroisement des accusations.

Il convient de s'interroger sur la rareté de la parole de prédication dans le discours d'un personnage précisément défini par son statut de prédicateur. Pour le comprendre, il faut se souvenir que le but de l'Anonyme est de dénoncer les travers du personnage du cardinal-légitime et son rôle en tant que meneur de la croisade, et non de lui offrir une tribune de laquelle

¹⁰⁵⁵ Voir *CCA*, laisse 187, v. 36-38.

¹⁰⁵⁶ Voir *CCA*, laisse 187, v. 39.

¹⁰⁵⁷ *CCA*, laisse 187, v. 53 a.

¹⁰⁵⁸ Voir la partie de ce travail consacrée à l'étude de la représentation des hérétiques et de l'hérésie dans la *Chanson*.

¹⁰⁵⁹ Martin-Chabot (1931, t. III, note 2, p. 12) rappelle que selon le troisième décret du concile de Latran de 1215, les hérétiques devaient être frappés du glaive de l'anathème. Cependant, la bulle déjà citée (voir *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XIX, p. 626) qui accompagnait la délégation du cardinal-légitime en janvier 1217 mentionnait la possibilité pour ce dernier, muni de « pleins pouvoirs », de « détruire et arracher ce qui serait à détruire et arracher ».

¹⁰⁶⁰ À ce propos, voir l'échange de la laisse 186 entre l'évêque Foulque de Toulouse et le cardinal-légitime.

¹⁰⁶¹ Voir *CCA*, laisse 208, v. 3-16.

¹⁰⁶² *CCA*, laisse 187, v. 50-52 : « S'il est vrai que je suis un homme saint, digne, bon et loyal et qu'eux, ceux de la ville, sont méchants, parjures et coupables, que sur eux tous s'abatte le glaive meurtrier ».

¹⁰⁶³ *CCA*, laisse 187, v. 42-43.

il puisse prêcher ses convictions. À ce titre, l'Anonyme ne lui laisse pas l'occasion de prêcher, d'abord afin de se prémunir contre l'éventuel succès de ses arguments et ensuite parce qu'il *doit* apparaître comme un calculateur et planificateur de la ruine de Toulouse. Bertrand ne doit pas apparaître comme un pasteur chargé de secourir les brebis égarées que seraient les résistants à la croisade et, au-delà, les hérétiques. Ce n'est pas un hasard si les premières caractéristiques du légat sont son intransigeance et son manque total de compassion pour les populations confrontées à la croisade. En tant que plus haut personnage ecclésiastique présent sur le terrain militaire albigeois, il doit incarner la collusion entre pouvoir politique et religieux qui est, pour l'Anonyme, caractéristique de l'administration à laquelle il appartient.

L'auteur parle de sa prédication et de son rôle pour l'organisation de la prédication de la croisade et, à ce titre, c'est bien un prédicateur. Mais la meilleure façon d'exercer un contrôle sur ce personnage, c'est de ne pas le laisser prêcher des arguments théologiques¹⁰⁶⁴ qui risqueraient de faire des émules. Rappelons que parmi les populations méridionales que l'Anonyme tente d'entraîner à la résistance, nombreux sont ceux qui hésitent, souvent touchés par les missions de prédication, essentiellement cisterciennes. C'est pour cette raison que son sermon n'apporte rien de bien nouveau par rapport aux autres situations où le cardinal-légat apparaît¹⁰⁶⁵.

Les discours de prédication du cardinal-légat insistent sur l'hérésie en Languedoc et la nécessité de l'éradiquer par l'action conjointe de la croisade et de la prédication, conformément à la politique de l'Église. Le cardinal-légat coordonne la prédication à travers toute la chrétienté pour dénoncer la prolifération de l'hérésie et exposer la nécessité d'une lutte armée contre l'*haeretica pravitas*. Sa charge de légat pontifical fait de lui le véritable artisan de la venue de nouvelles troupes croisées et de la récolte de fonds destinés à financer la croisade albigeoise. À partir de son apparition¹⁰⁶⁶ dans le récit, il est associé à la totalité des occurrences lexicales de la prédication¹⁰⁶⁷. Cette présence du légat est aussi bien souvent

¹⁰⁶⁴ L'argumentation de l'Anonyme en faveur de la résistance méridionale est fondée sur le problème de l'interprétation de l'enseignement divin ; une question sur laquelle, pour l'affaire albigeoise, l'auteur sous-entend l'erreur du magistère de l'Église.

¹⁰⁶⁵ Contrôler l'accès du public à la parole de l'adversaire c'est par définition limiter grandement le risque de sa diffusion. Cela rappelle les procédés de répression de l'hérésie utilisés à la même époque par les responsables ecclésiastiques.

¹⁰⁶⁶ Ce cardinal-légat apparaît la première fois laisse 186, v. 92, lorsque Simon se dirige à nouveau vers Toulouse après sa défaite provençale.

¹⁰⁶⁷ CCA, laisse 190, v. 5-7 : « Que per totas las terras anon prezicar patz / E cassar los eretges e los ensabatatz / E qu'en aital manera amenon los crozatz ». « Iraient dans toutes les provinces prêcher pour la paix et l'expulsion des hérétiques et des 'ensabatats' ; que par ce moyen ils feraient venir des croisés ».

connexe à la venue du fils du roi de France en tant que pèlerin soumis à son autorité, signe de l'étendue des pouvoirs du prélat.

Nous étudierons les occurrences de la prédication de Bertrand comme ce qui met en mouvement les individus et les moyens financiers : « Que l'aver nos trametan »¹⁰⁶⁸.

Il semble que le zèle du cardinal-légit à obtenir l'envoi de croisés et de renforts matériels et financiers se fonde sur un désir du prélat de ne pas faillir dans la mission qui lui a été confiée¹⁰⁶⁹. Bertrand prend très à cœur la conquête du Toulousain qu'il lie à l'éradication

– laisse 192, v. 45-55 : « Que·l Cardenals mo senher, qu'es lums e candeliers, / A trames per las terras e clergues e latiniers / Que preziquen los regnes e·ls comtatz e·ls empers / E per las abadias los altres mesatgiers, / Que l'aver nos trametan e aurem mainaders ; / E can vindra·l terminis, que passara geniers, / Vos veiratz tans venir crozatz e mainaders, / Per trastotas partidas, a cens e a milhiers, / Que, si era Toloza tant alta co·l colquiers, / No i remanria clausura ni murs ni traversers / Que no sia partida o brizada a cartiers ». « En effet, le Cardinal, qui est lumière et candélabre, a envoyé par tous pays des clercs et hommes savants pour prêcher dans les royaumes, les comtés, les empires, et aussi d'autres messagers dans les abbayes afin que de l'argent nous soit transmis, et alors nous pourrions avoir des combattants mercenaires; et, quand viendra le terme fixé, quand janvier s'achèvera, vous verrez arriver tant de croisés et de mercenaires, de tous côtés, par centaines et par milliers, que, Toulouse se dressât-elle aussi haute qu'un clocher, il n'y resterait ni rempart ni mur ni barrière qui ne soient rompus ou brisés en morceaux ».

– laisse 194, v. 34-35 : « Eu trametrai a Roma, aisi co es empris, / Que trametan pel setgle los prezics e·ls latis ». « Moi, j'écrirai à Rome, comme il est convenu, afin que des prêcheurs et des messagers soient envoyés à travers le monde ».

– laisse 195, v. 11-21 « Qu'ieu ei trames pel setgle los prezics e·ls sermos ; / Ez a la Pentecosta, ab lo temps amoros, / Vindra Crestianesmes e predicatios / E de las terras estranhas tant gran processios / Que de solas gazarmas e de bels capairos / E de capels de feutre e de gans ab bordos / Lor omplirem las lissas e·ls fossatz e·ls fondos / E nos prendrem la vila e recebretz la vos ». « J'ai répandu à travers le monde les prédications se feront et il arrivera des terres étrangères une procession si grande que, rien qu'avec les guisarmes, les beaux chaperons, les chapeaux de feutre, les gants et les bourdons, nous comblerons leurs lices, leurs fossés et leurs tranchées profondes. Et nous nous emparerons de la ville et vous en prendrez possession ».

– laisse 206, v. 29 : « Ez ano per las terras li sermo e·l prezic ». « Que des harangueurs et des prédicateurs parcourent les pays ».

– laisse 207, v. 117 : « Que per trastot lo segle ira·l prezicamens ». « Qu'il se fera dans le monde entier une telle prédication ».

– laisse 208, v. 47-53 « Ez el [le Pape] fassa las terras prezican somonir / E·ls prelatz de la Gleiza per las guerras formir, / Los coratges essendre e las lenguas forbir ; / Ez ano per lo setgle los prezics expandir / E tot Crestianesme aflamar e brandir, / Si que fassam los pobles levar e enardir / Que negus no remanga, que si sapia garnir ». « Qu'il fasse prêcher en tous pays l'appel aux armes et demande aux prélats ecclésiastiques de contribuer aux frais de la guerre, d'échauffer les cœurs et de fourbir les langues, de parcourir le monde et d'y multiplier les prédications afin d'enflammer et de secouer toute la Chétienté, en sorte que nous fassions se lever et s'enhardir les peuples et que personne sachant porter les armes ne reste chez soi ».

– laisse 213, v. 14-18 : « E·l cardenals de Roma e·ls prelatz dels mostiers, / Arsavesques, avesques e abatz e templiers, / E monges e canonges que de blancs que de niers, / N'a en la ost .V. melia, dictans e legendiers ; / E prezican e mandan que·l glazis an primers ». « Le cardinal de Rome et les prélats des églises, archevêques, évêques, abbés, Templiers, chanoines et moines, des blancs et des noirs, sont dans l'armée; il y en a cinq mille, qui parlent et qui lisent; ils prêchent et commandent que l'épée marche en tête ».

214, v. 124-125 : « Que·l cardenal de Roma prezicans e ligens / Que la mortz e lo glazis an tot primeiramens ». « Car le Cardinal de Rome, qui prêche et qui lit, entend que la mort et le massacre ouvrent la voie ».

Comparer cette liste des occurrences de la prédication auxquelles le cardinal-légit est associé à partir de son apparition dans le texte, à celle des occurrences de la prédication dans la *Chanson* à partir des documents placés en annexes de ce travail. Il est remarquable que l'occurrence de « sermos » que l'on trouve au vers 27 de la laisse 194, bien que mise dans la bouche de Robert de Beaumont, l'est en réponse au cardinal qui vient de s'exprimer sur le sujet.

¹⁰⁶⁸ CCA, laisse 192, v. 49 a.

¹⁰⁶⁹ Après le décès de Simon, le pape enverra plusieurs bulles en France pour appeler à la croisade. Celle en date du 5 septembre 1218, impose une redevance d'un vingtième des revenus ecclésiastiques qui devront être reversé

de l'hérésie. Si sa ténacité est certainement une des qualités qui ont conduit à sa nomination, sa propension à s'emporter est bien attestée par toutes ses tirades sur le traitement destiné aux Toulousains¹⁰⁷⁰ ainsi que par le commentaire de l'auteur sur le comportement du légat, lors de l'échec de l'armée croisée après la mort de Simon : « E·l Cardenals, ab ira, respon felnessamens »¹⁰⁷¹.

On notera que le cardinal Bertrand n'exprime pas toujours sa propre opinion par lui-même : ainsi, laisse 192, c'est Foulque qui expose la décision du légat, profitant de cette occasion pour affirmer le maintien du droit d'asile dans les églises¹⁰⁷². Cela fait suite au débat déjà mentionné qui a opposé le cardinal-légat et l'évêque sur la question du droit d'asile dans les églises et monastères toulousains, dans l'hypothèse d'une conquête armée de la ville. Le cardinal-légat réaffirme sa position lors de sa prise de parole suivante où il assure, au sujet de la venue future de croisés du Nord, que « ·ls omes e las femnas e las gentils maizos / Passaran per las flamas e devindran carbos »¹⁰⁷³.

La prédication, fondamentalement liée à la dénonciation d'une « prolifération de l'hérésie », sert véritablement dans l'esprit du cardinal-légat à convoquer des troupes pour la croisade dans toute la chrétienté : « Que negus no remanga, que si sapia garnir »¹⁰⁷⁴. Cette prédication est directement corrélée à la conquête armée¹⁰⁷⁵ et consiste clairement à proclamer la croisade comme moyen d'accès au salut. C'est cette promesse abusive que l'auteur a l'adresse d'énoncer par le biais d'un croisé qui « es contrariōs »¹⁰⁷⁶ envers Bertrand, en l'occurrence Robert de Beaumont :

Per Dieu ! nostre car paire, esta salvatiōs
No·us cal de vos a dire ni prometre perdos ;
Que, per santa Maria, maire del gloriōs !
Ans que prengam la vila per ditz e per sermos,
Entre colps e coladas e plagas e tensos
Saubra Dieus e Diables cals esperitz es bos !¹⁰⁷⁷.

pour le soutien de la croisade albigeoise. C'est le cardinal-légat qui était chargé de centraliser les fonds (voir *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (t. XIX, p. 672).

¹⁰⁷⁰ On pensera à ses menaces de les brûler et de les passer par le fil de l'épée.

¹⁰⁷¹ CCA, laisse 207, v. 115.

¹⁰⁷² CCA, laisse 192, v. 56-57 : « E·ls homes e las femnas e los efans laitiers / Iran tuit a l'espaza, si no son e·l mostiers ». « Et les hommes, les femmes et les enfants à la mamelle passeront tous au fil de l'épée, s'ils ne sont réfugiés dans les églises ». On notera l'usage récurrent du topos du nourrisson, incarnation de l'innocence des victimes (voir laisse 214, v. 129 et 130 : « efans laitens » destiné à prendre « martiri en las flamas ardens »).

¹⁰⁷³ CCA, laisse 195, v. 20-21 : « Les hommes, les femmes et les belles maisons seront livrés aux flammes et seront changés en charbon ».

¹⁰⁷⁴ CCA, laisse 208, v. 53 : « Que personne sachant porter les armes ne reste chez soi ».

¹⁰⁷⁵ Voir CCA, laisse 195, v. 11-22 et 24-29.

¹⁰⁷⁶ CCA, laisse 195, v. 23 b.

¹⁰⁷⁷ CCA, laisse 195, v. 24-29 : « Par Dieu ! Notre cher père, il ne vous convient pas de parler de ce mode de salut ni de nous promettre des indulgences ; car, par sainte Marie, mère du Dieu de gloire ! Avant qu'à force de discours et de sermons nous prenions la ville, coups, corps à corps, plaies et combats singuliers donneront occasion à Dieu et au Diable de juger quelle âme est bonne ! ».

Placés sous l'autorité du cardinal-légat pour ce qui concerne la prédication de la croisade, les prédicateurs ont pour mission de faire affluer des croisés :

Que per totas las terras anon prezicar patz
E cassar los eretges e los ensabatatz
E qu'en aital maneira amenon los crozatz¹⁰⁷⁸.

Leur rôle ne se limite cependant pas à une prédication d'exhortation à la croisade, afin de susciter les vocations. En effet, les prédicateurs¹⁰⁷⁹, s'adressent aux troupes pendant la croisade, reçoivent les confessions avant la bataille et renouvellent la promesse de l'indulgence¹⁰⁸⁰.

Il est aussi remarquable que la prédication, ou l'ordre de prêcher, se transmet au sein même de la *Chanson*, cela alors que le texte ne tend absolument pas à véhiculer le contenu idéologique des sermons et se contente d'en mettre en scène quelques rares exemples¹⁰⁸¹. Sans aller trop loin dans la perspective théologique qui risquerait de faire dire à l'Anonyme plus qu'il n'a voulu exprimer, cela semble corrélé au fait que la prédication chrétienne est foncièrement celle d'un Autre et que l'Église est celle de la multitude.

Le modèle de transmission de la prédication qui se dessine dans le texte anonyme, comme obligation de prêcher un contenu dogmatique bien défini signale que, par la diffusion de ses sermons-modèles, le cardinal-légat s'adresse à la multitude des chrétiens.

Les prédicateurs constituent les troupes armées du Verbe et le légat détient directement son autorité du souverain pontife avec lequel il est en relation. On retiendra des

¹⁰⁷⁸ CCA, laisse 190, v. 5-7 : « Iraient dans toutes les provinces prêcher pour la paix et l'expulsion des hérétiques et des 'ensabatats' ; que par ce moyen ils feraient venir des croisés ».

¹⁰⁷⁹ Le cardinal-légat est un prédicateur à part entière et non pas un simple superviseur de la prédication. Nous avons vu qu'il prononçait un sermon et la fin du texte de l'Anonyme (laisse 213) le montre à la tête des prédicateurs de croisade qui accompagnent l'armée et la harangent pendant qu'elle se dirige vers Toulouse. L'exercice de la direction de la croisade par le cardinal-légat se constate (dans la limite du raisonnable) par la reprise par les autres prédicateurs des arguments que le cardinal n'a eu de cesse de défendre tout au long du texte. Il faut cependant avoir conscience qu'il est normal que les prédicateurs de croisade prêchent que l'épée doit marcher en tête (voir laisse 213, v. 18). Son autorité de chef légat se constate aussi par sa décision d'envoyer prêcher la croisade, qui est suivie d'effet.

¹⁰⁸⁰ Sur le rituel propitiatoire avant la bataille dans le cadre de la croisade albigeoise, voir notamment Alvira Cabrer (2002, p. 244-245). Voir aussi Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 95 et 351). Alvira Cabrer renvoie notamment aux travaux de Bériou, Berlioz et Longère (éd.) (1991), et Bériou (1997).

¹⁰⁸¹ Sur la rareté des discours de prédication rapportés dans la *Chanson*, voir la partie de ce travail qui y est consacrée. En revanche les mentions de sermons ou de prédications sont assez nombreuses, car elles sont considérées comme des procédés de prise de parole qui tendent à rassembler et unifier les « combattants de l'hérésie » (y compris dans le cadre de la contre-prédication). Mais, il est manifeste que, dans le texte anonyme, très rares sont les discours qui relèvent véritablement du sermon ; ils ne sont, de toute façon, pas assimilables à ce que nous connaissons aujourd'hui du sermon comme genre littéraire bien documenté (voir Kienzle éd., 2000). L'Anonyme semble nous offrir un succédané de sermon, tout juste destiné à exemplifier ses affirmations et à donner une dynamique à son texte en tant que plage de discours direct.

passages examinés que la prédication est destinée à circuler¹⁰⁸², ce que les études de la littérature du sermon tendent à assurer¹⁰⁸³.

D. Face à Toulouse

Les dispositions du cardinal-légat vis-à-vis de Toulouse sont clairement exprimées dès sa première intervention puisqu'on l'y voit affirmer au comte Simon que

[...] grans joi vos devetz dar
C'oi es vengutz lo termes dels enemics sobrar
Car vos penretz la vila ; e sempre a l'intrar
Vos faitz los baros pendre e-l coms martiriär
E gardatz que nulhs hom no-n poscha escapar¹⁰⁸⁴.

Alors que l'évêque de Toulouse rappelle que le droit d'asile dans les églises doit protéger la vie de ceux qui se trouveraient à l'intérieur et apercevraient l'autel, le cardinal le nie : selon lui, Dieu réclame la vie des Toulousains à Simon, qui ne doit pas se préoccuper de ce droit dans les églises ni les monastères¹⁰⁸⁵. La description des dispositions d'âme du cardinal-légat établie dès son apparition dans l'œuvre est terrible. En comparaison, même l'évêque Foulque devient magnanime.

L'Anonyme tourne en dérision son personnage, il souligne avec humour que :

Pero lo cardenals gardec lo sieu esgar,
Que lo Reis, que governa e garda prim e clar
E dec sanc preciosa per guarir de pecar,
Vol defendre Tholoza¹⁰⁸⁶.

Lorsqu'on connaît les efforts du cardinal-légat pour favoriser une action du roi de France, ou de son fils, sur le théâtre albigeois, il est bien possible qu'un autre élément de l'ironie du passage, du point de vue de l'auteur, soit que le seul (mais véritable) roi à venir au secours des Méridionaux est le roi céleste, et non un homme de ce monde.

Une dernière remarque sur ce passage s'impose à propos de la notion de péché : « pecar » et ses dérivés se retrouvent à plusieurs reprises dans le discours du cardinal-légat ou

¹⁰⁸² L'usage répété de « trametre » le révèle.

¹⁰⁸³ Voir les références bibliographiques indiquées *supra*, particulièrement Kienzle (2000 a).

¹⁰⁸⁴ CCA, laisse 186, v. 100 b-104 : « Vous devez fort vous réjouir, puisque voici venu le jour de triompher de vos ennemis, car vous en prendrez la ville ; et aussitôt entré, faites pendre les barons et supplicier les comtes, en prenant garde qu'aucun ne puisse s'enfuir ».

¹⁰⁸⁵ Voir CCA, laisse 186, v. 105-109. Cette question a déjà été évoquée au cours de ce travail.

¹⁰⁸⁶ CCA, laisse 186, v. 110-113 : « Son opinion resta pour compte au cardinal, parce que le Roi qui gouverne et voit l'univers d'un regard perçant et clair, et qui donna son précieux sang pour le racheter du péché, veut défendre Toulouse ». Nous conservons au vers 110 la leçon de A qui donne « *gardec* lo sieu esgar » plutôt que d'adopter la correction introduite par Meyer et suivie par Martin-Chabot : « *perdet* lo sieu esgar » qui nous semble superflue. « Gardec lo sieu esgar » signifie bien que le cardinal en resta quitte pour ses bons vœux.

dans les réponses que l'Anonyme formule à ses accusations. Nous avons examiné l'accusation portée contre Toulouse qui serait « complida de pecatz criminals »¹⁰⁸⁷ à l'occasion du sermon rapporté dans la laisse 187 ; il est intéressant de voir ici que l'auteur anticipe en quelque sorte une nouvelle accusation puisqu'il nous avertit que c'est le Seigneur qui donna son sang pour guérir le péché qui vient au secours de Toulouse. Autrement dit, l'affirmation de la laisse suivante permet de déduire que le cardinal, quoi qu'il prétende, n'a rien compris aux plans de Dieu et que Toulouse est exempte de ce dont il l'accuse.

On rencontre aux vers 2 à 8 de la laisse 188 la mention d'une prière à « Santa Maria e Vera Trinitat »¹⁰⁸⁸ formulée par le cardinal-légit accompagné d'autres prélats afin que les Toulousains subissent le sort auquel il les a condamnés à la laisse 187, c'est-à-dire la mort comme hérétiques. On remarquera la construction antithétique : « Que *defenda* la vila segon que son *dampnat* »¹⁰⁸⁹.

Le travail de l'auteur pour décrédibiliser le cardinal-légit continue avec la question de *Dreitura*. L'auteur lui prête un discours sur la droiture et la loyauté des croisés¹⁰⁹⁰, tout à fait attendu de la part du responsable en chef de la propagande de croisade. Cependant, l'Anonyme a pris le soin cinq vers plus haut, en ouverture de la laisse, de formuler le vœu que Dieu garde la droiture, lui « que sab la veritat »¹⁰⁹¹. Ce second hémistiche du vers vient empêcher que Dieu protège réellement les croisés, puisque ce vœu de protection est conditionné par la reconnaissance de la vérité, laquelle est nécessairement pour l'Anonyme celle du bon droit des Toulousains. Ce procédé qui consiste à détruire, par une courte déclaration, tout un discours longuement échafaudé par un dignitaire ecclésiastique, rappelle l'affirmation à la fin de la laisse 186 selon laquelle Jésus protège du péché, et par conséquent Toulouse de la croisade¹⁰⁹².

S'il semble que Dieu ait, à l'origine, le choix entre les deux partis, on remarque, dans le texte de l'Anonyme, que l'enchaînement logique des éléments du discours ne mène qu'à une seule et unique issue.

Ce simple exemple contribue à nous renseigner sur un fait important de la construction du discours idéologique de la partie anonyme de la *Chanson* : l'auteur ne laisse jamais à son public la possibilité de penser que la croisade pourrait être justifiée. Il ne laisse pas l'espace

¹⁰⁸⁷ Voir CCA, laisse 187, v. 42.

¹⁰⁸⁸ Voir CCA, laisse 188, v. 4.

¹⁰⁸⁹ CCA, laisse 188, v. 5 : [Que sainte Marie et la vraie Trinité] « défendent la ville selon la condamnation portée contre eux [ses habitants] » (traduction modifiée).

¹⁰⁹⁰ CCA, laisse 188, v. 6-8.

¹⁰⁹¹ CCA, laisse 188, v. 1.

¹⁰⁹² Voir CCA, laisse 186, v. 112 b.

nécessaire pour que le doute s'insinue. Chaque affirmation qui pourrait aller dans ce sens, prêtée aux croisés par souci de réalisme et d'« historicité », a été préventivement démentie, ou l'est aussitôt.

L'étude du texte donne parfois le sentiment que l'auteur s'ingénie à écrire afin de répondre à une nécessité de rassembler des populations affiliées à Toulouse, l'heure n'étant ni à la tergiversation ni au doute.

Le cardinal demeure dans le même état d'esprit vis-à-vis de Toulouse tout au long du texte. Ce légat ne semble pas partager l'opinion de Simon qui est confronté, laisse 189, à un doute existentiel sur la volonté de Dieu dans l'affaire albigeoise lorsque ses troupes et lui-même essuient une série d'échecs¹⁰⁹³. L'Anonyme offre une réponse du cardinal¹⁰⁹⁴ dans laquelle on repère quatre arguments :

– Simon est un saint homme. Il s'agit de la première occurrence de cette thématique que l'on retrouvera par la suite, notamment au moment du décès du comte.

– Simon doit reprendre la ville rapidement. La dimension prophétique du cardinal-légat que l'on verra poindre dans d'autres passages du texte, toujours en relation avec la reconquête de Toulouse, sera prise en défaut par la suite des événements, comme l'affirme l'Anonyme dès la première assertion de ce type, laisse 186.

– On retrouve une fois encore le refus du droit d'asile dans les églises et les monastères. Il est intéressant de constater de quelle façon cette déclaration prend place dans le discours global du cardinal-légat sur la reconquête de Toulouse. Le cardinal n'a pour le moment envisagé aucune autre solution en ce qui concerne le sort à venir des Toulousains.

– Enfin, le prélat assure que ceux qui mourraient seraient élevés au rang de martyrs de l'Église, au même titre que les enfants innocents de Bethléem tués sur ordre d'Hérode. Il s'agit là de l'affirmation de l'efficacité de l'indulgence de croisade promulguée par la papauté¹⁰⁹⁵.

¹⁰⁹³ CCA, laisse 189, v. 26-31.

¹⁰⁹⁴ CCA, laisse 189, v. 32-39 : « Coms », ditz lo Cardenals, « no-us cal estre temens : / Car lo vostr'esperit es santz e paciens, / Vos cobraretz la vila e la pendretz breumens. / E no lor valha gleiza ni ospitals ni sens / Que no prengan martiri laïns cominalmens ! / E si negu dels vostres i moria firens, / Ieu e lo sante Papa li fam aital covens / Que portaran coronas engal dels Ignocens ». « Comte, dit le Cardinal, il ne faut pas vous abandonner à la crainte : parce que votre âme est sainte et patiente, vous recouvrirez la ville et vous en emparerez sous peu. Qu'à ses habitants ni église ni hôpital ni tombeau de saint ne procure de protection; qu'ils soient suppliciés là tous indistinctement! Et si quelqu'un des vôtres y mourait en combattant, moi et le saint Pape nous garantissons à ceux qui mourraient ainsi qu'ils porteraient des couronnes paareilles à celles des saints Innocens ».

¹⁰⁹⁵ On retrouve cette question de l'absolution des péchés, en cas de mort des croisés au combat, aux vers 79 et 80 de la laisse 211 : « E si negus moria, totz nos ha perdonatz / L'avesques de Tholoza e mosenhe-l Legatz ».

En tant que membre actif du conseil de la croisade, le cardinal-légit est aussi amené à superviser, aux côtés de Simon, la construction des machines de guerre destinées à détruire Toulouse¹⁰⁹⁶, signe du partage du pouvoir entre les deux hommes et de l'immixtion du cardinal-légit dans tout ce qui regarde l'avancement de la croisade, y compris ce qui pourrait sembler exclusivement réservé aux militaires. Une fois encore, il ne faut pas s'y tromper, c'est bien le cardinal qui s'immisce dans tous les aspects de la croisade. C'est donc bien lui qui exerce la plus haute autorité dans le *duumvirat* qu'il forme avec Simon, et ce même s'ils semblent artificiellement placés sur un pied d'égalité dans ce vers 31 de la laisse 196¹⁰⁹⁷ : « Lo Cardenals e-l coms fan carpenters venir ».

E. Le cardinal-légit, conseiller du chef militaire de la croisade et responsable de la venue du fils du roi de France

C'est en quelque sorte le désarroi de Simon devant une situation qu'il ne sait plus gérer qui va encourager le cardinal-légit à faire appel au roi de France et à son fils. L'idée d'une intervention du roi de France date des préludes à la croisade en Languedoc mais, dans le récit de l'Anonyme, ce sont bien les échecs de l'armée croisée, donc de Simon, qui vont pousser le légat à chercher un soutien au plus haut de la pyramide du pouvoir¹⁰⁹⁸. Si le fils du roi est déjà venu une première fois en Languedoc pour prendre possession de Toulouse, le cardinal compte manifestement sur une nouvelle intervention du prince : « i vindra

« Et si quelqu'un de nous mourait, nous avons tous reçu l'absolution de l'évêque de Toulouse et de monseigneur le Légit ».

¹⁰⁹⁶ CCA, laisse 196, v. 31-33.

¹⁰⁹⁷ Nous hésitons à penser que la primauté du cardinal sur le comte dans le vers soit réellement significative.

¹⁰⁹⁸ Voir CCA, laisse 194, v. 26-30 : « Pos ilh no podon estre confondutz ni comquis, / Si m'en voletz creire, autre cosselhs n'er pris : / Al senhor rei de Fransa que-l ne prenga mercis / E que ara nos atenda so que nos a promis ». « Puisque ces gens-là ne peuvent être confondus ni conquis, si vous voulez m'en croire, nous prendrons un autre parti, celui d'envoyer l'évêque tout droit à Paris, au seigneur roi de France, afin qu'il prenne pitié de nous et nous tienne à présent ce qu'il nous a promis ». Cette mention semble faire appel à une sollicitation précédente du roi par le cardinal-légit. Cependant, il s'agit bien de la première mention d'un appel au roi par ce légat dans la *Chanson* (on se souvient que son prédécesseur Pierre de Bénévent était parvenu à faire entrer Louis à Toulouse au printemps 1215, après la défaite de Muret et l'exil des Raimondins). L'accord du roi, dont il est question ici, semble concerner la prédication de croisade, mentionnée laisse 192. Celle-ci avait conduit le pape à écrire aux archevêques de Sens, Lyon, Bordeaux, Reims, Vienne, Rouen, Tours, Auch et Bourges en France et Embrun et Aix-en-Provence en Terre d'Empire, et par leur intermédiaire aux évêques, abbés et subordonnés, afin qu'ils fassent parvenir à Simon des hommes et de l'argent obtenus au moyen d'« exhortations expressées ». Honorius III avait à cette occasion sollicité personnellement le roi de France pour qu'il fasse rapidement secourir Simon. Voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 3, p. 67. Voir aussi *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (t. XIX, p. 644 à 646) qui publie les bulles des 30 décembre 1217 et 3 janvier 1218. Il semble que le roi ait répondu favorablement. Martin-Chabot (1931, t. III, note 2, p. 82) mentionne qu'il est possible que le cardinal-légit ait lui aussi sollicité le roi.

Lozoïs »¹⁰⁹⁹. Le cardinal a conscience de la frilosité du roi de France qui ne se décidera à envoyer son fils et une armée en renfort à la croisade qu'après le décès de Simon¹¹⁰⁰. Lorsque l'auteur emploie « rei »¹¹⁰¹ pour désigner Louis, cela entretient une confusion sur l'attitude du roi de France qui ne peut apparaître comme un personnage neutre dans la mesure où il finira par accepter que ses troupes déferlent sur le Languedoc.

Cet appel du cardinal au roi de France a des allures de dernier recours :

Mas pero, si tant era que'l reis no'l conqueris,
No'n sai mais cosselh pendre mas qu'en sia la fis¹¹⁰².

Il semble bien que les dirigeants des affaires de l'Église en Languedoc comptaient à la fois sur la force armée dont disposait le roi de France¹¹⁰³ et sur l'effet d'intimidation, pensant que Toulouse n'attaquerait pas son souverain, ni à défaut, son fils. Si le raisonnement fonctionne quand Louis est devenu roi¹¹⁰⁴, il est voué à l'échec lorsqu'il n'est encore qu'un principion dont le comportement va être traité avec mépris par le jeune comte, qui s'en affranchira. Partant du principe que le souverain viole son droit¹¹⁰⁵, il s'en considère délié. L'auteur évite de rappeler le transfert de suzeraineté sur Toulouse qui avait eu lieu du vivant de Pere II, dont il n'était pas viable stratégiquement de se réclamer étant donné la position de son fils Jacques.

La stratégie utilisée par le cardinal-légit portera ses fruits puisque le fils du roi rejoindra le Languedoc en juin 1219¹¹⁰⁶. Cette arrivée dans les rangs de la croisade est le fruit d'une campagne de prédication dont tous les efforts tendaient vers ce but.

Ainsi, dans la laisse 206¹¹⁰⁷, le cardinal-légit reprend l'argumentation qu'il avait développée la première fois à la laisse 194, à savoir qu'il est nécessaire de faire appel au roi, « amic » de la croisade, afin qu'il dépêche son fils Louis¹¹⁰⁸. Par la suite, à la laisse

¹⁰⁹⁹ CCA, laisse 194, v. 37 b.

¹¹⁰⁰ Voir les bulles papales du 13 août 1218, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (t. XIX, p. 666-667). Louis et son contingent croisé ne se mettront en marche que le 16 mai 1219.

¹¹⁰¹ C'est le cas au vers 39 de la laisse 194. On trouvera d'autres exemples dans la partie de ce travail consacrée au personnage du roi « mutz ».

¹¹⁰² CCA, laisse 194, v. 39-40 : « Mais pourtant, s'il arrivait que le roi ne la conquît pas, je ne vois plus quelle décision serait à prendre sinon de mettre fin à l'entreprise ».

¹¹⁰³ L'Anonyme estime, avec l'exagération qui est de mise, que la *preicha dels homicidiers* compte environ treize cent mille personnes, auxquelles il faut ajouter ceux des croisés déjà présents en pays méridional. Voir CCA, laisse 213, v. 9-10.

¹¹⁰⁴ À ce sujet, se référer au comportement des seigneurs du Sud lorsque Louis entreprend la croisade royale en 1226, la plupart accourt pour rendre hommage au souverain. Voir Macé (2000, p. 273).

¹¹⁰⁵ Voir CCA, laisse 213, v. 57-73.

¹¹⁰⁶ Voir laisse 212, v. 25.

¹¹⁰⁷ CCA, laisse 206, v. 30-32.

¹¹⁰⁸ Cette fois appelé « Lozoïc » pour les besoins de la rime avec « amic », laisse 206 v. 30-31.

207¹¹⁰⁹, alors que le siège de Toulouse se sépare après la mort du comte Simon, le cardinal va tenter d'obtenir la venue de Louis pour la Pentecôte. C'était là la mission confiée par le cardinal et le comte Amaury aux évêques de Toulouse, Tarbes et Comminges qui partirent pour la France accompagnés de la comtesse Alice de Montmorency, veuve de Simon de Montfort¹¹¹⁰.

Honorius III de son côté sollicitait à nouveau le roi de France ainsi que les prélats du royaume auxquels il envoya de nouvelles bulles¹¹¹¹ les 11, 12 et 13 août et le 5 septembre 1218¹¹¹². Pierre des Vaux-de-Cernay mentionne dans sa chronique¹¹¹³ que le pape avait offert des indulgences spéciales pour tenter de motiver la Chrétienté face à ce conflit qui s'enlisait. Eugène Martin-Chabot signale¹¹¹⁴ que la reine de France, Ingeburge, « tint à léguer une somme de 40 livres *ad succursum terre Albigesii* »¹¹¹⁵ lors de la rédaction de son testament, en septembre 1218.

Le but de l'appel à Louis est répété : « Destruirem la vila e aicels de laens / Iran tug a la espasa »¹¹¹⁶. Le second hémistiche du vers 123 : « tals es lo jutjamens ! » rappelle que la parole du cardinal-légat se fait dépositaire d'un jugement sans qu'il soit possible de savoir véritablement s'il émane de Dieu, de la curie romaine ou du cardinal lui-même dans l'exercice de sa légation. Il s'agit d'une conjugaison des trois, la confusion étant sciemment orchestrée par l'Anonyme.

On notera une lacune dans le texte de cette laisse 207, entre les vers 120 et 121, qui entretient le doute quant à l'interprétation du vers 121 : « E l'aiga de Garona lor semblara pimens »¹¹¹⁷, il est probable qu'il se rapporte aux délices et richesse que les croisés trouveront à Toulouse. On peut aussi l'entendre comme la promesse symbolique faite aux Toulousains par le cardinal-légat qu'à côté du fer croisé une noyade dans la Garonne semblera douce¹¹¹⁸.

¹¹⁰⁹ CCA, laisse 207, v. 116 b-123.

¹¹¹⁰ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 617).

¹¹¹¹ Voir *Recueil des Historiens des Gaules et de la France* (t. XIX, p. 666) et Pressutti (1895, n° 1582).

¹¹¹² La bulle du 11 août était adressée aux prélats, celle du 12 au roi, celle du 13 à son fils Louis et enfin celle du 15 septembre au roi et à son fils.

¹¹¹³ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 617).

¹¹¹⁴ Voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 5, p. 225).

¹¹¹⁵ Voir Delisle (1856, p. 520).

¹¹¹⁶ CCA, laisse 207, v. 122-123 a : « Nous détruirons la ville et ceux qui sont dedans, ils seront tous passés au fil de l'épée ».

¹¹¹⁷ Le « pimens » en question s'apparente à une douce liqueur composée de miel et d'épices.

¹¹¹⁸ On note dans la *Chanson* plusieurs cas de noyades, notamment dans le Rhône, et dans la Garonne.

Après le départ de la plus grande partie des troupes croisées¹¹¹⁹ et en prévision du voyage du fils du roi¹¹²⁰, le cardinal-légat ordonne au comte Amaury de Montfort de mettre ses villes et châteaux en état de défense¹¹²¹. L'évêque de Toulouse est dépêché à Paris pour s'assurer de la venue du jeune Louis en mai de l'année suivante¹¹²². Le but de ces manœuvres est de réduire Toulouse car « nos a mort lo comte »¹¹²³.

Le cardinal-légat est compris parmi les prélats réunis sous la tente princière afin de discuter avec le fils du roi des conditions de la reddition de Marmande¹¹²⁴ ; il cède cependant de façon intéressante la parole à l'évêque de Saintes qui avait guidé les nouveaux croisés jusqu'à Marmande. C'est donc celui-ci qui entreprendra de convaincre le prince qu'il est là avant tout comme un soldat du Christ, un pèlerin.

Quant au rôle du cardinal-légat comme guide des troupes croisées menées par le fils du roi, il ne sera pas réexaminé ici ; nous rappelons juste ces quelques vers :

Que-l filhs del rei de Fransa ve orgulhozamens, [...]
Que-l cardenal de Roma prezicans e ligens
Que la mortz e lo glazis an [...] dins Tholoza ni-ls apertenemens¹¹²⁵.

Le rôle du cardinal dans la venue du fils du roi de France est à comparer avec sa fonction lors de la réunion des conseils croisés¹¹²⁶. Il est maintenant établi que Simon le considère comme son seigneur¹¹²⁷ et le cardinal siège donc de droit à ses côtés. C'est à l'occasion de ces conseils qu'émergera la proposition de faire appel au monarque français.

Parmi les interventions du cardinal auprès de Simon, il est intéressant de noter ses efforts constants pour reconforter le comte et l'encourager. Le cardinal-légat n'admoneste pas

¹¹¹⁹ Voir laisse 207. Le départ des troupes croisées, qui renoncent face à la résistance toulousaine, est motivé par une quarantaine achevée pour certains, et le manque de moyens financiers pour d'autres, qui entraînent une pénurie d'armement et de combattants.

¹¹²⁰ Ce voyage de Louis apparaît explicitement, dans le texte anonyme, comme une conséquence de la prédication de croisade.

¹¹²¹ CCA, laisse 208, v. 29-31.

¹¹²² CCA, laisse 208, v. 32-35.

¹¹²³ CCA, laisse 208, v. 38 a.

¹¹²⁴ CCA, laisse 212, v. 44-46.

¹¹²⁵ CCA, laisse 214, v. 120 ; 124-125 / 126 : « Car le fils du roi de France vient orgueilleusement [...] Car le Cardinal de Rome qui prêche et qui lit, entend que la mort et le massacre [...] dans Toulouse et ses appartenances ». Pour l'analyse de ces vers, voir la partie de ce travail consacrée au personnage du cardinal-légat.

¹¹²⁶ En tant que conseiller religieux de la croisade, le cardinal-légat est secondé par l'évêque Foulque de Toulouse. On notera que les conseils se tiennent « celadamens » (voir par exemple CCA, laisse 199, v. 54 et laisse 207, v. 90). Sur les conseils croisés dans la CCA, voir Gouiran (2005).

¹¹²⁷ Par ailleurs, c'est le cardinal-légat qui assure la direction spirituelle de la croisade et qui dirigera le cortège des clercs qui recevront la dépouille de Simon de Montfort (voir CCA, laisse 205, v. 142-144).

seulement, c'est fondamentalement un homme d'exhortation. On reconnaît dans ce balancement entre ces deux types d'adresse à son public une attitude typique du prédicateur.

Ainsi, laisse 199, alors qu'il prend part au conseil croisé¹¹²⁸, le cardinal-légat s'adressera au comte de Montfort qui vient de déplorer la perte de ses moyens financiers qui l'empêche de payer leur dû aux soldats qui menacent de quitter la croisade. Alors que la lutte entre Toulouse et Simon est un combat à mort, le cardinal-légat lui répond :

« Coms », ditz lo Cardenals, « aquel Dieus, qu'ieu azor,
Conoih ben la drechura, cal son li pecador »¹¹²⁹.

Les consolations proposées par le cardinal sont censées reconforter et relancer le comte sur les deux plans : spirituel, avec l'assurance d'un soutien divin ; militaire, avec la promesse d'un soutien financier et logistique, assorti de l'envoi de troupes puissamment armées.

Après le décès de Simon, le cardinal-légat, en tant que chef spirituel de la croisade et dépositaire des terres conquises par le défunt, va plaider en faveur de la nomination immédiate d'Amaury de Montfort¹¹³⁰. Cette nomination posera des problèmes à la résistance méridionale, car elle crée une nouvelle lignée dynastique qui réclamera les territoires conquis comme son héritage lignager, ce que signalent les mots : « E donem li la terra que'l paire comqueric »¹¹³¹, et l'attribution de la terre au fils de Simon.

Le personnage du cardinal Bertrand est donc un légat belliqueux¹¹³² qui n'envisage le règlement du conflit albigeois que par une victoire militaire des croisés auxquels devra nécessairement se joindre le fils du roi¹¹³³. Aucune négociation de paix n'est envisagée. À aucun moment le prélat ne songe à calmer l'escalade de la violence et engager des

¹¹²⁸ Voir *CCA*, laisse 199, v. 52-54.

¹¹²⁹ *CCA*, laisse 199, v. 63-64.

¹¹³⁰ *CCA*, laisse 206, v. 16-28.

¹¹³¹ *CCA*, laisse 206, v. 27.

¹¹³² Son comportement dénote d'ailleurs parfois avec son statut de prélat : ainsi lorsqu'il affirme à la laisse 206, v. 28 : « E aissi moram essem, car lo coms i moric ». Ce type de discours semble bien plus tenir du chef de guerre, et être bien éloigné de la dimension spirituelle que l'on s'attendrait à trouver de la part d'un prélat de ce rang. Nous sommes persuadée que l'ornement rhétorique n'est pas la première des motivations de l'auteur : il cherche à faire ainsi ressortir les traits principaux de son personnage pour accentuer la dimension existentielle et eschatologique de l'instant narratif.

¹¹³³ Faire appel au fils du roi n'est pas, pour le cardinal-légat, une démarche novatrice. En procédant ainsi, le légat Bertrand, se place dans la ligne de son prédécesseur, le cardinal-légat Pierre de Bénévent, qui fit entrer Louis à Toulouse après la débâcle méridionale à Muret en septembre 1213.

pour parler¹¹³⁴. Son rôle consiste à prêcher et faire prêcher la croisade. Il encourage un durcissement du rapport de force au détriment de la vérité, comme lorsqu'il exagère volontairement la noirceur de la situation toulousaine dans les missives envoyées au pape¹¹³⁵.

§ V – Le problème de l'absence de Guy Des Vaux-de-Cernay

Nous parlons de « problème » en ce qui concerne l'absence dans la *Chanson* de Guy Des Vaux-de-Cernay parce qu'il nous semble que le traitement de ce personnage pose véritablement question. En effet, Guy Des Vaux-de-Cernay n'apparaît pas du tout dans la *Chanson*.

Pourtant, c'est un personnage ecclésiastique important pour les événements relatifs à la croisade albigeoise¹¹³⁶. Il avait été désigné chef de la prédication¹¹³⁷ après le décès de l'évêque d'Osma et de Raoul de Fontfroide. L'abbé de Cîteaux et Pierre de Castelnau étaient alors à Marseille afin de statuer sur le détournement d'héritage perpétré par le « moine, sous-diacre et abbé » Roncelin, frère de Barral des Baux, vicomte de Marseille, dont il s'était approprié l'héritage au détriment de son neveu Hugues¹¹³⁸.

Le paragraphe 324 de la chronique de Pierre des Vaux-de-Cernay nous informe, lors du récit du siège de Penne-en-Agenais, que Guy avait été désigné vice-légat par Arnaud Amaury de Cîteaux¹¹³⁹ et qu'il consacrait l'essentiel de son temps à la prédication¹¹⁴⁰. Ces détails participent notamment à la mise en relation de l'action de prêcher avec le statut de

¹¹³⁴ Ce goût du légat pour encourager la violence et le recours aux armes dans le règlement du conflit lui est reprochée par le comte de Soissons. À la laisse 208, celui-ci explique vouloir rentrer chez lui avec toute sa compagnie et met ses menaces à exécution. Mais auparavant, il exprime ce qui, selon lui, permettrait au nouveau comte de Montfort et à l'Église de se sortir de ce mauvais pas, tout en respectant le Droit : l'Église devrait se conformer à la miséricorde, qui est chère à Dieu, ou elle risque de voir le sort de sa croisade délaissé par Dieu courroucé (v. 78-87). C'est le cardinal qui répondra au comte de Soissons, aucun doute n'est dès lors possible sur la possession réelle du pouvoir décisionnel. Dans ce passage, l'Église est considérée par le comte de Soissons comme la première belligérante, dont l'armée croisée ne représente que le bras armé. Le comte tente de se placer sur le plan de l'Église, et de la charge de guide spirituel qu'elle a vocation à assumer envers les âmes. La réponse du légat fait fi de considérations de ce genre et appelle à venger Simon de Montfort. Il apparaît dès lors que le gouvernement de l'Église préfère la loi du Talion à celle du Christ. Sur le traitement par l'Anonyme du souci des âmes qu'a l'Église, voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

¹¹³⁵ Voir CCA, laisse 208.

¹¹³⁶ Voir Monique Zerner-Chardavoine (1986). Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 161-165), ainsi que l'entrée correspondante dans l'index de l'ouvrage.

¹¹³⁷ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 51).

¹¹³⁸ Pour les références bibliographiques afférentes, voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, p. 21, note 2).

¹¹³⁹ L'abbé était alors en Espagne lors de cet été 1212 dans le contexte de la bataille de Las Navas de Tolosa. Voir HGL, t. VI, p. 383-384 ; voir aussi les travaux d'Alvira Cabrer sur cet abbé.

¹¹⁴⁰ Les autres tâches de Guy consistaient à surveiller l'avancement du siège.

légat, que nous avons déjà reconnu dans le texte de l'Anonyme, et plus largement, dans la totalité de la *Chanson*.

Il semble qu'il y avait un second vice-légat en exercice aux côtés de Guy lors du siège de Moissac¹¹⁴¹, il s'agit de l'archidiacre de Paris, Guillaume, que l'on remarque plusieurs fois comme prédicateur dans l'*Historia*. Guy est toujours légat lors du siège de Casseneuil en juin 1214¹¹⁴².

Il est tout à fait remarquable que la *Chanson* ne mentionne jamais ces deux prédicateurs phares de la croisade. En effet, ils exercent tous deux dans une période chronologique couverte par le texte. Il est vrai que le troisième siège de Casseneuil, en 1214, n'est pas raconté par la *Chanson*, ce qui pourrait expliquer en partie l'absence de Guy chez l'Anonyme, cependant cet argument ne serait valable que pour cet épisode¹¹⁴³. Il ne résout donc pas le problème, ce n'est pas l'absence du récit des événements historiques dans le texte de l'anonyme qui conditionne l'absence de Guy.

Guilhem de Tudela lui, relate bien les sièges de Penne et de Moissac dans son texte. On ne peut donc cette fois supposer une absence de ces personnages, mais surtout de l'abbé Guy, qui serait justifiée par un silence du récit sur ces événements.

Nous pensons par ailleurs qu'il faut exclure l'idée que Guilhem de Tudela ou l'Anonyme aient ignoré l'existence et l'importance de l'abbé Guy, car il est évident que la carrière et l'action de l'abbé des Vaux-de-Cernay¹¹⁴⁴, qui deviendra rapidement évêque de Carcassonne¹¹⁴⁵, en faisaient un personnage connu.

Si, bien sûr, on ne saurait s'attendre à une forte présence du personnage de Guy dans la *Chanson*, comme c'est le cas dans le récit de son neveu Pierre¹¹⁴⁶ pour des raisons évidentes, il n'en reste pas moins que ce silence nous semble fortement suspect et délibéré. Et cependant, nous n'avons pas d'autre explication à fournir qu'une hypothèse qui, si elle nous semble la meilleure, demeure assez fragile car peu explicitée par le texte.

Schématiquement, les deux parties de la *Chanson* sont construites autour de quelques personnages principaux autour desquels évolue une « masse » de conseillers mentionnés pour

¹¹⁴¹ C'est ainsi que les identifie Simon de Montfort dans des missives destinées à l'abbé de Moissac. Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, t. II, p. 41, note 2).

¹¹⁴² Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (*ibid.*, § 520).

¹¹⁴³ On sait par un acte de Simon donné le 19 juillet 1216 (voir L. Ménard, 1744, t. I, Preuves, XLII, p. 54) que l'évêque de Carcassonne était l'un des trois évêques qui discutèrent avec Simon de Montfort à Beaucaire (voir CCA, laisse 162, v. 5-6).

¹¹⁴⁴ Monique Zerner-Chardavoine (1986).

¹¹⁴⁵ Il fut consacré comme évêque de Carcassonne à Narbonne en mai 1212, en remplacement de Bernard-Raimond de Roquefort. Le pape Innocent III avait chargé le légat Raimond, évêque d'Uzès, de trouver un remplaçant pour le siège épiscopal carcassonnais (bulle du 15 avril 1211, PL 216, 409-410).

¹¹⁴⁶ Pierre était aussi moine de l'abbaye dirigée par son oncle.

leur renom et leur fidélité au prince, des hommes aux traits de caractères différemment développés selon leur rôle et les intérêts de l'auteur. Cela vaut essentiellement pour les laïcs, car les ecclésiastiques sont dans une situation légèrement différente. Dans le texte de Guilhem de Tudela, l'observation de la répartition et l'utilisation des personnages ecclésiastiques ainsi que l'importance qui leur est accordée dans le récit¹¹⁴⁷ signalent que peu de personnages, pour la plupart secondaires¹¹⁴⁸, évoluent autour de la figure centrale du légat Arnaud Amaury, abbé de Cîteaux. L'évêque de Toulouse lui-même demeure assez discret et son rôle est essentiellement limité à la prédication.

Cette réflexion vaut pour l'ensemble des personnages ecclésiastiques du texte de Guilhem : ils sont essentiellement originaires du Sud et se préoccupent de prédication et d'exhortation contre l'hérésie et pour la croisade.

L'Anonyme, dont nous avons déjà étudié plus en détails la dynamique des personnages, focalise son récit sur Toulouse, y compris en ce qui concerne l'action de ses ecclésiastiques. Que ceux-ci exercent leur charge à Toulouse ou non, ils sont concernés par l'avenir de la ville et la lutte contre ses résistants. La totalité des personnages ecclésiastiques ont un lien avec la capitale raimondine¹¹⁴⁹, avec une focalisation accrue sur l'évêque Foulque et le cardinal-légat Bertrand des Saints-Jean-et-Paul.

Bien qu'il soit prédicateur de croisade, cette fois, l'absence de Guy Des Vaux-de-Cernay pourrait s'expliquer par plusieurs raisons concomitantes, sans que l'on puisse véritablement dire s'il y en a une qui l'emporte¹¹⁵⁰ : l'Anonyme retient peut-être de l'abbé Guy sa charge épiscopale, ce qui peut avoir pour conséquences un traitement comparable à celui d'Arnaud Amaury de Cîteaux, dont on a vu qu'une partie de l'absence était justifiée par son installation sur le trône archiépiscopal de Narbonne. L'ancien chef légat n'était plus directement concerné par la croisade ; il peut en être de même pour Guy à Carcassonne.

Il est aussi possible que le rôle de Guy Des Vaux-de-Cernay dans la prédication de la croisade, une fois qu'il est évêque de Carcassonne, soit considéré comme mineur et sans incidence directe sur la cause de la résistance méridionale, et donc sans réelle importance pour

¹¹⁴⁷ L'analyse du texte de Guilhem de Tudela ne concerne pas ce travail, et nous n'exposerons donc pas ici les détails de son fonctionnement en ce qui concerne les personnages ecclésiastiques.

¹¹⁴⁸ Nous ne revenons pas sur l'importance de Pierre de Castelnaud et son assassinat pour l'ancrage du récit dans le champ de la croisade.

¹¹⁴⁹ Toulouse, prise au sens large de symbole de la résistance, est synonyme des possessions raimondines, y compris en Provence. Cette acception permet d'identifier la résistance provençale comme liée à Toulouse et les ecclésiastiques mentionnés comme ayant fait du tort aux possessions de Raimond VI.

¹¹⁵⁰ Ce qui n'est absolument pas obligatoire, voir Sen (2009).

le récit. Il en résulterait que l'abbé Guy serait absent du récit en raison de son manque d'importance pour les événements qui touchent au cœur de la chanson anonyme.

En définitive, il nous semble que le sort de Guy dans le texte anonyme est influencé par le traitement réservé à Arnaud Amaury, mais est surtout lié à la situation de Carcassonne dans la *Chanson*. En effet, puisque la charge principale de Guy dans les environs de Toulouse est essentiellement d'être évêque de Carcassonne, nous observons la connexion entre son traitement littéraire et celui de la ville.

C'est là que les choses deviennent intéressantes selon nous, en raison de ce qu'elles signifient de la construction idéologique du texte et des choix narratifs de l'auteur.

Carcassonne n'est désignée que deux fois¹¹⁵¹ dans la totalité du texte de l'Anonyme ; et encore il faut absolument avoir conscience que cette double apparition est illusoire car elle répond à la contrainte de la laisse *capfinida*. En effet, le vers 132 de la laisse 207 correspond à l'hexamètre qui clôt la laisse. Il n'est pas anodin pour l'auteur de choisir de faire apparaître Carcassonne dans ces circonstances de la versification, car cela lui permet de mettre l'accent sur l'importance de la ville à un moment précis. Ce procédé se situe à l'ouverture d'une laisse décisive qui contient les funérailles du comte, sa condamnation par l'auteur, puis l'attribution à Amaury de Montfort de la place de son défunt père à la tête de la croisade¹¹⁵². Détail, encore plus significatif et qui est directement lié à l'absence de Guy dans la *Chanson*, Carcassonne est mentionné comme lieu de sépulture de Simon de Montfort¹¹⁵³. De fait, la ville est considérée par l'auteur comme entièrement acquise au comte de Montfort sans véritable espoir d'une résistance à court terme. Carcassonne est donc le contre-exemple de ce à quoi l'auteur aspire pour les territoires méridionaux en proie à la croisade. La principale raison en est l'absence d'un héritier Trencavel capable de mener le combat pour sa ville face à Simon, dans l'espace chronologique concerné par le récit. Nous pensons que cette quasi-absence de Carcassonne est due à ce fait, plutôt qu'à un éventuel souvenir de l'inimitié entre l'ancien vicomte Raimond Roger Trencavel et le comte Raimond VI. Il n'y a tout simplement pas de

¹¹⁵¹ CCA, laisses 207, v. 132 et 208, v. 1.

¹¹⁵² Quelle que soit l'importance de cette mention de Carcassonne dans ces circonstances, cela ne doit pas occulter le fait que ces deux occurrences correspondent à un seul et unique événement.

¹¹⁵³ Le cadavre de Simon avait été préparé « *curatum more gallico* » selon le témoignage de Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, début § XXIX, p. 104), voir les détails de ce procédé de préparation de la dépouille mortuaire, voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 5, p. 226-227).

résistance possible pour Carcassonne à ce moment là, en raison de l'extrême jeunesse de son vicomte Trencavel¹¹⁵⁴.

Carcassonne est pour l'auteur le symbole de la réussite de Simon et de la croisade dans la campagne languedocienne : aucun seigneur charismatique et légitime n'est habilité à lutter pour sa libération.

Par sa dépendance à Carcassonne comme cité de Simon de Montfort, le personnage de Guy est de fait lié à la représentation du seigneur légitime aux yeux de l'auteur, le jeune Trencavel. On remarque que le jeune vicomte¹¹⁵⁵ est évoqué deux fois dans le récit : la première, au concile de Latran, lorsque Raimond de Roquefeuil réclame pour lui l'héritage de son père¹¹⁵⁶ ; la seconde, lors d'une discussion entre les croisés. Le comte de Soissons y explique à Simon qu'on pourrait arriver à une solution intermédiaire de pacification s'il parvenait à un accord¹¹⁵⁷ avec les grands seigneurs méridionaux, avec lesquels il pourrait entretenir des rapports apaisés si le pape et l'Église voulaient y consentir¹¹⁵⁸, et le comte conserverait alors : « la terra que del vescomte es »¹¹⁵⁹. C'est une solution intermédiaire car elle ne serait, selon les propres dires du comte de Soissons, que de courte durée dans la mesure où :

Pero us frugs i brolha, que ditz ben que sieu'es
E voldra la cobrar, qui que plassa o pes¹¹⁶⁰.

Le jeune vicomte a une dizaine d'année et n'est pas en mesure de reprendre Carcassonne. Dans l'espace chronologique de la *Chanson*, c'est un personnage de la résistance en devenir. L'auteur signale son existence, mais sa présence dans le texte donnerait

¹¹⁵⁴ L'Anonyme prend ici note d'une réalité historique, et signale la légitime révolte du jeune vicomte qui ne saurait tarder, voir *infra*.

¹¹⁵⁵ Le jeune Trencavel était né en 1207 et fut dépossédé de ses héritages maternels et paternels par la croisade au bénéfice de Simon en 1211.

¹¹⁵⁶ CCA, laisse 146, v. 31-46. Sur cet épisode, et l'affirmation de l'orthodoxie du vicomte, voir la partie de ce travail relative à l'épisode de Latran.

¹¹⁵⁷ Raoul de Nesle, comte de Soissons, est un personnage dont le traitement dans la chanson anonyme est intéressant. Ayant rallié la croisade, il n'a de cesse de critiquer la conduite de celle-ci et le comportement de Simon de Montfort et du clergé. Il sera réprimandé par le cardinal-légat Bertrand pour avoir exprimé une opinion favorable aux Toulousains.

¹¹⁵⁸ Sur cette mention d'un consentement de l'Église, voir la partie de notre travail sur la figure du pape. L'Église, qui prêche et exhorte à la croisade, est concernée, de même que le pape, parce qu'il a le pouvoir d'ordonner la fin de la guerre.

¹¹⁵⁹ CCA, laisse 202, v. 87 b. On remarque d'ailleurs l'emploi par l'Anonyme d'un présent qui ne semble pas uniquement dû aux nécessités de la rime, d'autant plus qu'il utilise à la rime du vers suivant la même forme verbale, qui concerne cette fois le patrimoine du jeune vicomte Trencavel. Ainsi il n'y a pas de rupture chronologique dans la transmission et la possession du patrimoine du père au fils, selon le droit du lignage Trencavel. Cela constitue un argument psychologique important de l'affirmation de Simon comme seigneur « apostitz » sur l'ensemble des territoires méridionaux.

¹¹⁶⁰ CCA, laisse 202, v. 88-89 : « Cependant un fruit y croît, qui dit bien qu'elle est sienne ; il voudra la recouvrer, que cela plaise ou déplaise à qui que ce soit ».

certainement le sentiment d'une fragilité du camp méridional que l'Anonyme ne souhaite pas. Cela doit être associé au fait que le jeune Trencavel ne serait pas d'une grande utilité dans la mesure où il n'est pas, à ce moment là, d'un point de vue historique, un combattant de la libération. Il n'incarne pas encore *Joven* et est donc *infans* dans le texte.

Avec ces remarques relatives à Carcassonne et à son seigneur légitime, on comprend que le destin littéraire de l'abbé des Vaux-de-Cernay dans la *Chanson*, est intrinsèquement lié à la ville dont il est devenu l'évêque. Traiter de Carcassonne et son évêque, ce serait pour notre auteur donner une place importante à la plus sûre assise du pouvoir de Simon de Montfort en Languedoc.

Les informations fournies par Monique Zerner dans son article sur l'abbé Guy Des Vaux-de-Cernay¹¹⁶¹ nous semblent concorder avec les informations recueillies par l'analyse du texte de l'Anonyme. Il semble que l'abbé, devenu évêque de Carcassonne¹¹⁶² certainement en raison de ses liens d'affection avec Simon de Montfort¹¹⁶³, demeure son soutien moral principal. Il prêche à la croisade dont il assure le ressourcement spirituel des troupes¹¹⁶⁴, une action qui prime sur sa charge épiscopale¹¹⁶⁵ ; il continue à prêcher la croisade albigeoise dans la France entière¹¹⁶⁶.

Beverly Kienzle identifie l'abbé Guy comme l'un des trois cisterciens au rôle essentiel de prédicateur de croisade pendant l'affaire albigeoise, avec Arnaud Amaury et Foulque¹¹⁶⁷.

SECTION III – LES AUTRES PRÉDICATEURS

§ I – L'évêque de Toulouse Foulque, ex-troubadour Folquet de Marselha

Lorsqu'on est amené à se pencher sur les personnages prédicateurs dans la *Chanson* anonyme, le premier à venir à l'esprit est certainement Foulque de Toulouse. Nous avons déjà

¹¹⁶¹ Monique Zerner-Chardavoine (1986).

¹¹⁶² Carcassonne était la capitale de Simon en Languedoc conquis.

¹¹⁶³ Sur les liens entre Simon de Montfort et Guy Des Vaux-de-Cernay, ainsi qu'avec la noblesse des environs de l'abbaye, en rapport avec les événements de Zara et la IV^e croisade, voir l'article de Monique Zerner-Chardavoine mentionné ci-dessus, essentiellement dans la première partie, pages 183-194.

¹¹⁶⁴ Monique Zerner-Chardavoine (1986, p. 196-197).

¹¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 198-199

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 197-198. Parfois accompagné de l'évêque Foulque de Toulouse comme nous l'avons déjà mentionné.

¹¹⁶⁷ Voir Kienzle (2001 b, p. 161-165).

été amenée à étudier la mise en scène de ce personnage lors de l'épisode dit « de Latran », nous ne reviendrons donc pas sur les motifs développés à cette occasion et renvoyons à la partie de ce travail concernée, ainsi qu'à l'étude de ce personnage par Gérard Gouiran¹¹⁶⁸. Nous nous contenterons de rappeler¹¹⁶⁹ que le pilier dogmatique du discours de l'évêque au concile est la question du salut¹¹⁷⁰.

Ce personnage est donc omniprésent dans la *Chanson*. À chaque apparition de prélats dans le texte, ou presque, l'évêque de Toulouse est mentionné. Si cette première remarque est véridique parce que fondée sur une observation attentive du texte, elle doit cependant être pondérée. Il y a en effet deux principaux épisodes pendant lesquels l'évêque occupe un rôle de premier ordre : celui de Latran et la négociation avec les Toulousains, après que Simon fut revenu vers la ville à bride abattue après sa défaite à Beaucaire¹¹⁷¹.

Étant donné l'importance du personnage, l'analyse du discours de prédication de Foulque nécessite que l'on y porte une attention particulière. Nous avons vu avec l'épisode de Latran que les attaques de l'auteur contre l'évêque de Toulouse sont les plus nourries. L'Anonyme se substitue aisément au comte de Foix. Il n'est pas difficile de comprendre pour quelles raisons l'évêque de Toulouse, ancien troubadour¹¹⁷², est au centre des préoccupations de l'auteur. En effet, le prélat est à la fois le coordinateur et la cheville ouvrière des campagnes de contre-prédication et de croisade qu'il a appelées de ses vœux selon les données historiques que nous possédons aujourd'hui¹¹⁷³. Sans entrer dans la polémique sur le caractère du personnage, il faut néanmoins noter que, abbé cistercien du Thoronet, il fut élu évêque de Toulouse pour la fermeté de sa foi et sa volonté inébranlable d'enrayer le développement de l'hérésie. L'austérité cultivée au monastère et sa bonne connaissance des

¹¹⁶⁸ Gouiran (2003).

¹¹⁶⁹ Cela a directement à voir avec les facultés de prédicateur de Foulque. Voir la partie de ce travail consacrée à ce personnage.

¹¹⁷⁰ Nous insistons à ce titre sur la perte qu'entraîne la fréquentation de Foulque, ou l'oreille complaisante prêtée à des paroles traîtresses manipulées par un orateur dont ce fut le premier art. L'avertissement du comte de Foix a donc tout à voir avec le péril des âmes, en plus des dangers terrestres lorsqu'il avertit la cour papale : « Que ab cansos messongeiras e ab motz coladitz / Dont totz hom es *perduz* qui-ls canta ni los ditz ». « Que c'est grâce à ses trompeuses chansons, à ses poésies si insinuantes que quiconque les chante ou les récite perd son âme ». CCA, laisse 145, v. 62-63.

¹¹⁷¹ On peut se reporter à ce propos à Gouiran (2003).

¹¹⁷² Sur le personnage historique de Foulque, voir Cabau (1986), Kienzle (2001 b) et plus spécifiquement la partie consacrée à l'évêque Foulque de Toulouse : p. 165-171, ainsi qu'à l'index. Voir aussi Pontal (1985), Lejeune (1958), et Stroński (1910). Et plus récemment Squillacioti (1999).

¹¹⁷³ Voir par exemple *l'exemplum* du premier sermon prononcé par l'évêque à Toulouse cité par Kienzle (2001 b, p. 166-167).

noblesses toulousaine et fuxéenne devaient le tenir à l'abri de toute tentation de compromission avec le pouvoir politique local¹¹⁷⁴.

Il faut aussi prendre garde à ne pas mésestimer le ressentiment de l'Anonyme-troubadour contre celui qu'il considère comme un ex-jongleur, traître à son « pays », et de toute évidence indigne de s'être élevé parmi les puissants¹¹⁷⁵.

Beverly M. Kienzle souligne aussi à propos de ce personnage son lien avec le cercle théologique de Pierre le Chantre¹¹⁷⁶. Foulque qui passa au moins quinze ans exilé loin de Toulouse¹¹⁷⁷, eut l'occasion plusieurs fois de voyager dans le Nord afin de recruter des forces armées pour la croisade¹¹⁷⁸. L'évêque rencontra Jacques de Vitry à Liège lors de son second voyage et l'amitié née entre les deux hommes conduisit Jacques à prêcher la croisade albigeoise et à dédier à l'évêque toulousain sa *Vita* de Marie d'Oignies¹¹⁷⁹.

D'après le portrait de Foulque dressé par Patrice Cabau qui a proposé une synthèse sur la vie de cet homme au destin remarquable, nous retenons en bref¹¹⁸⁰ que, né entre 1155 et 1160 probablement à Marseille dans une riche famille marchande bourgeoise, Foulque empruntera la carrière familiale tout en se consacrant à la poésie¹¹⁸¹. Il jouissait de la reconnaissance de ses pairs et son double statut lui permettra de côtoyer les élites de son temps¹¹⁸². Foulque met un terme à sa carrière de troubadour¹¹⁸³ et prend vers la fin 1195 l'habit religieux au monastère cistercien du Thoronet¹¹⁸⁴ dont il sera élu abbé en janvier 1199. Il assumera par la suite diverses responsabilités dans l'ordre cistercien. Cette implication et sa

¹¹⁷⁴ Cela permettait aussi de limiter le risque de voir l'évêque soudoyé par des groupes de pressions issus de la noblesse de la zone incriminée et donc d'éviter tout risque de tolérance envers l'« hérésie ».

¹¹⁷⁵ À ce propos, l'article de Gouiran (2003) propose une synthèse incisive.

¹¹⁷⁶ Voir Baldwin (1970). Pour une synthèse, voir aussi Kienzle (2001 b, index).

¹¹⁷⁷ L'exil de l'évêque était dû à la situation politique de la ville, et le séjour du prélat conditionné par l'exercice réel du pouvoir par Simon.

¹¹⁷⁸ Ces voyages eurent lieu, pour la période couverte par le *Chanson*, en 1211, 1213, 1217 et 1218.

¹¹⁷⁹ Voir Cabau (1986, p. 175 et 179). Au sujet du séjour de Foulque à Liège et le rôle déterminant du prélat toulousain sur la carrière de Jacques de Vitry, voir Lejeune (1958). *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL) 5516 ; et *Acta Sanctorum, Iunii, t. IV, Vita Mariae Oigniactensis*, (éd. Papebroeck, 1707). Voir aussi Kienzle (2001 b, p. 167 ; 171-173).

¹¹⁸⁰ « Brièvement » parce que notre étude se concentrera sur ce que l'Anonyme nous dit de ce personnage.

¹¹⁸¹ L'évêque Foulque de Toulouse est connu comme troubadour sous le nom de Folquet de Marselha.

¹¹⁸² Voir Cabau (1986). Voir aussi les accusations formulées par le comte de Foix dans la chanson anonyme qui témoignent de son côtoiement de la plus haute noblesse, *CCA*, laisse 145.

¹¹⁸³ Il faut remarquer un glissement vers une orthodoxie « dure » au fil de sa carrière de poète, ses deux dernières chansons connues étant qualifiées de « predicansa » par un commentateur du XIII^e siècle selon Cabau qui ne cite cependant pas sa source. Kienzle reprend cette affirmation.

¹¹⁸⁴ Cette abbaye cistercienne est située dans le diocèse de Fréjus.

diligence à la tête de son monastère lui permettront de se signaler comme candidat idoine au siège vacant de l'évêché toulousain¹¹⁸⁵.

Le 10 décembre 1205, Foulque est élu évêque de Toulouse, et prendra ses fonctions le 5 février 1206. Le nouvel évêque inaugure son épiscopat par une prédication mémorable sur la parabole du semeur (Mt 13, 4-9 ; 18-23)¹¹⁸⁶ que Beverly M. Kienzle commente : « The parable's agricultural imagery of good and bad seeds could lend itself easily to establishing distinctions between true and false opinions and to asserting the bishop's role as cultivator of orthodoxy. »¹¹⁸⁷ Elle rapproche ce choix de prédication de celui de Bernard de Clairvaux à Albi en 1145¹¹⁸⁸ qui avait choisi la parabole de la mauvaise herbe (Mt 13, 24-30 ; 36-42)¹¹⁸⁹. L'abbé de Clairvaux suivait en cela Augustin d'Hippone qui utilisait déjà cette parabole contre les donatistes. Dès lors, la généalogie idéologique de l'évêque s'annonce bien définie.

L'itinéraire spirituel de Foulque de Toulouse qui, de poète en langue vulgaire devient un prédicateur et prélat cistercien de premier ordre, se retrouve dans le personnage du trouvère Hélinand de Froidmont¹¹⁹⁰. Il est intéressant de poursuivre le parallèle avec saint Augustin, à l'origine de la théorie de la guerre juste qui, quelles qu'en soient les limites imposées par son auteur, n'en reste pas moins le passage obligé de la justification théologique de la croisade, particulièrement avec l'articulation de la notion de martyr¹¹⁹¹. Cette notion de guerre juste est développée par Augustin dans une lettre à Boniface, préfet militaire chargé de la répression du donatisme¹¹⁹².

Beverly M. Kienzle note que Patrice Cabau¹¹⁹³ met l'accent sur le prédicateur qui chercherait à convertir par l'exercice du ministère de la parole alors que l'Anonyme, lui, insiste sur la fonction d'adjuvant militaire de Foulque. Nous pensons que ces deux points de vue sur le personnage de l'évêque sont complémentaires car il est manifeste que pour l'un

¹¹⁸⁵ Les problèmes relatifs à la succession au siège épiscopal toulousain ont été évoqués à propos du prévôt Mascaron.

¹¹⁸⁶ Guillaume de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, VII, p. 44-45).

¹¹⁸⁷ Kienzle (2001 b, p. 166).

¹¹⁸⁸ À l'occasion de sa première mission de prédication en Languedoc à la poursuite du moine Henry. Sur cette « poursuite » très discutée par les historiens de la dissidence albigeoise, voir notamment Zerner (1998) et Kienzle (1995) et (2001 b).

¹¹⁸⁹ Sur les sermons de Bernard de Clairvaux et l'emploi de cette parabole, voir Kienzle (2001 b, chap. 3, p. 78-108 et p. 166).

¹¹⁹⁰ Bertran de Born lui aussi deviendra moine blanc à la même époque. Sur le parallèle entre les carrières de Bertran de Born et Hélinand de Froidmont, voir Paden (1980). Sur Hélinand, voir les travaux de Kienzle, spécialiste de ce personnage. Notamment (2001 b, p. 174-201), et les références bibliographiques données à cette occasion ; voir aussi (1991), (1997 a) et (1998). Ainsi que Dossat (1970).

¹¹⁹¹ Sur la question du « martyr » et de l'emploi du champ lexical de ce terme dans la partie anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise*, voir la partie de ce travail qui s'y rapporte.

¹¹⁹² Augustin d'Hippone, lettre 185, 2 et 9-11 (trad. Poujoulat et Raulx, 1864).

¹¹⁹³ Il est regrettable que l'article de Cabau (1986), bien que très utile, soit dénué de références bibliographiques qui rendent ses affirmations parfois difficilement vérifiables.

comme pour l'autre, avec des techniques différentes, Foulque cherche à « convertir »¹¹⁹⁴. On notera que, bien que son personnage occupe un rôle de premier ordre, il n'est jamais montré comme tête de la croisade ou de la prédication : il assume toujours sa charge aux côtés d'un responsable de plus haut rang, les chefs légats Arnaud Amaury de Cîteaux, puis le cardinal Bertrand des Saints-Jean-et-Paul, ainsi que Simon de Montfort, puis son fils¹¹⁹⁵. Foulque est toujours complice : il se trouve rarement en première ligne comme à Latran ou à Toulouse après la défaite croisée à Beaucaire.

L'animosité de l'Anonyme envers l'évêque-troubadour semble avoir plusieurs origines : outre le soutien indéfectible de l'évêque à la croisade, et son action de prédicateur, c'est le sentiment de trahison qui semble dominer. Une double trahison : celle, par l'ancien poète, des valeurs chevaleresques et courtoises occitanes que partagent ceux qui l'ont accueilli et soutenu, lui permettant de s'élever dans les sphères supérieures de la société. Cette première trahison serait donc celle d'une civilisation, tandis que la seconde est la trahison du pasteur toulousain, qui, toujours selon l'Anonyme, ne veille pas sur ses fidèles et les livre aux croisés, allant jusqu'à prôner une mise à feu et à sang de la ville. La duperie de Foulque envers les Toulousains est aussi caractéristique de la création d'une confrérie blanche, par exemple. Partisan de « diviser pour mieux régner », sa pratique prédicatrice, dont ses actions sont le reflet, semble inspirer une véritable crainte à l'Anonyme, ce qui est assez cohérent dans la mesure où elle va strictement à l'inverse de la volonté fondamentale d'union des populations que porte la chanson.

On remarquera que chacun des deux poètes de la *Chanson* maîtrise les subtilités de la réflexion stratégique et sait que, quelle que soit la cause prônée, c'est l'union qui fait la force. Outre une force militaire, c'est surtout la persuasion morale et un sentiment de sécurité et de justice qu'il est absolument nécessaire pour notre auteur de faire naître chez les Méridionaux opposés à la croisade. Cette union est en effet synonyme de légitimité, alors que l'opposition à l'Église et au pouvoir royal les place dans une position difficile à soutenir et justifier.

La trahison perpétrée par Foulque se manifeste dans le texte par des procédés de duperie et de dissimulation conscients et avoués. L'évêque est un sbire de la croisade, contre

¹¹⁹⁴ Voir par exemple CCA, laisse 196, v. 79.

¹¹⁹⁵ À ce propos, voir Kienzle (2001 b, p. 168 et 170) : « In contrast to Arnaud Amaury's consistently belligerent profile, the portrait of Fulk contains episodes that depict the bishop of Toulouse, much like Guy of les Vaux-de-Cernay, aiding but not heading the troops » et « Apparently Fulk stepped into military matters more than his fellow Cistercian bishop, Guy of les Vaux-de-Cernay, but both appear to have been more concerned with preaching than was Arnaud Amaury ».

les Toulousains ; on notera que ce n'est pas son origine marseillaise¹¹⁹⁶ qui est mise en avant, mais son manque total de soutien pastoral aux populations dont il a la charge.

A. La figure de l'évêque de Toulouse, exemple et contre-exemple

Le personnage de l'évêque Foulque n'est pas dénoncé comme mauvais pour Toulouse *in abstracto*, au contraire même, Foulque ne peut être contre-exemple de l'évêque, anti-évêque ou « antéchrist » pour reprendre les mots du comte de Foix, que parce qu'a existé un véritable évêque de Toulouse, un authentique pasteur exemplaire. Cette problématique est bien sûr liée à la question du mythe des ancêtres glorieux, protecteurs et bienveillants qui, nous l'avons vu, traverse la *Chanson* anonyme¹¹⁹⁷ de telle sorte qu'il s'agit là d'un des arguments fondamentaux de ce texte¹¹⁹⁸.

Il y a donc un exemple contre lequel se construit le personnage de Foulque, celui de saint Exupère, un ancien évêque de Toulouse¹¹⁹⁹ :

Bisbes fo de Tholoza dignes e santorers
E defen e restaura totz los sieus heretiers¹²⁰⁰.

Cet énoncé sur Exupère a deux conséquences :

– Foulque n'est pas un héritier légitime de saint Exupère puisqu'il ne s'inscrit pas dans son lignage spirituel, notamment au vu de son comportement envers les Toulousains ;

¹¹⁹⁶ L'occurrence de « Folquet, cel de Maselha » est d'ailleurs une identification donnée par Guilhem de Tudela, CCA, laisse 46, v. 1. Il est évident que l'Anonyme n'exploite pas une différenciation quelconque d'identité entre Provençaux et Languedociens. On se souviendra de l'accueil reçu par les comtes de Toulouse père et fils à leur entrée en Provence, de retour de Rome. La titulature de ces comtes comprenait le marquisat de Provence.

¹¹⁹⁷ Rappelons seulement la problématique de l'héritage des pères.

¹¹⁹⁸ Une problématique qui inscrit pleinement le texte dans la tradition épique. Le souci de réalisme de l'auteur sur les exploits de ses personnages, peut-être un peu enjolivés, est dû à la proximité temporelle entre les événements et leur récit (à peine une dizaine d'années). L'Anonyme est aussi conditionné par la nécessité d'une efficacité immédiate de ses objectifs de fédération des populations. Cela suppose qu'il y avait de nombreux survivants dans le premier public de son texte, ce qui ajoute nécessairement des contraintes de vraisemblance, liées à la chronique historique.

¹¹⁹⁹ Exupère, qui est connu par une lettre que lui adressa le pape Innocent I^{er} le 10 février 405, fut le cinquième évêque de la ville de Toulouse. Saint Jérôme lui dédia son commentaire sur le prophète Zacharie et souligne la protection accordée par le saint aux Toulousains face aux Vandales ; sa protection était invoquée par les Toulousains face aux invasions ennemies. Son nom est d'ailleurs lié à la basilique Saint-Sernin à Toulouse dont il acheva la construction commencée sous l'épiscopat de son prédécesseur, Sylve ; la dépouille du saint y sera par la suite conservée. Voir Griffé (1965, t. III, p. 7, 114, 214). Douais (1901, t. II, Trésor et reliques, inventaires, p. 59 *sq.*). Limouzin-Lamothe (1932, p. 444), évoque le vote par les consuls de Toulouse d'une subvention de 10 sous pour éclairer nuit et jour des lampes à huiles devant l'autel de saint Exupère afin d'attirer la pitié de Dieu, Jésus, Marie et ce saint, en prévision de l'arrivée du roi Louis VIII.

¹²⁰⁰ CCA, laisse 213, v. 97-98 : « Ce fut un digne et saint évêque de Toulouse ; il protège et reconforte tous ses héritiers ».

– Les Toulousains sont les héritiers authentiques d'Exupère, y compris en matière d'orthodoxie, ce qui les lave une fois de plus de l'accusation d'hérésie.

Foulque n'est donc pas digne d'être évêque des Toulousains qu'il est incapable de comprendre. Si l'on avait l'audace de pousser le raisonnement un peu plus loin encore on pourrait aisément penser que l'Anonyme souligne ici que c'est l'évêque qui est dans une position d'« hérésie » vis-à-vis de son saint prédécesseur ; sans oublier que la *novitas* n'est pas très appréciée. Cette problématique rejoint celle du faux-prédicateur¹²⁰¹ à la fois prédicateur du faux et dépourvu de légitimité institutionnelle.

La première apparition de Foulque dans le texte anonyme donne le ton. Laisse 139, vers 55, alors que les croisés partent pour engager la bataille à Muret, l'évêque les bénit :

Ab tant Folquets l'avesques los a pres a senhar¹²⁰².

Ainsi donc, dès le début du texte, les allégeances de l'évêque sont clairement identifiées. Après la victoire des troupes croisées à Muret, le cardinal-légat Pierre de Bénévent fait mander le fils du roi qui entre dans Toulouse à ses côtés¹²⁰³, action symbolique de l'anéantissement du pouvoir raimondin. Le prince, l'évêque, le cardinal et le comte Simon tiennent une conférence dont le but avoué est de livrer la ville au pillage et au feu¹²⁰⁴. Les quatre hommes sont « mescladamens »¹²⁰⁵ responsables des mauvais traitements infligés à Toulouse et à sa population. On a là les quatre ennemis de Toulouse, selon le discours de l'Anonyme : un représentant de Rome, un représentant de l'église locale en charge du salut des âmes de ses paroissiens et un fils de roi, représentant du suzerain, coupable de laisser Simon de Montfort, le quatrième ennemi, s'appropriier le bien d'autrui, avec la complicité de l'Église.

À Latran, les attaques les plus sévères contre les comtes de Toulouse et Foix sont le fait de l'évêque toulousain. Nous avons déjà examiné en détails ses accusations¹²⁰⁶ dans la mesure où elles dénoncent une complicité avec l'hérésie et la persécution de croisés¹²⁰⁷. L'essentiel à souligner dans la réponse que formulera le comte de Foix¹²⁰⁸ aux accusations de

¹²⁰¹ Voir la partie de ce travail qui s'y rapporte.

¹²⁰² CCA, laisse 139, v. 55. Pour une version légèrement différente de cet épisode voir le récit de Pierre Des Vaux-de-Cernay qui fait intervenir l'évêque de Comminges (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 461).

¹²⁰³ CCA, laisse 141, v. 21-24.

¹²⁰⁴ CCA, laisse 141, v. 30-33.

¹²⁰⁵ Voir CCA, laisse 141, v. 31.

¹²⁰⁶ Voir la partie de ce travail qui s'y rapporte.

¹²⁰⁷ CCA, laisse 145, v. 5-25.

¹²⁰⁸ CCA, laisse 145, v. 60-78.

l'évêque devant le concile, c'est la tromperie exercée par celui qui, tout au long de sa vie, a tenu des discours trompeurs, dont il résulte que Dieu et les Méridionaux furent « trazitz »¹²⁰⁹. Raimond Roger est le seul à rappeler la première carrière de Foulque : il fait de lui un personnage « enjotglaritz »¹²¹⁰ grâce aux dons reçus de la noblesse méridionale. Le futur évêque est si bien parvenu à s'élever dans la société grâce à sa « mala doctrina »¹²¹¹ que plus personne n'ose le contredire, sauf le comte de Foix qui fait alors figure de guide éclairé.

On retiendra de cette charge contre l'évêque toulousain qu'il est un semeur de zizanie et de contre-vérités auprès de quiconque lui prête une oreille attentive, dans le siècle comme dans la clôture du monastère. Nous ne reviendrons pas sur l'identification de Foulque à l'Antéchrist¹²¹².

Les qualités de l'évêque qui sont mises en avant n'ont pas grand-chose à voir avec le souci pastoral des populations dont il a la charge. En revanche, notre auteur concède volontiers à l'évêque la parfaite maîtrise des subtilités du discours public et de la manipulation du langage ; une critique fondée sur sa carrière de laïc et de prélat.

Ainsi lorsque l'évêque prend la parole, ce sont ses capacités de rhéteur et de communicant¹²¹³ qui sont mises en avant :

Ab tant se leva empes, car estè ben aizitz,
L'evesques de Tholosa, de respondre amarvitz¹²¹⁴.

Le grand attachement de Foulque au comte Simon est signalé par l'annonce de la tristesse de l'évêque lors du décès du comte à Toulouse¹²¹⁵. Tristesse pour l'évêque et réjouissance pour Pelfort de Rabastens, la mort de Simon, est l'occasion de souligner les nets clivages entre les amants de Toulouse et *Paratge*, et les autres.

¹²⁰⁹ CCA, laisse 145, v. 61.

¹²¹⁰ CCA, laisse 145, v. 65.

¹²¹¹ CCA, laisse 145, v. 66. Sur l'emploi polysémique de cette expression, voir notre analyse de l'épisode de Latran.

¹²¹² Voir la partie de ce travail qui s'y rapporte.

¹²¹³ Sur ce point, nous rappelons la contribution de Gouiran (2003) absolument essentielle.

¹²¹⁴ CCA, laisse 145, v. 4-5 : « Sur ce, l'évêque de Toulouse se dressa debout, prêt à la riposte, et il y était fort habile ».

¹²¹⁵ CCA, laisse 147, v. 21-24 : « Puis per aquela terra l'an a Tholosa mort, / Don totz le mons alumna e Paratge es estort ; / E, per la fe q'ieu·s dei, sap milhor a-n Pelfort / Que a-n Folquet l'avesque! ». « Pour cette terre, par la suite, il a été tué à Toulouse ; à cause de quoi le monde entier respandit et Parage fit libéré ; et, par la foi que je vous dois, cela fit plus de plaisir à messire Pelfort qu'à messire Foulque l'évêque ! ». On notera que la mort de Simon fait respandir le monde, certainement de la même douce lumière que le retour des Raimondins dans la ville. Les conséquences sont les mêmes dans le cas de *Paratge*. La mort de Simon a donc sensiblement les mêmes effets que le retour des Raimondins dans leur cité comtale.

En ce qui concerne Pelfort, il faut noter que, bien que ce soit un personnage manifestement apprécié par les Toulousains¹²¹⁶ et donc populaire, il est remarquable qu'il ait été choisi précisément pour s'opposer à l'évêque dans le contexte de Latran. En effet, Pelfort de Rabastens était connu pour avoir des hérétiques dans sa famille proche¹²¹⁷.

L'évêque dépeint par l'Anonyme est à tel point sûr de son autorité et de l'assise de son pouvoir local grâce à la croisade qu'il ne craint pas de proférer des menaces à peine voilées contre Innocent III¹²¹⁸. L'agressivité du discours de l'évêque contre le pape est due à l'emploi d'une gradation ascendante qui offre à l'auteur la possibilité de développer une progression thématique fondée sur la critique du pape. L'attaque atteint son paroxysme à la fin du discours, et ce alors que l'évêque devait parler « umialmens »¹²¹⁹. Pour toute humilité, Foulque accuse Innocent III de « durs sofismes » et « clus dictamens »¹²²⁰. Face à la volonté de paix du pape, la bonne volonté de Foulque envers les habitants de Toulouse, Foix, Comminges et leurs comtes se résume ainsi : « Eu volh que per tot passe glazis e focs ardens »¹²²¹.

Il engage sa fonction épiscopale pour assurer au pape qu'aucun des comtes n'est catholique et préconiser un transfert d'héritage au bénéfice de Simon et de sa descendance. Il a l'audace d'ajouter que, s'il n'était pas cru, la conclusion s'imposerait que le pape est dépourvu de discernement¹²²². Au-delà de l'orgueil et du sentiment d'impunité du puissant évêque, il nous semble qu'il faille voir dans ce passage un argument selon lequel il est plus facile pour de puissants prélats de changer de pape que de renoncer à leurs ambitions politiques. De fait, le pape doit constamment composer avec les revendications de personnages qu'il a mis en poste mais dont l'action finit bien souvent par lui échapper¹²²³. L'intervention de l'archevêque d'Auch¹²²⁴ va d'ailleurs dans le même sens, qui tend à

¹²¹⁶ Voir par exemple CCA, laisse 194, v. 83-85 : « E siç ditz l'us a l'autre : « Ar nos creis jois e ris / Per so qu'en Pelfort intra, que es pros e savis / E mals e bos e savis e nostre cars amis ». « Et l'on se dit, l'un à l'autre : 'Voici pour nous un surcroît de joie et de gaité, parce que messire Pelfort fait son entrée, car il est preux, expérimenté, terrible, bon, sage et notre cher ami' ».

¹²¹⁷ Sa mère, des sœurs et sa propre épouse, voir Duvernoy (1988). À l'époque de Pelfort, des parfaits résident publiquement à Rabastens au dire de deux témoins du ms XXII, dont la propre sœur de ce seigneur (voir *ibid.*, fol. 65r-66r et 69v-70v).

¹²¹⁸ CCA, laisse 148, v. 1-31. Et en effet, Foulque parle le plus humblement possible alors que son discours sera essentiellement constitué de reproches et de menaces, formulés par un personnage assez imbu de sa personne : les vertus de l'évêque sont édifiantes.

¹²¹⁹ CCA, laisse 148, v. 2 b.

¹²²⁰ CCA, laisse 148, v. 14.

¹²²¹ CCA, laisse 148, v. 26 : « Je préfère qu'elle soit mise partout à feu et à sang ».

¹²²² CCA, laisse 148, v. 31.

¹²²³ Sur cet aspect voir la partie de ce travail relative au personnage du pape.

¹²²⁴ Garcias de l'Ort, voir ce personnage dans notre travail.

indiquer que la sagesse de l'évêque réside dans sa capacité à conjuguer raisonnement politique et visée pastorale¹²²⁵. L'évêque de Toulouse apparaît tellement proche des intérêts personnels de Simon de Montfort qu'il est placé sur le même plan que Guy, frère du comte¹²²⁶. Foulque appartient donc au cercle restreint des intimes de Simon qui sont aussi ses plus fervents partisans et défenseurs. Ainsi, ce n'est pas pour Toulouse et dans l'intérêt de la ville que l'évêque plaide mais afin de favoriser celui pour lequel il a une affection particulière, fondée sur des motifs d'ordre privé. Nous insistons sur le caractère privé de cette affection, car il est *a priori* normal que l'évêque favorise le champion de la croisade.

En revanche, il est tout à fait scandaleux pour notre auteur que l'amitié de Foulque pour Simon égare son jugement et lui fasse perdre *Mezura*, ce qui dans son cas se traduit par l'absence d'indépendance morale et donc de toute crédibilité.

Bien que présent au siège de Beaucaire comme conseiller de Simon, l'évêque de Toulouse ne sera pas explicitement mentionné¹²²⁷ et ne parlera pas. Il nous semble que cela pourrait être directement lié au fait que l'auteur cherche à focaliser son personnage et ses actions sur la question toulousaine. On a déjà vu que l'auteur était capable de ce genre d'arrangement en ce qui concerne l'évêque de Carcassonne ignoré par la *Chanson*¹²²⁸. Foulque doit apparaître comme un personnage centré sur Toulouse, entièrement occupé à fomentier le malheur de la ville et de ses défenseurs.

Si Exupère est le contre-modèle de Foulque, il est un autre évêque de Toulouse dont il convient de ne pas minimiser le rôle dans le maintien du moral des populations en vue de la victoire. Il s'agit de Saturnin, premier évêque de la ville. Mort en martyr, saint Sernin est révérend dans l'église qui porte son nom. Il est le saint patron de la ville et c'est sous sa bonne garde qu'est placée la défense de celle-ci¹²²⁹. Il est d'ailleurs, avec Dieu et le jeune comte Raimond, l'un des trois recours dont l'action conjointe est nécessaire pour empêcher les croisés de prendre Toulouse dans les derniers vers de la *Chanson*¹²³⁰.

¹²²⁵ CCA, laisse 148, v. 32-35.

¹²²⁶ C'est en tout cas l'accusation portée par celui que Martin-Chabot identifie comme l'archevêque d'York. Voir, CCA, laisse 150, v. 5-8.

¹²²⁷ On nous parle juste de « tres avesques », accompagnés de « non sai cantz abatz ». Voir CCA, laisse 162, v. 6.

¹²²⁸ C'est d'ailleurs le cas ici, les deux évêques non mentionnés sont ceux de Toulouse et Carcassonne. Sur le rôle important de l'évêque de Nîmes dans ce passage, voir la partie de ce travail qui s'y rapporte.

¹²²⁹ On retrouve de nombreuses mentions de ce saint protecteur dans la *Chanson*, qui permet à l'auteur d'assurer un soutien moral essentiel à la population. Saint Sernin ne nous semble pas réellement incarner la figure de l'évêque comme Exupère, il est plutôt le saint patron protecteur.

¹²³⁰ CCA, laisse 214, v. 134-136.

Avec Exupère, Sernin est donc lui aussi un contre-exemple de l'évêque, dont le rappel régulier dans le texte participe grandement à décrédibiliser l'évêque contemporain de la croisade albigeoise.

B. Foulque, « pastor » et « fals galiador »

Le domaine d'action de l'évêque est donc résolument Toulouse où, champion de la duplicité, il promet aux Toulousains le salut et la générosité du nouveau comte Simon, s'ils lui sont fidèles. Dans ce contexte, l'évêque est clairement représenté comme un prédicateur au service de Simon de Montfort, son adresse aux Toulousains étant fondée sur la théologie de la rétribution comme on peut le constater avec l'exemple ci-dessous :

Ab tant vec vos l'ivesque ponhen ad espero,
Intran per las carreiras ab benedictio
E apres los manda, los prega e ls somo:
« Baro, ichetz la fora al comte car e bo ;
E pos Dieus e la Gleiza e eu vos n'ei fait do
Be-l deuriatz recebre ab gran professio.
Que si vos be l'amatz, auretz ne gazardo
En est segle e en l'autre vera confessio
Que re no vol del vostre, ans vos dara del so
Et en la sua garda penretz milhorazo »¹²³¹.

Ce passage nécessite que l'on s'y arrête un instant car on y trouve en effet la totalité des griefs de l'Anonyme contre l'évêque de Toulouse. L'évêque qui entre dans les rues de Toulouse et bénit à tour de bras est un homme préoccupé d'obtenir gain de cause pour les exigences militaires qu'il estime nécessaires pour le progrès de la croisade. Son empressement conduit le public de la *Chanson* à s'interroger sur les motivations de l'évêque tellement zélé. D'un point de vue critique¹²³², il semble clair que, pour l'évêque, l'assainissement des croyances dans les territoires conquis passait par la mise en place d'un pouvoir politique fort et centralisé, fervent défenseur de l'orthodoxie. Un pouvoir politique d'autant plus soucieux de complaire à l'Église dans ses territoires qu'il serait conscient de ce qu'il devait à l'action stratégique de ses hauts dignitaires. Il est donc fort probable que l'évêque, fondamentalement prédicateur cistercien, ne concevait Simon que comme un

¹²³¹ CCA, laisse 172, v. 27-36 : « Alors voici que l'évêque, pressant sa monture, parcourait les rues en donnant sa bénédiction ; puis il dit aux Toulousains, à la fois les priant et leur ordonnant : 'Barons, sortez par ici de la ville, vers ce cher et bon comte ; puisque Dieu et l'Église et moi-même vous l'avons donné, c'est bien votre devoir de le recevoir en grand cortège. Si vous l'aimez bien, comme il convient, vous en serez récompensés en ce monde et vous jouirez dans l'autre de la même gloire que les confesseurs. Il n'exige rien de ce que vous possédez ; au contraire, il vous donnera du sien et sous sa garde vous gagnerez en prospérité' ».

¹²³² Voir notamment Cabau (1986) et, Kienzle (2001 b, p. 165-171).

serviteur de l'Église et ne se souciait de lui qu'en tant qu'élément d'une stratégie destinée à promouvoir la « vraie foi ».

Si maintenant on s'interroge sur ce que le public perçoit à ce propos de la connivence entre l'évêque et Simon, à partir du texte de l'Anonyme, il convient de singulièrement nuancer le tableau. En effet, nous pensons parvenir à montrer par notre travail comment, dans la *Chanson* anonyme, une certaine conception de la foi chrétienne et de l'Église est mise au service d'un discours politique pour renforcer la résistance à la croisade et mobiliser les populations méridionales contre un pouvoir politique venu du Nord, foncièrement « étranger ». Le contenu de ce discours sur la religion repose sur deux points : la catholicité des grands seigneurs féodaux du Sud et la possibilité de l'accès au salut par la résistance méridionale soutenue par le Christ. Deux éléments auxquels s'oppose un clergé local perverti – dont Foulque est le parfait exemple –, au service du politique, prêt à de graves concessions éthiques, que cela concerne le droit ou les promesses d'indulgence, pleinement liées à l'accès au salut chrétien. Une démonstration qui permet au public de la *Chanson* de nourrir de sérieux doutes sur la validité du salut promis par la prédication de croisade.

Même s'il n'est bien souvent que le suiveur du cardinal-légat, Foulque, semble être le premier concerné par l'accusation de trahison formulée contre le clergé, cela certainement parce qu'il possède une certaine proximité culturelle avec les populations au contact desquelles il agit, à commencer par notre auteur lui-même. Ex-troubadour provençal qui a bénéficié des largesses des cours du Sud, Foulque appartient à l'aire occitane.

La dissimulation de l'évêque n'a d'égale que la trahison qu'il fomente contre les Toulousains, le personnage devient odieux aux yeux du public qui, soit connaît cette trahison, soit en a l'intuition.

Foulque semble distribuer les bénédictions comme pour mieux s'attacher l'amitié des Toulousains qu'il s'apprête à trahir grâce à un discours sur leur salut, avec la complicité de l'abbé de Saint-Sernin¹²³³. Nous ne pouvons nous empêcher de voir une fois encore une trace discrète du talent de l'Anonyme dans l'entrée empressée de l'évêque dans la ville. Notre évêque Foulque est pour l'auteur un personnage empressé, désireux de se mettre en avant, *joglar* devenu évêque, en somme, un parvenu. Le personnage est, dès à Latran, de facture grossière « de répondre amarvitz », contrairement au noble comte de Foix dont *Mezura* guide

¹²³³ Sur cet abbé et son rôle, voir la partie de ce travail qui lui est consacrée.

les pas ; et on imagine assez facilement Foulque qui entre dans Toulouse faisant de grands moulinets¹²³⁴. Lorsque Foulque « manda », « prega » et « somo », il use de toutes ses ressources en matière de persuasion afin que les Toulousains sortent à la rencontre du comte, ce qu'une ambassade a déjà fait à la laisse 171. Cette invitation à « sortir » ainsi que l'emploi de « sua garda » sont ambigus, en raison des exigences de Simon qui souhaite des otages.

On remarquera aussi que l'évêque est le seul véritable responsable de la désignation de Simon comme comte de Toulouse¹²³⁵ ; en effet, il est le seul personnage de chair et de sang à côté de « Dieu » et de l'« Église »¹²³⁶. Dans ce rappel des événements de Latran, l'Anonyme signale une fois encore Foulque comme principal ennemi des Toulousains et de la cité personnifiée. L'insistance sur la théologie de la rétribution se fonde ainsi : en aimant Simon, les Toulousains obtiennent un statut équivalent à celui de martyr¹²³⁷, en clair, ils sont sauvés, au propre comme au figuré, ce que l'auteur nous explique adroitement avec son « En est segle e en l'autre »¹²³⁸.

Simon est censé, toujours selon le discours de Foulque, ne rien vouloir que leur offrir sa protection et son bien ; il y a cependant un précédent qui fait date dans l'esprit des Toulousains. Juste avant l'intervention de Foulque, laisse 171, une ambassade toulousaine auprès de Simon va singulièrement handicaper l'argumentation de Foulque qui suivra. En effet, ces délégués rappellent à Simon que, le 8 mars 1216¹²³⁹, il avait prêté serment de se comporter comme leur seigneur envers ceux qui lui avaient juré fidélité¹²⁴⁰. Ainsi, alors que le comte a exigé des otages¹²⁴¹, il paraît évident que l'évêque suit sa propre stratégie pour parvenir à ses fins. Une manœuvre qui, sans conteste, lui dicte ses paroles et fait de lui un personnage machiavélique.

Foulque n'a rien de Moïse qui guide son peuple hors de l'esclavage : lui, élu par les hommes et non par Dieu, mène les Toulousains « e-l poder Pharao »¹²⁴². Par son action, il

¹²³⁴ Au sujet du jeu sur « belament » et de la différence entre Foulque le bourgeois et la noblesse occitane voir Gouiran (2003, notamment p. 115-116).

¹²³⁵ C'est cohérent avec le passage sur le concile de Latran et le plaidoyer de Foulque en faveur de Simon.

¹²³⁶ Voir le vers 31 de l'extrait de la laisse 172, cité plus haut.

¹²³⁷ Les martyrs étaient autrefois aussi désignés « confesseurs ». Par ailleurs, cette interprétation est assurée par la tirade de l'abbé de Saint-Sernin qui souligne son plein accord avec l'argumentation de l'évêque et invite les Toulousains à prendre « lo perdo » (v. 39).

¹²³⁸ L'expression a un sens dramatique de bonne fortune existentielle, elle ne semble pas évoquer le strict enrichissement ou la conservation de patrimoine dans Toulouse occupée.

¹²³⁹ Voir Lafaille (1687, t. I, preuves, p. 124).

¹²⁴⁰ CCA, laisse 171, v. 32-34.

¹²⁴¹ CCA, laisse 171, v. 52. Le passage dans lequel se situe ce vers fait état de la démesure du comte, constat extrêmement grave pour un responsable politique et militaire de haut rang qui le situe d'autant plus aux antipodes de la civilisation qu'il prétend gouverner par le fer. Un cas emblématique de démesure dans la littérature occitane médiévale est certainement celui d'Archambaut dans le *Roman de Flamenca*.

¹²⁴² CCA, laisse 172, v. 59 b.

sème la panique dans la ville où il apporte la désolation : « Per las carreiras ploran donas e efanto »¹²⁴³.

Le comportement de l'évêque est aussi une occasion pour les Toulousains de se montrer déterminés face à une situation qui appelle un choix existentiel et sans alternative :

Car mais val mort ondrada que remandre en preizo !¹²⁴⁴

E can foro ensemble entre·l filh e·lh paio
E donas e donzelas, cascus per contenso
Comensan las barreiras quec denan sa maizo¹²⁴⁵.

Alors que le conflit armé éclate dans Toulouse, l'évêque de la ville cherche activement à reprendre en main les Toulousains :

Mas l'evesques cossira e i met tot son albir
Com el puesca la vila e·ls baros covertir¹²⁴⁶.

Foulque cherche à permettre une conquête pacifique de la ville. Sa stratégie réside dans l'usage diplomatique de la parole, contrairement à l'assaut armé employé par Simon. Toute la nuit, l'évêque dirige l'activité du personnel chargé des pourparlers diplomatiques avec les populations :

La noit fè los messatges e anar e venir
Per monstrar e retraire e diire e somonir
Lo sen e la semblansa don cuidero guerir,
Aisi que sa doctrina lor a feita obezir¹²⁴⁷.

Gérard Gouiran a remarqué que, malgré les succès de la veille et la défiance des Toulousains vis-à-vis de l'évêque et de l'abbé de Saint-Sernin, son messenger, ceux-ci ne s'en résolvent pas moins à terme à traiter avec le comte Simon : « comme si, en l'absence d'un comte légitime à leur tête, les Toulousains ne pouvaient dépasser le simple sursaut pour entrer véritablement en résistance »¹²⁴⁸. C'est précisément ce dont l'Anonyme a un sentiment aigu : en l'absence d'un comte légitime et, plus encore, un comte révééré, la résistance méridionale ne peut exister. Et, c'est dans cette prise de conscience que l'auteur semble fonder son travail d'historien-littérateur.

¹²⁴³ CCA, laisse 172, v. 60.

¹²⁴⁴ CCA, laisse 172, v. 64 : « Mieux vaut mourir honorablement que demeurer en prison ! ».

¹²⁴⁵ CCA, laisse 172, v. 72-74 : « Et quand tous furent réunis, fils et pères et dames et demoiselles, ils commencèrent à faire des barricades, à l'envi, chacun devant sa maison ».

¹²⁴⁶ CCA, laisse 173, v. 59-60 : « Cependant l'évêque réfléchit, en y appliquant tout son esprit, pour trouver le moyen de convertir la ville et ses habitants ». Voir aussi la fin du passage qui clôt la laisse 173 (vers 61-67).

¹²⁴⁷ CCA, laisse 173, v. 61-64 : « Toute la nuit, il fit aller et venir les messagers pour exposer, expliquer, développer et donner à entendre aux Toulousains le raisonnement et l'argumentation spécieuse qui leur firent espérer leur salut ; si bien qu'il leur a imposé sa manière de voir ».

¹²⁴⁸ Gouiran (2003, p. 120).

Un bon observateur de la société toulousaine de son époque comme l'est l'Anonyme ne pouvait d'ailleurs manquer de noter que les *faiditz*, Aimeric de Castelnau en tête, quittent la ville plutôt que de se joindre à un mouvement de résistance qui n'existe pas en l'absence d'un chef charismatique¹²⁴⁹.

À propos de l'absence de l'évêque lors de ces tractations menées par l'abbé, Gérard Gouiran remarque qu'elle peut être expliquée par deux raisons. Soit par le désir d'éloigner dans un second temps les Toulousains un peu plus de la ville de façon à leur faire percevoir plus nettement la précarité de leur situation. Soit parce que la représentation à laquelle l'évêque allait se livrer ne tolérerait pas la répétition : le public se serait alors aperçu de la grosseur du trait.

Il faut certainement ajouter à cela que le discours de l'évêque a déjà été, en substance, une première fois prononcé par l'abbé. Ce qui permet à l'auteur de montrer combien tous les dignitaires de l'Église toulousaine sont mêlés aux mêmes affaires, et font bloc face aux Toulousains. Par ailleurs, si le discours de l'abbé n'est déjà pas banal dans les engagements qu'il prend, alors qu'il sait qu'il ne pourra les tenir, il faut reconnaître qu'il fait pâle figure à côté de celui de l'évêque outrageusement grossier et mensonger. La « générale » de l'abbé permet donc de donner toute sa saveur à la prestation de Foulque.

Sur le caractère d'homme de théâtre et d'orateur de Foulque nous renvoyons là encore aux remarques de Gérard Gouiran. On peut se faire une idée des capacités de l'évêque à partir des connaissances historiques sur ses activités d'orateur comme poète en langue vulgaire, puis évêque et prédicateur. La *Chanson* quant à elle, malgré le clair ressentiment de son auteur envers Foulque, permet de se faire une bonne idée des talents du prélat pour valoriser sa prise de parole et s'attirer les bonnes grâces de son auditoire¹²⁵⁰.

Avant que l'évêque ne s'adresse aux Toulousains, l'auteur procède à un rappel, assez inutile au demeurant, tant le mécanisme de son système de propagande fonctionne bien : le comte Simon et l'évêque sont convenus d'un plan secret qui transforme en piège le « loc perdedor »¹²⁵¹ de la conférence de Foulque.

Lorsque l'évêque commence son discours, il se place sur une échauguette et domine ainsi son auditoire qu'il surplombe. L'auteur nous dit que l'évêque « comensa sa razo ab

¹²⁴⁹ CCA, laisse 177, v. 37-39.

¹²⁵⁰ Le Foulque de la *Chanson* anonyme maîtrise remarquablement la *captatio benevolentiae* et les menaces insidieuses, ce que l'on peut raisonnablement estimer comme réaliste étant donné la carrière de notre évêque-troubadour tant dans le siècle qu'au sein de l'institution ecclésiastique.

¹²⁵¹ CCA, laisse 175, v. 1-3 : « Si Dieus no lor [les Toulousains] ajuda e del tot no'ls socor, / El son vengut al bres e al loc perdedor, / Car lo coms e l'avesques an cosselh celador ».

dossor, / En sospiran sermona, ab *semblansa* de plor »¹²⁵². Dès ces vers d'ouverture, on a conscience que tout dans le discours de l'évêque ne sera qu'une affaire de *semblança*.

Gérard Gouiran souligne le recours au vocabulaire médical, avec « mala saba », « mala humor » et « torne a color »¹²⁵³. Foulque est « maestre e doctor », en d'autres termes, Foulque est, avec l'aide de Jésus, le sauveur de la situation, il remplit un office de médi(c)ation. L'idée qui anime l'écriture de l'Anonyme, soit l'asservissement du pouvoir religieux à des fins politiques, conditionne l'enchaînement avec le vers suivant « Que a las suas ovelhas m'a donat a pastor »¹²⁵⁴ afin que les Toulousains aient « bona amor »¹²⁵⁵ avec le comte Simon.

Il en va de même pour la déclaration de l'évêque selon laquelle les Toulousains seront saufs entre ses mains s'ils ne s'enfuient pas vers un « alhor »¹²⁵⁶ qui n'est autre que le parti du comte Raimond, jamais évoqué dans son discours. Il est intéressant de remarquer que l'on trouve dans ce contexte l'emploi conjoint de « raubador »¹²⁵⁷ et « pastor »¹²⁵⁸, étant entendu que dans le discours de Foulque, « raubador » désigne sans conteste le parti raimondin, ou qui sait ? ses supposés supports surnaturels, diaboliques bien sûr. Or, on retrouve quelques laisses plus tard l'emploi conjoint de ces deux termes, le « pastor »¹²⁵⁹ étant toujours Foulque, mais cette fois c'est bien lui qui a livré les Toulousains aux « raubador »¹²⁶⁰ que sont les croisés.

Classique du vocabulaire du prédicateur anti-hérétique¹²⁶¹, on retrouve la thématique, du loup, méchant ravisseur, qui conduit les brebis à leur perte, et contre lequel s'élève le pasteur qui mène ses ouailles paître des herbes odoriférantes : « paicher erbas ab bona

¹²⁵² CCA, laisse 175, v. 11-12 : « L'évêque commence son discours sur un ton doucereux, il parle en soupirant et comme en pleurant ».

¹²⁵³ Voir CCA, laisse 175, v. 15-19. Voir aussi Gouiran (2003) qui remarque d'ailleurs que la saignée est souvent préconisée pour soigner ce genre de déséquilibre des humeurs (*Ibid.*, p. 121). Si l'on en croit Matfre Ermengaud, la saignée est bien recommandée dans ce cas, sauf au plus chaud de l'été sous l'influence de « l'estela caneta que fai los jorns caniculars » où le patient encourt certains dangers. Voir le *Breviari d'Amor* (éd. Ricketts) v. 5487-5522 ; sur l'influence de l'« estela caneta » et, le lien, dans cet ouvrage entre la « caneta » et la canicule, voir respectivement v. 5468-5526 et v. 5487-5488. La théorie des humeurs, fort populaire dans la médecine médiévale, est due à Hippocrate, que Matfre n'oublie pas de citer (v. 5503). Malheureusement pour les Toulousains, l'été est loin au moment où se tient ce discours, et les intentions de l'évêque assez transparentes.

¹²⁵⁴ CCA, laisse 175, v. 20.

¹²⁵⁵ CCA, laisse 175, v. 18 ; ainsi que « patz e amor » v. 42.

¹²⁵⁶ CCA, laisse 175, v. 21.

¹²⁵⁷ CCA, laisse 175, v. 20.

¹²⁵⁸ CCA, laisse 175, v. 22.

¹²⁵⁹ CCA, laisse 191, v. 98.

¹²⁶⁰ CCA, laisse 191, v. 101.

¹²⁶¹ L'Anonyme manie avec adresse les métaphores religieuses usuelles. L'usage des larmes peut-être un élément de la *captatio benevolentiae* qui sert à la fois à témoigner de l'implication personnelle du prédicateur et à attendrir le public. À titre d'exemple, on retrouve notamment la mention des larmes comme outil dans la prédication de Vicente Ferrer, célèbre prédicateur dominicain du XIV^e siècle. Voir Sánchez Sánchez (2000, p. 62).

olor »¹²⁶². Certes l'abondance promise à ses ouailles rend plus violente encore la trahison d'un évêque qui les livre au glaive des croisés, à leur promettre un pays de lait et de miel¹²⁶³, Foulque leur offre le feu et le sang. L'auteur emploie plusieurs fois l'opposition entre les références bibliques de la terre promise et la livraison des populations aux mains de Pharaon, il semble que la réflexion se place cette fois encore dans ce cadre.

Mais, c'est un peu comme pour la saignée, grand remède contre les humeurs néfastes, la mention de ces herbes peut interpeller, et il semble raisonnable de penser que ces herbes odoriférantes donneront une saveur particulière aux brebis trompées et livrées au loup *raubador*. Il s'agit là, en somme pour Foulque et les croisés, de goûter le plaisir de la tromperie.

Une fois encore l'Anonyme joue admirablement de l'ironie pour faire apparaître en filigrane les véritables promesses de l'Anonyme : celui qui mène ses brebis « paicher »¹²⁶⁴ est bien celui qui les mène aux « rabadors », et l'on ne peut cette fois s'empêcher de songer à l'évocation de Foulque-Antéchrist.

Cette thématique du loup pour désigner l'ennemi de la croisade dans ce qui constitue le premier sermon de Foulque dans la *Chanson* n'est pas sans rappeler le premier vrai sermon de l'évêque après sa prise de fonction. *L'exemplum*¹²⁶⁵ qui le rapporte relate qu'alors que l'évêque prêchait sur les faux prophètes, il identifiait les loups avec les hérétiques. Un hérétique défiguré par Simon de Montfort, prend à témoin l'assistance et demande à l'évêque s'il a déjà vu un loup blessé de la sorte par une brebis. Face à l'évidence des conclusions à tirer de l'intervention de l'hérétique, la répartie de l'évêque consiste à expliquer que la totalité du troupeau ne pouvant être gardée au sein de l'abbaye, le pasteur fait appel à des chiens de bergers, que sont les croisés, avec à leur tête « a good strong dog »¹²⁶⁶ ; le comte de Montfort, on l'aura compris. Il semble que l'esprit qui préside à l'intervention de l'hérétique de

¹²⁶² CCA, laisse 175, v. 23.

¹²⁶³ Voir *La Bible* (1985) Ex, 3,8.

¹²⁶⁴ Il faut alors rappeler l'emploi de « crostit », que seul l'Anonyme utilise, et qui sert à désigner l'état du champ de bataille quelques heures après que le sang y a été versé. Gouiran (2003, p. 117) note que « l'adjectif *crostitz* ne va pas sans quelques répugnants relents culinaires ». Voir CCA laisses 193, v. 67 ; 145, v. 19 et 209, v. 141. On reconnaît là le talent de l'Anonyme qui parvient avec « crostit » à donner un caractère largement dépréciatif au sang répandu pendant la bataille, que l'on sait normalement doté de toutes les qualités liées à la noblesse et la bravoure. Cette croûte de sang croisé est celle dont la terre ne veut pas, comme le fait remarquer Gérard Gouiran. On aura conscience de ce que ces considérations impliquent d'un point de vue symbolique, *a fortiori* en raison du lien fort entre les Raimondins et leurs terres, affirmé par l'Anonyme.

¹²⁶⁵ Cet *exemplum* qui provient d'une collection anonyme est inclus par Lecoy de la Marche dans son édition des *Anecdotes historiques, légendes et apologues* d'Étienne de Bourbon (1877, p. 23-24, n° 3). Kienzle (2001 b, p. 166-167) l'analyse dans la partie de son ouvrage consacrée à l'évêque Foulque.

¹²⁶⁶ Kienzle (2001 b, p. 166).

l'exemplum soit le même que celui que l'on trouve dans le texte de l'Anonyme : cela semble démontrer que, pour les populations toulousaines que représentent l'« hérétique » et l'Anonyme, Foulque n'identifie pas le loup du bon côté.

La suite du discours qui traite véritablement de la protection que l'évêque se fait fort d'offrir aux Toulousains est à considérer avec attention. Notons dès à présent que le but ultime affiché par l'évêque est d'amener les Toulousains à la conquête de la gloire céleste :

E conqueriran Dieu e gloria major [...]
E qu'ieu vos pogues metre en la gran resplandor
On estan li apostol e li sant confessor¹²⁶⁷.

Au vu de ce que l'on sait de l'évêque dans la chanson anonyme, on peut penser que cette promesse est directement liée pour lui à sa réussite dans l'éradication de l'hérésie dans la ville. Les Toulousains ne gagneront leur salut qu'en chassant l'hérésie de leur ville, ce qui consiste d'abord à reconnaître la domination de Simon de Montfort, désormais comte de Toulouse et soutien officiel de l'Église dans sa mission. Abandonner l'hérésie ou la pourchasser, selon le texte anonyme, consiste à retirer son soutien au parti raimondin et se conformer aux prescriptions de la prédication épiscopale.

Lorsque l'évêque rappelle sa mission de préservation du troupeau de l'Église, il insiste sur le fait qu'il est comptable du salut de ses brebis, sans que d'enjôleurs discours puissent le préserver du courroux divin en cas d'échec. Cette affirmation n'a rien de bien rassurant pour les Toulousains, dans la mesure où il est bien possible que cette conservation au sein du troupeau se fasse même contre son gré, si l'évêque l'estime nécessaire¹²⁶⁸. L'évêque offre comme garantie contre une trahison de sa part l'assurance qu'il craint trop d'être jugé par Dieu comme « fals galiador » s'il les trompait¹²⁶⁹. Comme dans le cas de sa promesse de conduire les Toulousains au salut, celle de ne pas les exposer à des souffrances est réitérée¹²⁷⁰. L'évêque prétend qu'il préférerait que le dévorent « bestias ni voltor »¹²⁷¹. Les larmoiements du début, l'évocation des bêtes et vautours, la prière « Prec vos que·m detz poder e·m fassatz honor », tout cela participe encore à une dramatisation comique, parce que clairement outrancière, du discours de l'évêque.

¹²⁶⁷ CCA, laisse 175, v. 24 ; 37-38 : « Et elles [les ouailles] conquerront Dieu et la gloire suprême [...] et que je puisse vous faire entrer dans la grande splendeur où sont les apôtres et les saints confesseurs ».

¹²⁶⁸ CCA, laisse 175, v. 25-28.

¹²⁶⁹ CCA, laisse 175, v. 29-33.

¹²⁷⁰ CCA, laisse 175, v. 34-36 et 43-44.

¹²⁷¹ CCA, laisse 175, v. 35.

Grâce à l’habileté de l’Anonyme et malgré ces belles promesses, le doute sur la sincérité de l’évêque est extrême. On peut bien souvent se fier pour l’analyse du texte de l’Anonyme à l’étude du lexique, particulièrement pour mettre à jour ses opinions : on en trouve ici encore la preuve à travers l’usage de « paor »¹²⁷². Examinons le passage concerné :

Metē-us en son poder e *ses tota paor*
E que-us am e ·us perdo e-l tengat per senhor.
Si negu n’i avia ab cor cambiador
Qu’el ni sa senhoria li fes *nulha paor*,
Senes tota paor se puesca ir alhor¹²⁷³.

« N’ayez pas peur ! » « Tremblez ! », c’est en tous cas ce que suggère ce passage qui est, somme toute, promesse de frayeur pour les Toulousains. Toute peur est hors de propos, tout ira tellement bien, sera fait pour le mieux... On pensera ici au langage tenu par des adultes raisonnables à des enfants instinctifs.

Tout devrait aller bien, pourtant « paor » revient, lancinante et, au fur et à mesure de ces apparitions, l’angoisse des populations croit : la voix douceuse de l’évêque semble sonner faux. Foulque répète tant et tant que les Toulousains ne doivent pas avoir peur, que le martèlement de *paor* finirait par interpeller le plus confiant d’entre eux. Alors qu’il s’agit d’annoncer que l’on propose un choix qui devrait mettre en confiance, c’est-à-dire, accepter la seigneurie du nouveau comte ou partir sans être inquiété, on a bien le sentiment que c’est tout le contraire. On notera que ce sont les mots à la rime qui donnent la solution : paor / senhor / cambiador / paor / alhor. On a vu que « ir alhor » revient à rejoindre le parti raimondin ; ce choix cornélien entre soumission et *faidiment* est en fait celui qui se pose à tous dans Toulouse occupée. Et, en l’absence du Raimondin, il est bien difficile au gros de la population de choisir la résistance tant qu’elle ne se sent pas directement en danger. Si les Toulousains n’ont effectivement pas le choix entre accepter Simon ou partir, c’est bien la peur et la méfiance qui doivent gouverner leurs actions, au risque de se faire piéger.

L’exemple d’Aimeric de Castelnaud et de ses compagnons, permet à l’auteur d’affirmer qu’un *faidiment* consenti vaut mieux qu’un emprisonnement pour tergiversations : Aimeric et d’autres ont pris les devants et parviennent à quitter la ville sans encombre grâce à des sauf-conduits¹²⁷⁴, alors que des Toulousains déçus et menacés de devenir otages qui feront la demande d’un sauf-conduit, en abandonnant tous leurs biens à l’occupant, seront aussitôt

¹²⁷² Dans des formules telles que « senes tota paor » ou « nulha paor » dont l’aspect radical accentue encore le caractère extrême et pressant du malaise des Toulousains.

¹²⁷³ CCA, laisse 175, v. 44-48 : « Mettez-vous en son pouvoir, sans crainte aucune ; qu’il vous accorde son pardon et son amour et que vous le teniez pour votre seigneur. S’il y avait ici aucun homme au cœur changeant, à qui la personne ou le gouvernement du comte causât quelque effroi, il pourrait, sans avoir rien à craindre, se retirer ailleurs ».

¹²⁷⁴ CCA, laisse 177, v. 37-39.

emprisonnés¹²⁷⁵. On remarquera à cette occasion que la proposition de fuir est considérée comme un « salvament »¹²⁷⁶ après le « galiament »¹²⁷⁷ dont l'évêque est l'auteur¹²⁷⁸, tromperie qu'il s'était pourtant engagé ne pas commettre afin de ne pas encourir la colère divine.

Non seulement quitter la ville est la seule solution sûre après la trahison du prélat, mais cela permet aussi à l'auteur de rappeler que l'évêque trompeur a doublement trompé son Dieu, puisqu'il s'était engagé devant témoins à ne pas le faire.

Les Toulousains émettent de sérieux doutes dont l'intuition est renforcée par la construction anaphorique :

Ez eli respondero : « Senher per bona amor¹²⁷⁹,
Car vos avem per paire e per governador,
Trazem vos per guirent e per coselhador.
Pregam vos per dreitura e per lo Redemptor :
Si'ns donatz bon cosselh o fariam folor ? »¹²⁸⁰.

L'observation de ce passage permet de repérer qu'à l'accumulation « Senher », « paire », « guirent », « dreitura », « [bon] cosselh » et « [bona] amor », « governador », « coselhador », « Redemptor », en somme que des notions positives¹²⁸¹, succède le « folor » final qui réduit à néant toute confiance naissante.

L'évêque prendra alors à témoin « Dieu »¹²⁸², « E la verges Maria e'l cors sent Salvador, / E trastotas mas ordes e l'abat e 'l prior »¹²⁸³ afin de leur certifier qu'il ne leur a jamais donné de meilleur conseil¹²⁸⁴. Selon toute vraisemblance le public du prélat semble penser que seul un fou, c'est-à-dire un homme dénué de toute notion du sacré serait capable de transgresser une parole à laquelle il a donné de telles garanties. Pour cette raison, et parce

¹²⁷⁵ CCA, laisse 177, v. 68-74.

¹²⁷⁶ CCA, laisse 177, v. 70.

¹²⁷⁷ CCA, laisse 177, v. 67.

¹²⁷⁸ L'évêque est l' « avesque felon », voir CCA, laisse 200, v. 68.

¹²⁷⁹ On se rappelle l'emploi de cette formule par Foulque pour qualifier les relations que devront entretenir Simon et les Toulousains.

¹²⁸⁰ CCA, laisse 175, v. 49-53 : « Eux lui répondirent : 'Messire, par amour sincère, parce que nous vous avons pour père et pour gouverneur, nous vous prenons pour garant et pour conseiller. Au nom de la justice et du Rédempteur, nous vous supplions : est-ce un bon conseil que vous nous donnez ou bien ferions-nous folie en le suivant ? ».

¹²⁸¹ Ces vers ne reprennent que ce que les paroissiens de Foulque, ainsi que le public de la *Chanson*, sont en droit d'attendre de l'évêque.

¹²⁸² CCA, laisse 175, v. 54.

¹²⁸³ CCA, laisse 175, v. 55-56 : « Et la Vierge Marie et le corps du saint Sauveur et tous les ordres qui m'ont été conférés, ainsi que l'abbé et le prieur ». Cette mention de l'abbé et du prieur comme garants, est dans ces circonstances, très clairement comique.

¹²⁸⁴ CCA, laisse 175, v. 57.

qu'il leur assure sa protection personnelle et celle de Dieu¹²⁸⁵, les Toulousains acceptent de s'en remettre à la médiation de Foulque pour arranger leur affaire avec Simon¹²⁸⁶.

L'Anonyme notera à dessein que c'est « entre grat e forsa »¹²⁸⁷ que les Toulousains se retrouvent pris dans le « latz corredor »¹²⁸⁸ grâce auquel l'évêque les mènera directement à Simon. Nous pensons d'ailleurs que la présence de Guy de Montfort¹²⁸⁹ aux côtés de l'évêque pendant le trajet suggère un encadrement armé. Comme les brebis en présence du loup¹²⁹⁰, à la vue de Simon, l'angoisse des Toulousains s'accroît. Dès que l'évêque est parvenu à livrer un certain nombre de notables toulousains au comte, il parle et le masque tombe :

« Senher coms » [...] « etz ostatges penretz
e d'aquels de la vila aitans cans ne voldretz :
E sabrem vos diire los cal ni cui trietz. »¹²⁹¹

Autrement dit, Foulque ne se contente pas d'amener des otages au comte, mais se propose de lui désigner, parmi les absents, ceux dont l'emprisonnement serait stratégique¹²⁹², et à quel moment agir¹²⁹³.

On trouve un autre exemple de la duplicité de l'évêque à la fin de la laisse 176¹²⁹⁴ :

« Senher coms », ditz l'avesques, « aisi comensaretz
Monstrar vos ei la via com los apoderetz
Eu los prezis a merce per aiso que'ls sobtetz. »¹²⁹⁵

Le jeu de l'évêque apparaît au grand jour, il donne des instructions à Simon, et lui explique comment les réduire en son pouvoir. Et, surtout, comble de l'horreur du *fals*

¹²⁸⁵ Dieu, en lieu et place duquel l'évêque s'engage tellement souvent, qu'il y a matière à s'interroger sur l'ironie de l'Anonyme.

¹²⁸⁶ Nous ne reviendrons pas sur l'absence du Raimondin, facteur déterminant, et que nous tenons pour acquis.

¹²⁸⁷ CCA, laisse 175, v. 61. À la fois de gré et de force parce qu'ils ne sont pas véritablement dupes, et n'ont pas le choix, sauf à tout abandonner. Le retour des Raimondins en Toulousain se fait attendre et les garanties offertes par l'évêque peuvent sembler bonnes. On notera que l'Anonyme omet consciencieusement de mentionner qu'il est bien possible que les Toulousains aient aussi espéré obtenir quelques privilèges de Simon, en échange de leur acceptation de bonne grâce de sa domination sur la ville.

¹²⁸⁸ C'est-à-dire le nœud coulant, CCA, laisse 175, v. 61.

¹²⁸⁹ CCA, laisse 175, v. 62-63.

¹²⁹⁰ Gouiran (2003, p. 121-123) rappelle que Simon de Montfort était surnommé « lop » par les Toulousains.

¹²⁹¹ CCA, laisse 176, v. 2-4 « 'Messire comte', dit l'évêque, 'voici des otages que vous prendrez et parmi les habitants de la ville d'autres aussi nombreux que vous voudrez : nous saurons vous dire lesquels et guider votre choix.' »

¹²⁹² Ces otages devaient servir à juguler toute tentative de révolte dans Toulouse et contraindre les Toulousains à restituer leurs prisonniers croisés à Simon. Voir notamment CCA, laisse 176, v. 6-8.

¹²⁹³ « E si m'en voletz creire, ades i enviaretz », CCA, laisse 176, v. 5. Nous retrouvons là, l'aspect de conseiller-stratège de Foulque qui appuie Simon de son savoir-faire et de sa maîtrise des enjeux salvifiques pour la population de son diocèse.

¹²⁹⁴ Voir CCA, laisse 176, v. 74-88.

¹²⁹⁵ CCA, laisse 176, v. 74-76.

galiador, l'évêque n'a reçu les Toulousains à merci que dans l'unique but que Simon les surprenne.

Foulque pourra dès lors raconter ce qu'il veut aux habitants de la ville, le public sait dorénavant, parce qu'il le lui expose lui-même¹²⁹⁶, que l'évêque a sciemment manipulé ses ouailles.

Dans ces conditions, Foulque ne saurait se défaire, pour expliquer son comportement, sur des circonstances ou de prétendus compromis nécessaires avec une réalité mouvante.

La tromperie de l'évêque va plus loin puisqu'il va jusqu'à conseiller Simon, afin que celui-ci se défende au mieux lors d'éventuelles récriminations des Toulousains¹²⁹⁷, alors qu'il s'était engagé à être un rempart contre les abus du comte, offrant l'Église comme garant.

Lorsque Foulque envisage l'avenir de la ville, il ne prend absolument pas en compte le bien-fondé des plaintes des habitants. Celles-ci sont même tout à fait accessoires et semblent être à mettre au nombre des désagréments inhérents à ce genre de projet politique. En revanche, il s'agit bien de penser la planification efficace de la prise de pouvoir par un nouveau chef politique et militaire. Les conseils de Foulque continuent ainsi :

Trastotas las clausuras e·ls plancatz desfaretz
E·ls garnimens e·ls armas en apres lor prendetz
E qui las rescondia, que de mort l'encolpetz ;
E per las vostras terras los ostage partretz.
E tot aquel aver que·ls saubem ni·ls saubretz
Per deguna manèira vo·n esmanentiretz.
E·ls vostres enemixs ab l'aver confondretz
E tot vostre linatge e vos enquiretz
Proensa e Cathalonha e Gasconha pendretz,
E·n cobraretz Belcaire¹²⁹⁸.

Le plan est simple, il s'agit d'annihiler toute ressource matérielle et humaine qui permettrait la résistance de la population toulousaine : destruction des ouvrages de défense, confiscation des armes et des richesses, emprisonnement et déportation des meneurs. On constate que sont, là encore, flattées les prétentions de Simon à enrichir son lignage et à se rendre maître d'un grand territoire.

¹²⁹⁶ C'est là le miracle des plages de discours direct que l'Anonyme manie si bien.

¹²⁹⁷ Voir *CCA*, laisse 176, v. 77-78.

¹²⁹⁸ *CCA*, laisse 176, v. 79-88 : « Toutes les fortifications et les palissades, vous les démolirez ; les équipements et les armes, aussitôt après, vous les leur confisquerez, punissant de mort quiconque en cacherait ; vous disposerez des otages par toutes vos terres. Tout l'avoir que nous leur connaissons et que vous leur saurez, d'une façon ou d'une autre vous vous en emparerez. Grâce à cet argent, vous confondrez vos ennemis, vous vous enrichirez, vous et tout votre lignage, vous conquerrerez la Provence, la Catalogne, la Gascogne et, grâce à lui, vous reprendrez Beaucaire ».

L'évêque est clairement du parti de ceux qui attisent le conflit alors qu'une branche du conseil de Simon¹²⁹⁹ souhaite la recherche d'une solution respectueuse des Toulousains afin d'apaiser les relations entre les deux camps et de parvenir à la paix¹³⁰⁰.

Tous sont d'accord pour reconnaître que Toulouse est l'enjeu principal de cette croisade et que détenir la ville, c'est déjà dominer le pays. Les partisans de l'apaisement menés par Guy de Montfort et Foucaud de Berzy argumentent sur le fait que, contrairement à ce que le sens commun semble croire, perdre le soutien des Toulousains, c'est déjà perdre Toulouse et « Que cant perdra Toloza perdra la milhor dent »¹³⁰¹.

Même s'il arrivait que le comte se rende maître de la ville par la force, jamais la situation ne serait durable. Le malheur des populations nourrirait un ressentiment qui soulèverait les masses à la plus petite opportunité, notamment grâce au soutien des barons provençaux, vainqueurs à Beaucaire et venus soutenir Toulouse¹³⁰².

On notera que l'évêque, qui ne veut pas entendre parler des réclamations raimondines relatives à la conservation d'un patrimoine lignager, défend auprès de Simon la possibilité qu'il aura d'enrichir son lignage.

Simon adopte la solution que l'évêque lui a conseillée et qui consiste à faire annoncer aux Toulousains à Saint-Pierre-des-Cuisines¹³⁰³ que le contrat passé entre le prélat et eux sur les garanties qui leur étaient offertes par lui-même et l'Église sont nulles et non avenues¹³⁰⁴.

L'évêque d'ajouter :

E si om vos blasmava, que melhs vo-n razonetz
Que de me e de Glieiza e de merce·ls gitetz¹³⁰⁵.

Dorénavant plus de protection ecclésiastique : les Toulousains ont bien été livrés au *raubador* par un *fals galiador*. L'alternative à la soumission totale à Simon est, officiellement, le *faidiment*, bien que, en réalité, quiconque demande à quitter la ville soit emprisonné sur-le-champ¹³⁰⁶.

¹²⁹⁹ À ce moment du récit, Simon est très préoccupé par l'idée de prendre « venjament » des barons de Provence et de l'affront subi à Beaucaire, ainsi que contre Toulouse qui lui résiste. Voir CCA, laisse 177, v. 2-3.

¹³⁰⁰ Voir CCA, laisse 177.

¹³⁰¹ CCA, laisse 177, v. 33.

¹³⁰² Voir *supra* la haine de Simon contre les barons provençaux dont il craint la puissance armée, et, certainement le pouvoir de mobilisation des Toulousains, encouragés par ces Provençaux auréolés par la victoire de Beaucaire.

¹³⁰³ Pour parfaire le sentiment de collusion totale entre pouvoir religieux et politique à Toulouse, la réunion est convoquée par le comte et l'évêque. Voir CCA, laisse 177, v. 50.

¹³⁰⁴ CCA, laisse 177, v. 51-63.

¹³⁰⁵ CCA, laisse 176, v. 77-78 : « Si on vous blâmait pour les avoir mis hors de ma garantie, hors de l'Église, hors de merci, justifiez-vous-en au mieux ».

¹³⁰⁶ CCA, laisse 177, v. 68-78.

En même temps, le public de la *Chanson* sent bien qu'à tout cela préside une certaine hypocrisie : auprès de quel genre de *clercia* les Toulousains auraient-ils bien pu se plaindre¹³⁰⁷, étant donné les mauvaises dispositions de l'évêque à leur égard ?

La tromperie de l'évêque est réaffirmée par Simon lors de la réunion de son conseil¹³⁰⁸ :

Que si no fos l'avesques, qu'es subtils e sabens,
Que los a deceubutz ab ditz e ab covens
Trastota ma mainada era morta e perdens
E ma persona aunida e ma valor niens¹³⁰⁹.

L'Anonyme dénonce ainsi que, sans l'évêque, Toulouse serait libérée du pouvoir du comte. On a là la réaffirmation que l'affliction des Toulousains est une conséquence du comportement de leur évêque qui récidive quelques vers plus loin :

Senher coms », ditz l'avesques, « tant lor siatz punhens
Que re no lor laichatz mas lor cors solamens.
Totz l'avens sia vostre e·ls diners e l'argens :
Trenta melia marcs, que res no·n sia mens
D'a l'un Martror a l'autre volh que sian rendens,
E aquesta primeira er lo comensamens
E so que·ls remandra er non res e niens.
E tenetz los ja cempre com a cers recrezens,
Que ja monstrar no·us poscan iradamen las dens »¹³¹⁰.

Cette fois, Foulque insiste particulièrement sur la nécessité pour Simon de percevoir une amende¹³¹¹ imposée aux Toulousains : il pourra ainsi reconquérir ses terres en rétribuant ses troupes avec l'« avers » ainsi capitalisé. Et surtout, la soumission de la ville sera facilitée par les vertus incapacitantes de cette lourde imposition.

¹³⁰⁷ Voir *CCA*, laisse 177, v. 55-57 : Que·us gitetz de merce e de tot lo covent / Cel que vos fe l'avesques al prim comensament ; / Que Glieiza ni clerica non tragatz a guirent.

¹³⁰⁸ Un conseil qui réunit l'évêque, le prévôt, ses barons et parents dans la tour antique, sans doute au Château Narbonnais. Noguier (1556, p. 25) recense deux tours d'époque romaine, probablement du III^e siècle.

¹³⁰⁹ *CCA*, laisse 179, v. 20-24 : « Sans l'évêque, homme subtil et avisé, qui, avec des paroles et des conventions, les a abusés, toute ma troupe eût été tuée et détruite, ma personne couverte de honte et ma valeur anéantie. Si j'en tire vengeance, j'en serai fort triste et chagrin ».

¹³¹⁰ *CCA*, laisse 179, v. 48-56 : « 'Sire comte', dit l'évêque, 'soyez si dur envers eux que vous ne leur laissiez que la peau seulement. Que tout ce qu'ils possèdent et monnaies et argent vous soit acquis : je suis d'avis que d'une Toussaint à l'autre ils vous versent trente mille marcs, pas un de moins. Et cela ce sera cette fois le commencement ; ce qui leur restera sera moins que rien. Tenez-les toujours comme des serfs forcés de se rendre à discrétion, de sorte qu'il ne leur soit plus possible de vous montrer haineusement les dents.' ».

¹³¹¹ Cette amende est déjà évoquée à la laisse 178, v. 17-20. Nous l'avons mentionnée à propos de l'« errors » (v. 18) censée diminuer avec l'imposition de ce tribut. Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXVIII, p. 152) évoque lui aussi dans sa chronique une somme de 30000 marcs d'argent.

Foulque, le suiveur, est aussi capable de s'opposer au cardinal-légat en rappelant que ceux des Toulousains qui seraient dans l'église et verraient l'autel devraient être sauvés¹³¹². On connaît la réponse négative du chef légat pour l'avoir déjà évoquée¹³¹³. Cette intervention tend à tempérer les caractéristiques du prélat et permettent d'insister sur sa volonté de soumettre Toulouse, y compris par la force, sans pour autant chercher la mort de ses diocésains.

Paradoxalement, celui qui veut le bien de Simon et défend ses intérêts¹³¹⁴ est aussi celui qui prie de concert avec les autres prélats afin que les Toulousains subissent le sort des « dampnat »¹³¹⁵. Foulque est aussi celui qui aime le plus Simon de Montfort : « Que sel que mais vos ama »¹³¹⁶, raison pour laquelle il se doit d'être sévère avec le comte. La sévérité de Foulque envers Simon est un gage de sincérité et, à ce titre, sa parole doit être entendue et ses conseils suivis.

L'évêque conserve tout au long du texte son statut de conseiller stratégique de Simon. Il préconise la solution des deux sièges afin que Toulouse ne puisse être ravitaillée en provisions et troupes gasconnes par la Garonne¹³¹⁷. La coordination entre le conseil de stratégie militaire pour la conquête de Toulouse et l'action de prédication pour « prezicar patz / E cassar los eretges e los ensabatatz »¹³¹⁸ fonctionne selon des rouages parfaitement réglés.

Pour s'en faire une idée, il suffit d'observer l'enchaînement des laisses 189 à 190 qui passe d'un point de stratégie militaire pour prendre Toulouse au moyen de deux sièges, à l'envoi de prédicateurs : les deux actions apparaissent donc comme les deux pendants d'une même démarche de conquête. Le début de la laisse 190 résume parfaitement la démarche :

Com fassan los dos setis es lo cosselhs donatz
 Entre-ls baros e-l comte empres e autreiatz ;
 E pois lo Cardenals, lo pus sabens letratz,
 E l'abas e l'avesques e-l priors e-l legatz
 Que per totas las terras anon prezicar patz
 E cassar los eretges e los ensabatatz
 E qu'en aital maneira amenon los crozatz.¹³¹⁹

¹³¹² Voir CCA, laisse 186, v. 105-106. Cette dissension entre l'évêque de Toulouse et le cardinal-légat Bertrand se retrouve laisse 192, aux vers 56-58.

¹³¹³ Voir la partie de notre travail relative au cardinal-légat Bertrand.

¹³¹⁴ Voir CCA, laisse 176, v. 59-61.

¹³¹⁵ CCA, laisse 188, v. 5.

¹³¹⁶ CCA, laisse 192, v. 42 b.

¹³¹⁷ CCA, laisse 189, v. 114-118.

¹³¹⁸ CCA, laisse 190, v. 5-6. La formule est à tel point topique qu'elle est à peu près vidée de sa substance, et ne cherche sûrement pas à déterminer rigoureusement les groupes dissidents concernés.

¹³¹⁹ CCA, laisse 190, v. 1-7, « Qu'ils feraient les deux sièges, c'est ce qui fut proposé, décidé et accordé entre les barons et le comte ; et ensuite que le Cardinal, le plus savant des clercs, les évêques, les abbés, les prieurs et leurs délégués iraient dans toutes les provinces prêcher pour la paix et l'expulsion des hérétiques et des « ensabatats » ; que par ce moyen ils feraient venir des croisés ».

Cette mission de prédication, qui se déroule sous l'autorité du Cardinal-légit, est perçue comme une bénédiction essentiellement parce qu'elle permettra d'apporter à la croisade de l'argent pour que Simon puisse payer ses mercenaires¹³²⁰. Alors que l'évêque reproche à Simon son manque d'entrain, Robert de Picquigny juge bon de lui rappeler que le nouveau comte a de bonnes raisons de s'inquiéter du fait des succès remportés par le Raimondin depuis son retour à Toulouse¹³²¹.

Foulque sera délégué à Paris en compagnie de la comtesse¹³²², épouse de Simon de Montfort, avec la mission de prêcher la croisade et de revenir accompagné de renforts. On notera une complémentarité indéniable entre l'évêque censé assurer le plan religieux de l'affaire et le rôle affectif de la comtesse qui a des liens privilégiés avec les grands barons proches du roi¹³²³. Il est évident qu'en ce qui concerne l'évêque, cette répartition des tâches est incomplète, car il a accès au plus haut niveau de commandement du royaume, par ses liens intellectuels avec le cercle théologique de Pierre le Chantre. L'évêque partira effectivement après avoir rappelé quels seraient les bénéfices de sa réussite pour les croisés¹³²⁴. On notera que le point névralgique des vers concernés est ainsi constitué :

Eu·os amenarei tans crozatz e pelegris,
Que portaran l'aver e·ls marcs e·ls esterlis¹³²⁵.

Ainsi, le lien entre croisés, ou *pelegris*, et l'argent indispensable à la croisade est très clair dans le texte, souligné par la rime. Il est évident pour le critique pragmatique que cet argent, destiné à faciliter le siège de Toulouse, rétribuer les soldats et couvrir les frais d'expéditions, était une nécessité pour la croisade. Mais, il demeure indéniable que s'installe dans l'esprit du public un lien entre volonté de gain monétaire par les croisés et conquêtes de territoires méridionaux.

La troupe des délégués du comte Simon part pour Paris escortée par Foucaud de Berzy et Pierre de Voisins¹³²⁶. L'auteur précise, avec ce qui semble être une pointe de délectation, que « *passan los boscatges per paor dels faizis* »¹³²⁷. On notera que traditionnellement les

¹³²⁰ CCA, laisse 192, v. 39-58.

¹³²¹ CCA, laisse 192, v. 62-67.

¹³²² CCA, laisse 194, v. 28-31.

¹³²³ Ils seront rejoints par la suite par maître Clairin, prêtre et chancelier de Simon de Montfort.

¹³²⁴ CCA, laisse 194, v. 42-53.

¹³²⁵ CCA, laisse 194, v. 45-46, « Je vous amènerai tant de croisés et de pèlerins, qui apporteront argent, marcs et esterlins ».

¹³²⁶ CCA, laisse 194, v. 58-61.

¹³²⁷ CCA, laisse 194, v. 61.

faiditz vivent dans les bois¹³²⁸ ; il est cependant possible que la troupe ait souhaité voyager à couvert.

Sept mois après le commencement du siècle¹³²⁹, l'épouse de Simon et l'évêque sont de retour accompagnés de Michel de Harnes, Gautier de la *Betona*¹³³⁰ et Guillaume Melir¹³³¹. La légation a partiellement porté ses fruits : Michel de Harnes, par exemple, était un « héros » de la bataille de Bouvines¹³³².

Foulque assistera au dernier conseil tenu par Simon de Montfort¹³³³ dans la *Chanson*. À cette occasion, Toulouse apparaîtra comme le dernier rempart contre la victoire des croisés face aux Méridionaux¹³³⁴. L'évêque, accompagné du cardinal-légit Bertrand, et de l'abbé de Saint-Sernin fera partie du groupe des clercs lettrés chargés de récupérer la dépouille de Simon¹³³⁵. Après le décès de son héros, Foulque soutiendra l'avis du cardinal-légit¹³³⁶ de nommer Amaury de Montfort ; mais surtout, c'est lui qui ose qualifier le comte de « sans e martirs »¹³³⁷, signe, pour l'auteur, de la connivence née entre les deux hommes après de longues années de collaboration. On pourra aussi penser que la politique menée par Simon était celle que lui soufflait Foulque : par conséquent, lui rendre pareil hommage revenait à soutenir une fois encore cette ligne politique. L'évêque est assurément un peu aventureux lorsqu'il soutient que le pape fera inhumer Simon dans l'oratoire de saint Paul¹³³⁸, mais

¹³²⁸ Voir par exemple, *CCA*, laisse 213, v. 26 et laisse 153, v. 35. Voir aussi *La Chanson de Girart de Roussillon* publiée par Combarieu du Grès et Gouiran (1993) : v. 1802 « Set ans n'estiu faidis en bos espes ». Sur les habitants des bois pendant la période de la répression antihérétique, on verra notamment l'accusation de prêches sauvages formulée dans le texte de *Las Novas del heretje* (éd. Meyer, 1879) ou encore les nombreux témoignages sur l'errance des *faiditz* que l'on trouve dans les registres d'inquisition et les textes littéraires répertoriés dans la COM 2. On peut penser que ces prêches sauvages peuvent se rapprocher de la tradition de prédication érémitique dans les forêts de l'Europe médiévale.

¹³²⁹ Cette précision est donnée par Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 606B) qui indique aussi la présence de Michel de Harnes.

¹³³⁰ Ce personnage est identifié comme Gautier de Langton par Martin-Chabot (1931, t. III, note 3, p. 107).

¹³³¹ Ce personnage est identifié comme Guillaume de Mello par Martin-Chabot (*ibid.*).

¹³³² Voir Duby (1973). Voir aussi : *Fragment de l'histoire de Philippe Auguste* (éd. Petit-Dutaillis, 1926, p. 111) et Guillaume le Breton, *Chronique* (éd. Delaborde, 1881, § 188), et *Philippide*, livres X v. 474 et XI, v. 105 et 133 (éd. Guizot, 1825). Martin-Chabot (1931, t. III, p. 106, note 2) expose aussi que sa renommée lui valut de figurer dans le *Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*, chanson de geste de la première moitié du XIII^e siècle de Jean Renart, (éd. Servois, 1893, p. XLIV et v. 2710-2752). On trouve aussi mention de ce personnage dans la *Chronique de Hainaut, HGL*, t. VI, p. 514.

¹³³³ *CCA*, laisse 202, v. 55. Simon de Montfort, considèrera juste avant son décès que l'évêque comme le Cardinal-légit ne sont pas en mesure de le protéger. Voir *CCA*, laisse 204, v. 32.

¹³³⁴ Voir la partie de notre travail consacrée à Toulouse.

¹³³⁵ *CCA*, laisse 205, v. 142-144.

¹³³⁶ À l'occasion de la tenue d'un conseil dans le Château Narbonnais auquel assistent trois prélats en plus des grands barons de la croisade : le Cardinal-légit, l'abbé de Saint-Sernin, et l'évêque de Toulouse. Voir *CCA*, laisse 206, v. 13-15.

¹³³⁷ *CCA*, laisse 206, v. 37.

¹³³⁸ *CCA*, laisse 206, v. 33-41.

l'extravagance d'une pareille affirmation souligne une fois encore les traits grossiers d'un personnage qui manque de *Mezura*.

L'emphase mise sur la désolation du personnage participe à le rendre plus éloigné encore des préoccupations des populations toulousaines, en liesse depuis l'annonce de la mort du comte. La levée du siège de Toulouse qui suivit la mort de Simon¹³³⁹ est cause d'un grand tourment pour l'évêque qui prétend ne plus jamais pouvoir être joyeux¹³⁴⁰.

Face à cette seconde crise de Toulouse¹³⁴¹, le cardinal-légat va pour la seconde fois mandater l'évêque Foulque à Paris¹³⁴² afin d'organiser la prédication de la croisade et de plaider pour un secours direct du roi de France.

La construction des deux passages est remarquablement similaire : lors de tout échec militaire, on cherche à remobiliser « Fransa », et plus largement les populations européennes, au moyen de la prédication¹³⁴³.

Examiner en détail cette dernière véritable intervention de l'évêque permet de comprendre comment l'Anonyme conçoit la justification du détournement de la croisade, et le passage d'une protection divine à une protection militaire, pour la réussite de l'entreprise :

– Senher », so ditz l'avesques, « iau ai cor e dezir
Cum an aquest messatge acabar e furmir.
Ez es mal e salvatge e estranh per auzir
E fas me maravilhas Dieus cum pot cossentir
La mort del sieu filh digne, que'l solia servir.
Mas pero, per natura e segon qu'ieu m'albir,
Autre paire s'irasca cant vis so filh morir ;
Mas Dieus no fa semblansa que'l sia greu ni'l tir ;
Que cant lor degra aucire, fa nos dezenantir.
E car nos fa Toloza trebalhar e languir,
Anem sercar tal metge que nos poscha guerir.
E car Dieus so oblida, nos pessem del merir ;
Que si en nulha maneira nos podion gandar
Ni en cel ni en terra escapar ni fugir,
Jamais nos ni la Gleiza no i poirem revenir. »¹³⁴⁴

¹³³⁹ Les barons de l'entourage du nouveau chef estiment en effet qu'étant donné la situation des Toulousains qui ne souffrent absolument pas du siège, mais sont au contraire bien ravitaillés et au comble de l'excitation depuis le décès de Simon, toute continuation du siège ferait accroître la honte due à l'échec face à des « vaincus qui vainquent ». Voir *CCA*, laisse 207, v. 103-112.

¹³⁴⁰ *CCA*, laisse 207, v. 113-114 : « – Senhors », so ditz l'avesques, « ara soi tant dolens / Que ja mais tant can viva no posc esser jauzens. » « 'Seigneurs', dit l'évêque, 'ma douleur est si grande que jusqu'à ma mort, j'aurais plus ne pourrai être joyeux.' » Cette décision fut prise à un conseil tenu par le nouveau chef militaire de l'expédition, après que Guy, frère de Simon, eut exposé combien la situation face à Toulouse était intenable. Voir *CCA*, laisse 207, v. 89-90 et 91-96.

¹³⁴¹ La première est la rébellion de la ville lors du retour de Raimond VI, et la seconde celle qui a lieu avec la mort de Simon.

¹³⁴² *CCA*, laisse 208, v. 32-33 : « E vos, senher n'avesques, anatz tost enquerir / Lo senher rei de Fransa que no'ns laish perterir ». « Et vous, messire évêque, allez promptement prier le seigneur roi de France de ne pas nous laisser réduire à l'impuissance ».

¹³⁴³ Voir par exemple : *CCA*, laisse 207, v. 117-119.

¹³⁴⁴ *CCA*, laisse 208, v. 61-75 : « 'Messire', répondit l'évêque, 'de tout cœur je désire aller m'acquitter de cette mission et l'accomplir. C'est chose pénible, dure et étrange à ouïr et je m'étonne que Dieu permette la mort d'un

L'évêque s'étonne donc que Dieu fasse mourir son fils Simon¹³⁴⁵ : alors que tout père, par nature, s'afflige lorsqu'on lui tue son enfant¹³⁴⁶, Dieu lui, ne semble pas dérangé par le décès du comte¹³⁴⁷. En effet, au lieu de punir Toulouse, ce sont les croisés qui pâtissent¹³⁴⁸. Les vers 70 et 71 représentent une attaque très forte : Dieu n'est plus le remède, on cherche donc à s'affranchir son pouvoir.

On peut en déduire que les croisés ne se prétendent gouvernés par Dieu que lorsque sa réponse correspond à leurs attentes. Il est intéressant de voir que le constat d'un abandon par Dieu ne suscite aucune remise en question : la notion de péché est absente du raisonnement des prélats, alors qu'on la trouve chez les barons croisés qui critiquent le détournement de la croisade du religieux au politique.

L'évêque suggère que, si Dieu se désintéresse de leur cause, il s'agit d'assurer quand même la réussite de la croisade par des moyens terrestres, ce qui revient à supplanter Dieu en agissant par ses propres moyens¹³⁴⁹.

Il faut tout de même noter que le recours à cette action de l'armée, en quelque sorte affranchie de la volonté divine, est présenté comme nécessaire pour préserver l'Église¹³⁵⁰ et ses prélats. De là, deux possibilités, soit l'on part du principe que l'Église veille sur le patrimoine de Dieu et, à ce moment là, elle gère ses affaires pendant que le regard divin est détourné, soit l'Église et ses prélats font fi de la volonté divine et assurent leur propre avenir sans se préoccuper de celui qui est censé gouverner (c'est-à-dire Dieu).¹³⁵¹ Nous pensons qu'il faut privilégier cette seconde solution en raison du contexte et de l'opinion de l'Anonyme en la matière, qui est assez claire¹³⁵². De là à penser que l'Église romaine est coupée de Dieu par la volonté politique de ses prélats, il n'y a qu'un pas que nous pensons que l'Anonyme franchit¹³⁵³.

de ses dignes fils, qui ne cessait de le servir. Pourtant, selon la nature et à ce qu'il me semble, tout autre père s'affligerait en voyant mourir son fils ; mais Dieu ne laisse pas paraître qu'il ait de la peine et du déplaisir de cette mort ; alors qu'il devrait faire périr ces gens-là, c'est à nous qu'il inflige l'échec. Puisque Toulouse nous fait peiner et languir, allons à la recherche d'un médecin qui puisse nous guérir. Et puisque Dieu se désintéresse de la chose, songeons à faire pencher la balance de notre côté, car s'ils pouvaient de quelque façon nous échapper, s'évader ou s'enfuir dans le ciel ou sur la terre, jamais ni nous ni l'Église nous ne pourrions réparer cet échec.' ».

¹³⁴⁵ CCA, laisse 208, v. 63-65.

¹³⁴⁶ CCA, laisse 208, v. 66-67. Le meurtre du fils de Dieu qu'est prétendument Simon, rappelle, pour l'évêque, celui du Christ, son fils, et la même absence de réaction divine.

¹³⁴⁷ CCA, laisse 208, v. 68.

¹³⁴⁸ CCA, laisse 208, v. 69.

¹³⁴⁹ CCA, laisse 208, v. 72.

¹³⁵⁰ CCA, laisse 208, v. 73-75.

¹³⁵¹ Ce raisonnement est conforme au proverbe extrêmement répandu « Aide-toi et le Ciel t'aidera ».

¹³⁵² Voir la partie de ce travail relative à la théologie de l'Anonyme dans sa chanson.

¹³⁵³ Voir la partie de ce travail relative à l'Église.

On doit aussi à la collaboration de l'évêque et du chef légat l'assurance du pardon de leurs péchés à ceux qui mourraient en combattant pour la croisade¹³⁵⁴, en conformité avec les indulgences papales prononcées pour ces croisés. Il est possible que l'Anonyme ait souhaité insister sur le caractère réconfortant de la promesse papale et, du coup, sur le lien de cause à effet pervers entre l'engagement des croisés et l'assurance illusoire d'un salut gagné au mépris de la justice.

Enfin, le dernier rappel du personnage de Foulque n'est pas explicite dans la mesure où ce prélat n'est pas clairement désigné au vers 15 de la laisse 213¹³⁵⁵, même s'il est absolument certain que l'évêque est compris dans la troupe de prédicateurs qui se rendent devant Toulouse en compagnie du fils de roi de France. Et c'est sur cette image qu'il est bon de finir ici l'étude du personnage de Foulque : celle d'un prédicateur, conseiller stratégique et fin politicien, qui n'a de cesse, tout au long de la *Chanson*, d'appliquer un mélange des genres qui lui est propre. Foulque use et abuse de son statut d'évêque de la ville et de son savoir-faire d'ancien troubadour devenu prédicateur¹³⁵⁶, pour manipuler le langage et abuser ceux qui lui font confiance. L'évêque cistercien de Toulouse ne poursuit que l'unique but de la réussite de la croisade, indissociable selon lui, de celle de Simon de Montfort.

§ II – Le cas du chapelain Arbert

N'Arbert lo capelas lor a fait un breu sermo :
« Senhors, de part de Dieu e del comte·n somo :
Cel que fara·l mur sec i re i metra del so,
Que de Dieu e del comte n'aura bon gazerdo,
E, desobre mas ordes, aura salvacion »¹³⁵⁷.

Le cas unique du chapelain Arbert est particulièrement intéressant. « Arbert », ainsi désigné dans le texte anonyme, fut considéré comme un hypothétique prêtre desservant de

¹³⁵⁴ CCA, laisse 211, v. 79-80 : « E si negus moria, totz nos ha perdonatz / L'avesques de Tholoza e mosenhe·l Legatz ». « Et si quelqu'un de nous mourait, nous avons tous reçu l'absolution de l'évêque de Toulouse et de monseigneur le Légat ».

¹³⁵⁵ CCA, laisse 213, v. 15 : « Arsavesques, avesques e abatz e templiers ».

¹³⁵⁶ Gouiran (2003, p. 121) notait déjà à Latran l'usage de lexique propre au champ de la médecine. Il semble que l'évêque apprécie le champ sémantique de la médecine, ou plus vraisemblablement qu'il considère l'hérésie tant religieuse que politique comme un mal à guérir, puisqu'on retrouve ici aussi « metge » et « garir ».

¹³⁵⁷ CCA, laisse 158, v. 16-20 : « Messire Arbert le prêtre leur fit un bref sermon : 'Seigneurs, j'en donne avis au nom de Dieu et du comte : celui qui travaillera au mur de pierre sèches et contribuera à sa construction aura de Dieu et du comte une bonne récompense et, par les ordres sacrés que j'ai reçus, je lui garantis son salut.' »

l'église Sainte-Pâque à Beaucaire par Eugène Martin-Chabot, et plus récemment identifié comme chapelain du comte de Toulouse par Laurent Macé¹³⁵⁸.

Ce chapelain de la maison du comte de Toulouse, détourne l'argumentation traditionnellement liée à la prise de la croix. Il s'agit du seul membre du clergé de l'Église romaine qui prêche en faveur de la résistance à la croisade.

Son bref sermon ou plus exactement exhortation, de quatre vers¹³⁵⁹, est absolument remarquable. Saluons le talent de l'auteur anonyme qui parvient, en quelques vers, à décrédibiliser définitivement la prédication de croisade et renverser les fondements argumentatifs de celle-ci.

Ce sermon du chapelain Arbert est destiné à encourager la résistance beaucairoise face à la croisade.

Dans cette intervention, le seul ecclésiastique de la chanson anonyme favorable à la cause méridionale détourne l'argumentation traditionnellement liée à la prise de la croix et assure le salut à ceux qui combattront la croisade, ou qui, en l'occurrence, participeront à la construction d'un mur défensif à Beaucaire, grâce aux ordres qui lui ont été conférés par l'Église romaine¹³⁶⁰.

Pour le public, il y a là un paradoxe fondamental : si le chapelain qui assure le salut reçoit ses ordres de la même Église que ses pairs qui assurent le salut aux adversaires, dans le contexte d'une guerre contre des hérétiques, nécessairement l'un des deux partis est dans l'erreur. Et comment se fier à la promesse de salut faite par un individu dont les pairs sont dans l'erreur, puisqu'ils soutiennent le contraire, alors qu'ils ont reçu les mêmes ordres ?

Pour l'Anonyme, le problème ne semble pas se poser exactement en ces termes. La question de la confiance à accorder ou non à la parole du chapelain Arbert est liée à la fois à la dimension politique fondamentale du dilemme et, au respect de la sacralité des ordres conférés au prêtre par l'Église catholique. À partir de là, on n'a pas de peine à comprendre que, comme les croisés de leur côté, le public de la *Chanson* choisit de croire le membre du clergé favorable à sa cause.

Il ne s'agit pas tant de savoir en qui les résistants méridionaux de la *Chanson* vont placer confiance, leur « choix » est bien trop évident, mais plutôt de démontrer l'existence

¹³⁵⁸ Voir Macé (2000, p. 171) : « Arbert » y devient « Aribert ».

¹³⁵⁹ Quatre vers auxquels il faut ajouter le vers introductif à son discours, qui doit être pris en compte car il participe à faire exister le personnage dans le texte.

¹³⁶⁰ Et c'est aussi pour cela que nous pensons que l'auteur maintient le paradoxe de la condamnation de l'Église en tant qu'institution humaine, et la sainteté de l'Église instituée par le Christ, toujours en rapport avec la question du salut.

légitime et véritable d'une contre-croisade. « Véritable » c'est-à-dire dotée de tous les attributs de la croisade : une idéologie politique et religieuse et un personnel de prédication rattaché à l'Église catholique.

En somme, si de la même façon que la croisade albigeoise, la contre-croisade instituée par l'Anonyme n'a rien à voir, elle non plus, avec la question du tombeau du Christ outre-mer, la croisade proposée par l'Anonyme n'a rien à envier à l'idéologie de la croisade albigeoise.

Il s'agit pour les Méridionaux, aimés de Dieu, de défendre leurs territoires contre les sanguinaires français blasphémateurs¹³⁶¹ et parce que cette démarche a pour objectif la préservation du Droit et la dénonciation d'un mépris du divin, cette entreprise est une contre-croisade par laquelle chacun peut aspirer au salut chrétien.

L'auteur dénonce la vanité des promesses de salut faites par les prédicateurs de la croisade, puisqu'un chapelain de l'Église catholique peut faire les promesses inverses, avec les mêmes sacrements, sans qu'il soit possible *a priori* de déterminer qui se fourvoie. On retrouve ici une question sous-jacente à l'œuvre de l'Anonyme relative à ce qu'est l'erreur, qui peut la commettre, en quoi elle consiste et ce qu'elle implique.

Cette question du choix entre les deux types de discours contradictoires des prédicateurs appelle une remarque sur la dimension du « choix » dans la *Chanson* et l'espace laissé par l'auteur à la possibilité de l'exercice d'un choix, comme une activité de conscience raisonnée pour l'élection d'une opinion.

L'écriture de l'auteur anonyme, adressée à un public dont il recherche à emporter l'assentiment, est assurément orientée et partisane. Cependant, nous identifions l'une des finesse psychologique du texte dans la capacité ambiguë de son auteur à être à la fois intransigeant et conciliant.

Notre auteur est conciliant, à la manière des comtes Raimondins, c'est-à-dire qu'il prend en considération la possibilité pour chacun de s'être laissé prendre dans un premier temps par la rhétorique des prédicateurs de la croisade, pour se raviser par la suite.

Il est par contre intransigeant sur ce qui constitue le bon choix, c'est-à-dire la résistance. Laquelle, est un bon choix à la fois pour cette vie terrestre et pour un avenir céleste. Dans cette vie, le choix résistant permet de vivre en conformité avec les valeurs

¹³⁶¹ Voir le cas de Simon de Montfort juste avant son décès.

portées par les idéaux courtois et chevaleresques de la société occitane médiévale¹³⁶². La résistance à la croisade permet aussi d'assurer son salut par l'engagement pour une cause juste ; une assurance renforcée par la prédication d'un membre consacré de « Santa Gleiza », comme le chapelain Arbert.

Ces deux dimensions, céleste et terrestre, sont réunies dans l'interpellation « de part de Dieu e del comte ». Le chapelain Arbert incarne cette synthèse puisqu'il se définit à la fois comme l'homme de Dieu et du comte de Toulouse, seigneur de Beaucaire. La mention du Dieu par le chapelain Arbert au vers 17 de la laisse 158 fait écho au premier mot du premier vers de la même laisse : dans les deux cas il s'agit de soutenir la résistance méridionale. La première intervention est une prière adressée au Ciel par les Méridionaux pour la reconquête de Beaucaire au nom des valeurs évoquées ci-dessus¹³⁶³, à cette ferveur populaire, la voix du personnage sacerdotal vient donc répondre 16 vers après.

La mise en scène de la voix du chapelain en faveur de la résistance méridionale, fait que ce passage constitue aussi le sommet de l'affirmation théologique de l'opposition à la croisade comme contre-croisade et voie de salut, que l'on trouve ailleurs dans le texte de l'Anonyme. Et, dans la mesure où l'auteur veut prouver que l'erreur des faux-prédicateurs est motivée par des intérêts politiques et d'enrichissement matériel, il s'agit aussi de proposer une véritable voie de salut, différente. Une des différences majeures réside dans les conditions de cette prédication du chapelain Arbert. Lorsque Arbert assure la possibilité du salut par la lutte pour Beaucaire, l'impression générale est que cette intervention est spontanée, motivée par un élan du chapelain. Cela s'oppose clairement à la démonstration d'une prédication de croisade strictement organisée et donc institutionnalisée, qui ne laisse aucune place ni à la spontanéité, ni à l'engagement authentique de prédicateurs qui ne sont que de simples professionnels du prêche chargés, de délivrer un message prédéfini¹³⁶⁴, selon des méthodes oratoires durement apprises. On ne s'étonnera pas que le personnage du chapelain rappelle sa place légitime au

¹³⁶² L'étendue de ses valeurs s'arrête plus ou moins avec la zone d'oc médiévale, les catalans inclus. Les autres, étrangers essentiellement venus du Nord, sont considérés comme des rustres. Les exceptions qui concernent certains personnages apparaissent dans le texte comme des particularismes. Si l'on pense au personnage de l'empereur germanique, il faut noter que son rôle comme sa présence dans la *Chanson* sont absolument minimes, l'un étant le plus souvent lié à l'autre.

¹³⁶³ Dans le cas présent il s'agit de « Paratge », « Razo », « Dreitura » pour abaisser « Traïso », voir *CCA*, laisse 158 vers 1-2.

¹³⁶⁴ Sur le rôle des collections de sermons dans la prédication anti-hérétique, voir notamment Kienzle (2001 b, p. 25-35, consulter aussi les rubriques « preaching », « sermons », « methodology » de son index, et les notes bibliographiques. Rappelons qu'Alain de Lille, Pierre le Chantre ou Hélinand de Froidmont jouèrent un rôle important pour la diffusion d'outils littéraires pour le prédicateur. Leurs travaux sous formes de simili concordance ou de collections de sermons, permirent de rendre l'information doctrinale, illustrée d'exemples, facilement disponible pour les prédicateurs ; le mouvement sera accéléré avec la fondation des ordres mendiants spécialistes de la prédication itinérante.

sein de l'Église, par la mention de ses « ordes », c'est précisément cette affiliation qui donne tout son intérêt à son intervention et qui, très certainement, explique que l'auteur l'ait utilisée. En effet, on sait que les Méridionaux refusent, dans leur grande majorité, la rupture avec l'Église¹³⁶⁵.

On notera cependant qu'il n'est fait aucune mention explicite de l'Église, uniquement de Dieu et du comte. L'Église comme cadre de référence est donnée par la mention du « capelas » et des « ordes ». C'est donc finalement une présence discrète de l'institution qu'a retenue notre auteur : l'Église est assez discrète pour être oubliée de ceux qui la confondrait avec la croisade honnie, mais de fait présente, pour que soit rassuré le public de la *Chanson* qui ne voudrait pas consentir à une séparation d'avec la sainte institution. On le sait, l'auteur crée un discours politique de rassemblement où le religieux est sciemment instrumentalisé.

Enfin, l'ironie de la formulation ne doit pas être ignorée. Le détournement en faveur de la résistance de tous les termes et arguments que l'on trouve dans les sermons des prédicateurs croisés¹³⁶⁶ dans la *Chanson*, crée un effet d'ironie empreinte de gravité.

Cette ironie est plus criante encore dans la réponse des combattants « Tuit anem al perdo ! » qui constitue le cri de ralliement des croisés après la prédication des clercs de la croisade. Nous avons là, une fois encore, la preuve du soin avec lequel l'Anonyme écrit une suite à la chanson de Guilhem de Tudela et procède avec une attention aigüe au retournement de l'argumentation du premier auteur. C'est, en effet, sans trop de surprise que nous constatons que « Tuit anem al perdo ! » est la seule formule de ce type dans le texte de l'Anonyme et qu'elle est précisément attachée à la résistance méridionale. Elle vient répondre aux deux occurrences du texte de Guilhem de Tudela que l'on trouve laisse 30, vers 9, et laisse 33, vers 19 : « Vi'al perdo ! ».

La prouesse de l'Anonyme consiste, non seulement à reprendre le texte de Guilhem de Tudela pour le détourner, mais, dans le texte du continuateur, ce sont les résistants à la croisade qui expriment leur adhésion d'une seule voix par cette formule. Cela permet d'accentuer encore le phénomène d'adhésion, l'ironie de la formule et, peut-être aussi, la validité du salut ainsi gagné.

¹³⁶⁵ Ce refus se fonde tant sur des raisons politiques que dogmatiques que nous avons déjà évoquées. Voir aussi la partie de ce travail consacré à l'Église.

¹³⁶⁶ « Sermo », « de part de Dieu », « salvacio », « desobre mas ordes », qui sous-entendent la prédication, la promesse du salut dans le combat dont la voie est indiquée par le chapelain, et l'Église.

L'Anonyme est d'autant plus admirable, qu'il s'agit là de l'expression de l'assentiment des résistants manifesté d'une seule voix, alors que, dans le texte de Guilhem, ce sont les imprécations formulées par les prédicateurs et les hérauts.

Il s'agit donc bien de détourner le fond et la forme de la prédication de croisade pour proposer une autre voie de salut, qui permette aussi de se tenir dans le chemin de l'Église, avec probablement une certaine dérision qui ne doit pas occulter que l'auteur considère cette voie de salut comme valide.

L'intervention de ce personnage signifie au public de la *Chanson* le double fondement politique et religieux du mouvement de reconquête. On appréciera la situation de cette intervention dans le texte : Beaucaire est un moment stratégique pour l'élan de reconquête. Signe que Dieu est favorable aux Méridionaux, et en accord avec les promesses du chapelain, Beaucaire est le lieu de la victoire.

§ III – L'emploi de *prezicador*

Bien que nous ne nous attachions pas cette fois à l'analyse du contenu de la prédication délivrée par ceux qui prêchent dans la *Chanson* et que nous venons d'observer spécifiquement, il nous semble intéressant de nous arrêter un instant sur l'emploi spécifique de substantifs qui désignent le prédicateur dans la totalité de la *Chanson*. Le très faible nombre d'occurrences du substantif qui traduit le « prédicateur »¹³⁶⁷, dont on ne relève que cinq emplois dans la totalité du texte de la *Chanson*¹³⁶⁸, nous semble attirer dès à présent deux réflexions. D'abord, le prédicateur est caractérisé par son action de prêcher, et c'est ainsi que l'on relève un bon nombre d'occurrences de « prezic », « sermon » et des dérivés qui signifient le prêche. De même, les prédicateurs anonymes, qui relèvent de la masse prédicante, sont caractérisés par leur action. Ensuite, l'auteur donne la priorité aux prédicateurs identifiés par leur fonction au sein du clergé (évêque, cardinal etc.) ou par leur nom, et c'est leur activité de prédication qui les identifie comme prédicateur, sans que l'on trouve « prezicador » pour les désigner¹³⁶⁹. Cela est significatif : le prédicateur est avant tout celui qui est autorisé à prêcher par l'Église et caractérisé par l'exercice de son ministère¹³⁷⁰.

¹³⁶⁷ À savoir « prezicaire » et « prezicador ».

¹³⁶⁸ CCA, laisses 62, v. 4 ; 84, v. 6 ; 150, v. 4 ; 163, v. 11 ; 191, v. 37.

¹³⁶⁹ Ceci est notamment dû au fait qu'il n'y a, dans la *Chanson*, de prédications explicitement désignées comme telles, qu'autorisées par l'institution ecclésiastique romaine.

¹³⁷⁰ Voir notamment Longère (1983) et Kienzle (2001 b, p. 27, 45-46, 54, 100 et 130-131).

La laisse soixante-deux du texte de Guilhem de Tudela compte treize vers, elle est donc particulièrement brève, même pour cet auteur dont les laisses sont bien plus courtes que dans la suite anonyme. On peut dire sans trop prendre de risque qu'elle est entièrement consacrée à la question de la prédication. Les efforts de prédication de la croisade albigeoise y sont explicités à la fois par des « prezicador » anonymes, qui désignent la masse des prédicateurs de croisade mandatés à travers la chrétienté, et l'identification spécifique de l'évêque Foulque qui se rendit en France, où il prêcha avec ardeur : « cascun jorn »¹³⁷¹.

C'est l'occasion pour Guilhem de Tudela de rappeler le lien direct entre la prédication et le vœu de croisade prononcé par les croisés. Par sa construction, le texte rend compte du désir de prendre la croix que fait naître la prédication dans le public qui assiste au sermon¹³⁷². L'évêque prêche en France et, tout de suite, « E crozan si li princep, li baro, e lh comdor / E l cavaler de lai »¹³⁷³.

Nous signalons d'ailleurs que, comme le permettra de le remarquer le second emploi de « prezicador » par Guilhem de Tudela, il s'agit d'établir le constat de l'efficacité et la nécessité de la prédication pour lutter contre l'hérésie. Cette prédication permet de faire affluer de France les « princep » et « comtor » ; les termes sont les mêmes dans les deux laisses¹³⁷⁴.

Il y a donc un lien intrinsèque fort entre l'évêque de Toulouse, les prédicateurs, et l'arrivée des croisés de France. C'est là, le fondement de ce qu'est la croisade selon les deux auteurs de la *Chanson*, bien qu'ils ne se positionnent pas de la même façon par rapport à cet état de fait : Guilhem parle de « nostre prezicador »¹³⁷⁵ alors que l'Anonyme les qualifiera de « fals prezicador »¹³⁷⁶.

Les « nostre prezicador » sont à l'origine de l'arrivée des croisés au printemps 1211¹³⁷⁷. On notera le lien qui existe pour l'auteur entre la prédication et la semonce ; la prédication est une exhortation dont on constate les conséquences directes par l'engagement des individus dans la croisade. L'évêque Foulque de Toulouse fait partie intégrante de ces prédicateurs de la

¹³⁷¹ CCA, laisse 62, v. 11.

¹³⁷² Ce désir devient une nécessité eschatologique et éthologique à la fois pour le groupe chrétien et pour l'individu.

¹³⁷³ CCA, laisse 62, v. 12-13 : « Et les princes, les barons, les seigneurs, les chevaliers de là-bas se croisaient ».

¹³⁷⁴ Il s'agit donc des laisses 62 et 84 de la *Chanson*.

¹³⁷⁵ Voir CCA, laisse 62, v. 4.

¹³⁷⁶ Voir CCA, laisse 163, v. 11. On se souvient à ce titre que c'est précisément autour de cette thématique centrale de l'alliance des clercs et des Français que se situe le passage d'un texte à l'autre.

¹³⁷⁷ Voir CCA, laisse 62, v. 1-4 : « A l'intrat de caresma, cant baicha la freidor / E comensa a venir lo dous temps de Pascor, / Si movon li crozat e li ostejador, / Que somonitz los an nostre prezicador ». « Au commencement du carême, alors que le froid diminue et que s'annonce le doux temps de Pâques, les croisés et les gens de l'armée se mettent en route, à l'appel de nos prédicateurs ».

croisade, mais, il est mentionné à part en raison de son rôle spécifique à Toulouse. Son action politique à Toulouse fait que son personnage ne se résume pas à son action de prédicateur. Nous pensons que les « prezicador » désignés par ce seul substantif incarnent leur fonction de telle façon que c'est, en définitive, elle qui les définit¹³⁷⁸.

La seconde et dernière mention des « prezicador » dans l'œuvre de Guilhem de Tudela se trouve au vers six de la laisse quatre-vingt-quatre : « L'avesques e la gleiza e li prezicador ».

Le fait que l'« avesques », la « gleiza » et les « prezicador » soient placés côte à côte dans le vers signale cette fois un lien fort dans la signification des termes : ces trois « acteurs » constituent le pan religieux de la lutte contre l'hérésie, tout comme au vers précédent, en sont désignés les acteurs militaires : « ·l Frances, li princep e·lh comtor »¹³⁷⁹.

Si l'on s'intéresse spécifiquement aux « prezicador », on remarque qu'une fois encore, l'évêque, dont on sait déjà qu'il est prédicateur, est signalé à part, tout comme au vers 4 de la laisse 62. Il y a à cela une raison relativement simple : l'évêque est un personnage clef de la *Chanson*, et son identification spécifique est assez logique. Cependant, nous pensons que si l'explication se limitait à cette raison, l'abbé de Cîteaux par exemple devrait lui aussi être cité. Or il est clair que le légat, pourtant à la tête de la prédication de la croisade, est compris dans les prédicateurs sans que l'auteur apporte plus de précisions. Il semble donc que c'est le rôle politique de Foulque comme évêque de Toulouse qui est mis en valeur et qui explique sa nomination à côté du groupe des *prezicadors*.

Nous ne sommes pas persuadée qu'il faille comprendre avec « gleiza »¹³⁸⁰ le seul clergé comme le traduit Eugène Martin-Chabot, mais élargir l'acception à l'Église comme institution qui prêche et ordonne la croisade, peut-être comme on la trouve dans la laisse 212.

De même, nous pensons que ce qui régit le vers 7 : « Que parlan dels eretges e de lor fola error »¹³⁸¹, est à la fois « li prezicador » spécifiquement, comme explicitation de leur œuvre, et les trois acteurs religieux de la lutte contre l'hérésie dans leur ensemble. L'ambiguïté est évidente et tous ont *a priori* un rôle dans la prédication qui consiste à parler « des hérétiques et de leur folle erreur ». Mais, il nous semble intéressant de noter que, quelle que soit l'interprétation que l'on fasse du sujet qui régit le verbe, l'individualisation des trois acteurs est prépondérante.

¹³⁷⁸ C'est la raison pour laquelle leur seule qualification de prédicateurs sert à les désigner.

¹³⁷⁹ CCA, laisse 84, v. 5.

¹³⁸⁰ Au vers 6 de la laisse 84.

¹³⁸¹ CCA, laisse 84, v. 7.

Nous l'avons dit : pour l'Anonyme, les prédicateurs de la croisade sont résolument identifiés comme des ennemis du comte de Toulouse, car complices, voire coupables de sa dépossession par Simon, et, plus généralement, de la déferlante française en terres méridionales.

Les trois vers¹³⁸² de son œuvre dans lesquels l'Anonyme utilise le terme de « prédicateur » ont tous été déjà mentionnés dans ce travail. Cependant, il nous semble intéressant d'y revenir et de les considérer cette fois spécifiquement pour les attestations de l'emploi de « prezicaire » et « prezicador ».

Le premier de ces emplois se trouve au vers 4 de la laisse 150.

À Latran, Innocent III, qui vient d'adjuger à contrecœur la terre à Simon de Montfort, exprime son opposition à toute campagne de prédication qui viserait à rendre à Simon les territoires qui lui ont été offerts, s'il les perdait. Nous l'avons dit, il s'agit là de l'affirmation dans la chanson anonyme d'une opposition du pape à une croisade détournée à des fins politiques, ce qu'a bien sûr été la croisade albigeoise selon l'Anonyme¹³⁸³. Ce vers 4 donne précisément : « car jamais per mon grat no n'er om prezicaire ». Le prédicateur qui se chargera de cette mission, est là encore le clerc en charge de prêcher la croisade.

Il n'y a de prédicateurs explicitement désignés comme tels dans la *Chanson*¹³⁸⁴ que de croisade, contre l'hérésie pour Guilhem de Tudela, et politique pour l'Anonyme. Aucun des deux auteurs ne laisse de place à une prédication hérétique : si on peut la deviner face au phénomène de la conversion à l'hérésie qui est évoqué à Latran¹³⁸⁵, elle n'est jamais désignée comme telle.

Les deux auteurs de la *Chanson* ne posent pas la question de la légitimité de la prise de parole du clergé qui lui semble acquise par son statut. Ce qui est par contre questionné,

¹³⁸² CCA, laisses 150, v. 4 ; 163, v. 11 ; 191, v. 37.

¹³⁸³ Il semble d'ailleurs que le principal mérite de ces paroles du pape soit de signaler dans l'esprit du public de la *Chanson*, l'écart manifeste entre les paroles et les actes, entre les souhaits et les faits.

¹³⁸⁴ C'est-à-dire désignés au moyen des termes « prezicaire » ou « prezicador(s) ».

¹³⁸⁵ Ainsi lorsque Esclarmonde de Foix convertit beaucoup de gens à l'hérésie, selon les dires de l'évêque de Toulouse, c'est *a priori*, on peut le supposer par l'action de la parole. Mais elle n'est pas pour autant prédicatrice pour l'Anonyme, c'est du moins ce que l'on peut supposer. Il est d'ailleurs assez simple d'imaginer qu'évoquer la parole hérétique, *a fortiori* comme une prédication, aurait été complètement contradictoire avec le discours global de l'Anonyme qui tend à prouver l'orthodoxie de ceux dont il loue les capacités à résister à un envahisseur soutenu par un clergé dévoyé tout en conservant une foi catholique sincère. On peut aussi penser que la typologie du prédicateur que reconnaît l'Anonyme est conforme à celle de l'Église : n'est prédicateur que celui qui y a été autorisé par l'institution romaine. L'autorisation à prêcher est un réel problème dans le contexte du développement de l'hérésie.

c'est le contenu du discours véhiculé et la dépravation morale du clergé. La distinction est fondamentale : on verra que nos faux-prédicateurs sont qualifiés comme tels parce que prédicateurs du faux.

La seconde mention est significative d'un discours anticlérical important que l'on trouve dans le texte de l'Anonyme : « Qu'anc no vis sermo de fals prezicador »¹³⁸⁶. Il s'agit de dénoncer les « fals prezicador ». Nous avons déjà évoqué cette figure que l'on retrouve avec exactement la même formule dans l'œuvre de Guilhem Figueira¹³⁸⁷.

Il nous semble important de noter que l'accusation de « fals prezicador » ne recouvre pas exactement la même chose que celle plus générale de « falsa clerchia » ou « fals clergues », totalement absents du texte anonyme. On peut supposer que le *fals prezicador* appartient à la *falsa clerchia*, mais il n'y a pas équivalence absolue. Et, nous pensons que l'Anonyme tient à cette distinction. Si l'on se souvient de l'importance argumentative du chapelain Arbert, on comprend que qualifier l'ensemble du clergé de « falsa clerchia » devient contre-productif. Par conséquent, nos faux prédicateurs appartiennent au clergé, dont ils sont des membres dévoyés, précisément en raison de leur activité de prédication par laquelle ils véhiculent un message trompeur.

Nous signalons par ailleurs qu'une autre des originalités du texte de la *Chanson* est que parmi toutes les attestations dérivées à partir de la *COM 2* pour la recherche « fals ?? » + « pre ?ic ????? » la formule majoritaire est « fals prezicx »¹³⁸⁸. On trouve une variante de Calega Panzan qui utilise l'infinitif substantivé *predicar* : « E lur enjan e lur fals predicar »¹³⁸⁹. Plus que les prédicateurs, ce sont leurs prêches erronés qui semblent dominer, une fois encore, c'est donc bien le contenu de la prédication qui fait le prédicateur.

Les autres variantes de la formule sont l'œuvre de l'Anonyme et de Guilhem Figueira. Chacun de ces deux auteurs utilise une fois « fals prezicador »¹³⁹⁰ et une autre formule : « fals prezicamens »¹³⁹¹ pour l'Anonyme et « falsa predicanssa »¹³⁹² pour Guilhem Figueira.

¹³⁸⁶ CCA, laisse 163, v. 11.

¹³⁸⁷ PC 217 005, v. 10. Voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

¹³⁸⁸ Avec bien sûr les variations orthographiques de rigueur :

PC 156 014, v. 26 « Que n'an faitz mains fals predicx », PC 174 001, v. 22 « Ab fals prezicx massa l'ira », PC 204 001, v. 36 « Ab fals prezicx totz ples d'esglay », PC 330 016, v. 28 « Ni anc fals prezics », PC 335 013, v. 17 « Sailh us fals prezics », PC 389 010, v. 59 « E ab cubertz fals presics » ; PC 389 036 v. 36 « Dont ja non creirai fals prezic ».

¹³⁸⁹ PC 107 001, v. 4 : « E lur enjan e lur fals predicar »

¹³⁹⁰ CCA, laisse 163, v. 11 et PC 217 005, v. 10.

¹³⁹¹ CCA, laisse 141, v. 46 : « Qu'el es dezeretatz ab fals prezicamens »

¹³⁹² PC 217 002, v. 41 : « Roma, avetz aucis, c'ab falsa predicanssa »

L'utilisation de « fals prezicador » qui signale un fort anticléricalisme nous semble entrer en contradiction avec la thèse de Saverio Guida qui tendrait à identifier l'Anonyme avec Gui de Cavaillon, leur trouvant notamment une communauté d'esprit dans le traitement de l'Église, du pape et des clercs. Nous ne pouvons que constater que l'œuvre de l'Anonyme est résolument marquée d'un anticléricalisme qui se retrouve dans les critiques les plus virulentes comme celle de Guilhem Figueira par exemple, ce qui ne semble pas correspondre à l'idéologie de Gui de Cavaillon qui s'était donné au à l'ordre du Temple¹³⁹³.

Cette notion de faux prédicateurs est florissante dans la littérature médiévale on la retrouve par exemple dans le *Roman de Renart*, ainsi que, bien sûr, dans les *sirventés* occitans de la période de la croisade albigeoise, dont un des thèmes majeurs est le pacte conclu entre Français et clergé afin de s'approprier les territoires méridionaux¹³⁹⁴. L'étude de l'anticléricalisme dans la littérature médiévale est un sujet que nous trouvons particulièrement intéressant et, considéré du point de vue du texte de l'Anonyme, nous devons noter qu'il est entièrement lié au contenu des sermons qui sont reprochés au prédicateur.

Il est notable que chez l'Anonyme les faux-prédicateurs ne sont pas seulement des prédicateurs du faux, de l'erreur idéologique essentiellement, ils le sont dans le sens de dépourvus de légitimité et d'autorité, car ce qu'ils prêchent les place en opposition avec leur hiérarchie selon la *Chanson*¹³⁹⁵; ce qui a pour conséquence de les couper de la légitimité conférée par l'Église. L'Anonyme semble alors placer à côté du seigneur postiche, qu'est Simon, des prédicateurs de la même sorte.

Pour compléter les informations données sur ce passage en d'autres lieux de ce travail, il nous semble cette fois important de noter la connexion directe entre les « fals prezicador » et le « sermo ». Ainsi, pour cette seule mention des faux prédicateurs, nous laissons de côté intentionnellement pour l'instant le contenu des faux prêches. Il est tout à fait remarquable

¹³⁹³ Voir Guida (2003, p. 264-266).

¹³⁹⁴ Voir notamment Vatteroni (1999) et Ghil (1989). Voir aussi Guida (1995). Ainsi que Zambon (1999). La *Chanson* s'intègre parfaitement dans le paysage littéraire et idéologique constitué par ces œuvres. Nous manifestons la même réserve que Guida et Vatteroni quant aux traces d'hérésie dans la poésie des *sirventés*. Voir aussi les références bibliographiques indiquées dans la première partie de ce travail constituée de remarques factuelles sur les rapports entre la *Chanson* et les *sirventés* anticléricaux et antifrançais.

¹³⁹⁵ Cette hiérarchie à laquelle il s'oppose est à la fois Dieu et le pape. Dieu pour son secours manifeste au parti méridional, qui implique, selon l'auteur, une condamnation de la croisade telle qu'elle est menée par le clergé croisé. Et le pape, en raison de l'interdiction, par Innocent III, d'une prédication de la reconquête pourtant constamment mise en œuvre.

que nous trouvions la mention du sermon est associé à celle du faux-prédicateur :

Qu'anc no vis sermo de fals predicador,
Cant ve a la fenida, no torno en error ;
Que so nos fan entendre li bo entendedor
Que mais valo·l trazitz que no fan li trachor¹³⁹⁶.

Nous disions à l'instant que le prédicateur est défini par sa fonction d'individu prêcheur, ce phénomène est encore accentué lorsque l'auteur insiste sur le caractère mensonger du prédicateur en inscrivant dans la lettre du texte¹³⁹⁷ que le sermon est son œuvre, qui verse « en error »¹³⁹⁸.

La dernière mention de « prezicador » que l'on trouve dans la part anonyme de la *Chanson* prend place dans le contexte d'une concertation tenue entre Raimond VI et ses alliés¹³⁹⁹ pour l'organisation de la défense de Toulouse face aux troupes de Simon de Montfort. La mention des prédicateurs : « E si la Santa Glieiza ni·ls sieus prezicador »¹⁴⁰⁰ est énoncée par le comte de Comminges qui prend la parole juste après celui de Toulouse, qui, conformément aux règles de préséance, parle le premier. Il nous semble important pour comprendre cette évocation de la « sainte Église et ses prédicateurs » de saisir le contenu du discours de Raimond VI en réponse auquel le comte de Comminges intervient. Le comte de Toulouse¹⁴⁰¹ affirme que tous ceux qui sont réunis doivent leur « réanimation »¹⁴⁰² à l'action de Dieu qu'il invoque afin qu'il leur prodigue à tous la même lumière pour la défense de la ville que lors de la reconquête.

¹³⁹⁶ CCA, laisse 163, v. 11-14 : « Car je n'ai pas encore vu de sermon de faux prédicateur qui, à la conclusion, ne verse dans l'erreur ; et ceux qui ont du bon sens nous enseignent que les trahis valent mieux que les traîtres ».

¹³⁹⁷ Il est évident que chacun sait que le sermon est l'œuvre du prédicateur. Il nous semble que la mention explicite du sermon comme œuvre des faux-prédicateurs est une insistance de la part de l'auteur, entre la tautologie et le pléonasme.

¹³⁹⁸ CCA, laisse 163, v. 12.

¹³⁹⁹ Sont présents, d'après ce que l'Anonyme annonce dans le prologue au débat, que constitue le début de cette laisse 191 (v. 1-14) : Bernard IV comte de Comminges, le comte Raimond Roger de Foix, Roger de Comminges vicomte de Couserans, Roger Bernart de Foix, Bernard fils du comte de Comminges, Dalmas de Creixell, des barons, habitants de la ville, chevaliers, bourgeois et consuls. On rencontre aussi dans le corps de la laisse la mention du légiste maître Bernard, qui fait partie des anonymes du prologue car il n'a pas la haute noblesse des barons fidèles à Raimond VI. Au-delà de l'aspect rhétorique de l'affirmation de l'Anonyme relative aux « maints barons et maintes nobles gens etc. », qui lui permet d'affirmer à la fois le pouvoir et la renommée de Raimond VI à Toulouse et auprès de ses vassaux et amis ; il est fort possible que la quasi-totalité des responsables Toulousains se soient sentis concernés par la tenue de ce conseil et y aient assisté. Cette opinion tient à l'objet de la réunion qui est l'organisation de la défense toulousaine. Or, les sources sur ce point concordent et signalent l'engagement total des populations.

¹⁴⁰⁰ CCA, laisse 191, v. 37.

¹⁴⁰¹ Raimond VI est toujours très catholique. Son discours entier lui permettra de réaffirmer sa catholicité et son désir de maintenir la paix de l'Église : voir les vers 17-18 et 28-34. Pour l'analyse du discours de Raimond VI et du maniement de la bonté et du secours divins, et l'élaboration d'une autre voie de service militaire de Dieu assimilable à une contre-croisade voir la partie de ce travail qui s'y réfère.

¹⁴⁰² CCA, laisse 191, v. 19-21.

La confession de foi de Raimond VI¹⁴⁰³ au Dieu qui l'a restauré¹⁴⁰⁴ s'associe à l'énonciation d'une volonté de maintenir la paix de l'Église, ce qui fait partie, rappelons-le, des prescriptions du pape à Latran¹⁴⁰⁵. Notons que la notion de retour à la lumière, d'*esclarzimen* de la situation des comtes de Toulouse, est aussi comprise dans la bénédiction accordée par le pape au jeune Raimond à la fin de la laisse 152¹⁴⁰⁶, juste avant qu'il ne le quitte pour aller rejoindre son père Raimond VI. Elle sera constamment reprise pour qualifier le retour des Raimondins à Toulouse et ses conséquences.

Sur cette intervention il faut donc noter deux points principaux.

D'abord, l'Église et ses prédicateurs ne sont pas présentés comme porteurs d'une solution de paix, ce qui nécessitera l'intervention de Dieu¹⁴⁰⁷ auprès du pape¹⁴⁰⁸ ; ils sont au contraire malveillants envers le comte de Toulouse et ses fidèles et alliés : « Nos fan mal ni dampnatge »¹⁴⁰⁹. L'alliance méridionale, confiante en la médiation divine, devrait, selon le comte de Comminges, ne rien entreprendre contre l'Église et ses prédicateurs.

Les prédicateurs sont donc identifiés à la fois comme les porte-parole de l'Église et les personnages qui enveniment la situation conflictuelle, nécessairement par les « fals prezics » qui semblent sous-entendus. Rappelons que ce sont originellement ces « fals prezicamens » qui ont privés les Raimondins de la ville de Toulouse au début de la *Chanson* :

« E·n Simos de Montfort remas tera-tenens
De trastotas las terras ques eran apendens
Al comte de Tholosa, ni als siaus benvolens,
Qu'el es dezeretatz ab fals prezicamens »¹⁴¹⁰.

¹⁴⁰³ CCA, laisse 191, v. 17 : « Deu Jhesu Crist azor ».

¹⁴⁰⁴ CCA, laisse 191, v. 33 : « E pos Dieu m'a rendut lo capdolh de ma honor ». « Puisque Dieu m'a rendu la capitale de mes domaines ».

¹⁴⁰⁵ Voir laisse 152, v. 31 b. Remarquons que cette fois Raimond VI ne dit mot de l'hérésie, qui est pourtant énoncée dans le premier hémistiche du vers 31.

¹⁴⁰⁶ CCA, laisse 152, v. 63 : « Que tot cant que s'escura a obs a esclarzir ». « Tout ce qui s'obscurcit, un jour nécessairement redevient brillant ».

¹⁴⁰⁷ La nature de cette intervention est ambiguë, il peut s'agir dans tous les cas d'une intervention directe de Dieu, « razonador » qui peut désigner la médiation d'un tiers comme entité physique ou spirituelle.

¹⁴⁰⁸ CCA, laisse 191, v. 39-43 : « Mas preguem Jhesu Crist, lo paire redemptor, / Que denant l'Apostoli·ns do tal razonador / Que nos ab Santa Gleiza aiam patz e amor. / E del mal e del be, que es, entre nos e lor / Ne metrem Jesu Crist sabent e jutjador ». « Mais prions Jésus-Christ, notre père rédempteur, qu'il nous donne devant le Pape un si bon avocat qu'entre nous et la Sainte Église il y ait paix et amour. Nous prendrons Jésus-Christ pour connaître et juger, entre eux et nous, du mal et du bien existant ».

¹⁴⁰⁹ CCA, laisse 191, v. 38 a.

¹⁴¹⁰ Voir CCA, laisse 141, v. 43-46 : « Et Simon de Montfort resta en possession de toutes les terres qui dépendaient du comte de Toulouse et de ses partisans ; il était dépouillé de son héritage au moyen de fausses prédications ».

On remarque aussi le clivage que l'auteur introduit dans le discours de ces personnages, et qui se reflétera dans la totalité de la *Chanson*, entre, d'un côté l'Église et ses prédicateurs placés sous l'autorité du pape¹⁴¹¹, et de l'autre la protection divine accordée par Dieu, dans toutes les composantes de sa trinité, au camp de la résistance méridionale. Il semble ressortir de ce passage que l'Église, en tant qu'institution gérée par des hommes, est allée à l'encontre de la volonté divine et qu'elle est sourde au message du Seigneur. Dieu favorise le comte de Toulouse et manifeste ainsi sa protection envers les méridionaux et sa condamnation d'une croisade détournée.

Cela rappelle des vers fameux de Peire Cardenal sur les abus d'autorité du clergé et leurs préoccupations terrestres qui les détournent de la véritable croisade :

La non aian paor
alcaicx ni almassor
qe abat ni prior
los anon envazir
ni lors terras sazir,
que afans lor seria,
mas sai son en consir
del mon comsi lor sia¹⁴¹².

L'Anonyme n'envisage la possibilité d'une paix avec la Sainte Église, qu'à condition d'une intervention divine qui infléchisse le pape ; nullement par un retour des prédicateurs à la raison.

¹⁴¹¹ Le pape, a, rappelons-le, une place stratégique spéciale dans le texte de l'Anonyme. En tant que figure de l'autorité suprême de l'Église, il est à la fois ménagé contre les critiques directes, et, qualifié de garant ultime du destin de ses ouailles. Sa responsabilité morale envers tous les fils de l'Église, l'engage pleinement, et notamment en ce qui concerne les agissements de son clergé. Le pape assume le vicariat du Christ sur Terre, ce qui, dans la société chrétienne médiévale, le place au sommet de la hiérarchie du pouvoir, au-dessus même des seigneurs laïcs, en raison de l'autorité et du savoir qu'il est censé détenir sur la question salvifique. Pour cette raison, il est traditionnellement considéré comme l'intermédiaire à la fois ultime et premier entre Dieu et les Hommes. À la problématique du vicariat du Christ affirmé par Innocent III, est aussi liée celle de l'infaillibilité pontificale. Dans le texte de l'Anonyme le pape ne semble pas être l'intermédiaire entre Dieu et les Hommes, puisque sa croisade est désavouée par Dieu qui se range aux côtés des Toulousains. Nous rappelons que l'Anonyme ne cache pas que la croisade est placée sous l'autorité pontificale, quelle que soit la distance qu'il lui confère au pape par rapport aux agissements propres des croisés et prédicateurs. Aussi, c'est là le personnage politique qui est considéré dans la personne du pape, et sa capacité unique à pouvoir retenir la croisade. Bien sûr, la question du Salut n'est pas évacuée puisque les Méridionaux cherchent à faire leur paix avec la « Santa Gleiza » et c'est le caractère transcendantal de l'Église que manifeste « santa ». Ce passage du texte de l'Anonyme souligne les deux raisons concurrentielles pour lesquelles les Méridionaux souhaitent être réconciliés à l'Église : parce qu'elle est œuvre divine (cf. *La Bible*, Mt 16, 18-19), et pour les conséquences politiques qui y seraient liées (arrêt de la croisade).

¹⁴¹² PC 335 031, v. 49-56 (éd. Vatteroni, 1990).

§ IV – Les masses prêchantes

Il nous semble important d'examiner les personnages ou plutôt « l'entité » que constitue la masse des prédicateurs en tant que telle. Bien qu'anonymes et sans individualité, ceux-ci ont un rôle important parce qu'ils sont le signe du degré d'investissement de la Chrétienté dans cette croisade, voire, pour notre auteur, de la compromission des hauts responsables ecclésiastiques dans ce qu'il considère comme une entreprise dévoyée.

Parmi ces prédicateurs, on repère bien sûr tous les ecclésiastiques que nous avons déjà évoqués, ainsi que, et c'est ce qui nous intéresse plus spécifiquement ici, des moines.

Nous nous appuyons ici sur les vers 14 à 18 de la laisse 213 qui indiquent que la masse des prédicateurs est ainsi composée :

E-l cardenals de Roma e-ls prelatz dels mostiers,
Arsavesques, avesques e abatz e templiers
E monges e canonges, que de blancs e de niers,
N'a en la ost cinc melia, dictans e legendiers ;
E prezican e mandan que-l glazis an primers¹⁴¹³.

Nous ne reviendrons pas sur les personnels ecclésiastiques déjà longuement évoqués, sauf pour en remarquer la large réunion qui donne à cette troupe un effet de masse, qu'accentue l'idée des cinq mille.

La focalisation sur le personnel monastique permet le repérage de cisterciens¹⁴¹⁴, bénédictins¹⁴¹⁵ et templiers. Auxquels il faut adjoindre la mention des hospitaliers dans un autre passage de l'œuvre. Il ne s'agit pas pour nous de disserter sur le rôle central assumé par les cisterciens dans la croisade albigeoise comme acteurs du commandement politique et religieux, cependant, il est bon d'avoir à l'esprit que les principaux prélats en charge de l'affaire albigeoise appartenaient à cet ordre¹⁴¹⁶.

Il faut tout de suite noter que ces représentations occupent dans le texte une place marginale, quoique significative, dans la mesure où il s'agit d'un passage qui indique le

¹⁴¹³ CCA, laisse 213, v. 14-18, « Le cardinal de Rome et les prélats des églises, archevêques, évêques, abbés, Templiers, chanoines et moines, des blancs et des noirs, sont dans l'armée ; il y en a cinq mille, qui parlent et qui lisent ; ils prêchent et commandent que l'épée marche en tête ».

¹⁴¹⁴ Les « blancs ». Sur le rôle des cisterciens pendant la croisade albigeoise nous renvoyons à l'ouvrage de synthèse essentiel de Kienzle (2001 b) ; se référer à l'index en fin de volume.

¹⁴¹⁵ Les « niers ». Sur l'action des bénédictins pendant la croisade, les informations sont rares et sur les bénédictins en Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles on verra les études recueillies dans l'ouvrage *Les Moines Noirs (XIII^e-XIV^e s.)* (Cahiers de Fanjeaux, 1984).

¹⁴¹⁶ Le premier homme fort de la croisade et son principal artisan, Arnaud Amaury de Cîteaux, était abbé de l'ordre. L'évêque Foulque de Toulouse, et Guy Des Vaux-de-Cernay, y appartenaient. On pensera aussi au rôle historique de l'ordre dans les événements et légations qui précédèrent la croisade au XII^e siècle. Pour toutes ces questions voir l'ouvrage de Kienzle (2001 b), ainsi que les références bibliographiques à la fin de son ouvrage. Sur chaque personnage, voir la partie de notre travail qui s'y réfère et consulter notre bibliographie.

paroxysme de l'entreprise croisée contre Toulouse. La « masse » des moines apparaît donc à la fin de l'œuvre, à un moment-clé.

Auparavant, l'accent a été mis sur le clergé séculier¹⁴¹⁷, et pour cause : c'est certainement le plus lié avec les populations locales, celui donc qu'il est le plus urgent pour l'auteur de décrédibiliser. On a cependant noté que, lorsque des « prédicateurs » sont évoqués, on ignore la plupart du temps leur identité exacte. Ces prédicateurs sont définis par leur office, comme nous l'avons déjà dit¹⁴¹⁸ et, manifestement pas par leur appartenance à un ordre monacal bien défini. Si nous nous intéressons spécifiquement au cas des masses de prédicateurs, nous constatons l'absence manifeste de la compagnie des prêcheurs, les futurs Dominicains, qui prêchaient pourtant dans le diocèse toulousain sous l'autorité de l'évêque Foulque.

A. Templiers

Les références aux ordres du Temple et de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem sont rares¹⁴¹⁹ dans la *Chanson* anonyme. La vindicte contre les membres de l'Église est centrée sur ceux qui s'engagent avec ferveur dans la croisade, à savoir ses prédicateurs. On est bien en peine d'entrevoir réune partition des rôles entre les deux grands ordres militaires à partir du texte anonyme. Cependant, si l'on s'appuie sur la chanson de Guilhem de Tudela et la chronique de Guilhem de Puylaurens, on peut éclairer de façon intéressante cette question dans l'œuvre de l'Anonyme. Les informations fournies par la chronique de Pierre des Vaux de Cernay concordent avec celles qu'on recueille dans les œuvres de ces deux auteurs¹⁴²⁰.

Si, selon notre auteur, les Templiers se rangeaient plus volontiers aux côtés de la croisade, les Hospitaliers auraient eu tendance à prendre parti pour la famille comtale toulousaine ; cela dit, il faut garder à l'esprit la rareté des attestations dans le texte. Cependant, l'exactitude de cette partition des rôles entre Hospitaliers et Templiers est corroborée par les autres sources relatives à la croisade.

¹⁴¹⁷ Même issus des rangs cisterciens, les dignitaires ecclésiastiques séculiers cités dans la *Chanson*, ne sont identifiés que par leur province de rattachement et non leur ordre d'origine.

¹⁴¹⁸ Voir la partie de ce travail relative aux prédicateurs.

¹⁴¹⁹ Soit deux références à l'ordre et à ses Frères. On trouve d'autres références relatives à l'« Ospital » en tant que bâtiments occupés par Simon de Montfort pour ses troupes, mais cela ne nous semble pas pertinent dans le contexte d'une analyse du traitement des ordres militaires dans la *Chanson*.

¹⁴²⁰ Pour les mentions des Templiers et Hospitaliers dans la chronique de Pierre Des Vaux-de-Cernay, voir (éd. Guébin et Lyon, 1926, l'index à la fin du tome 3).

Guilhem de Tudela nous informe que, parmi les clauses de l'ultimatum posé par les légats à Raimond VI à la suite du concile d'Arles (Montpellier) en février 1211 pour qu'il fasse sa paix avec l'Église, se trouve l'exigence qu'il aille séjourner outre-mer « e pois que-s meta en orde, el Temple o a Sant Joan »¹⁴²¹. Les légats ne font donc pas de discrimination entre les deux ordres en ce qui concerne l'avenir du comte toulousain. Cet auteur nous informe aussi que, parmi la délégation envoyée à Rome par Raimond VI pour plaider sa cause, figure « lo priors de l'Ospital, us bos feziaire »¹⁴²². Ce prieur de l'Hôpital de Toulouse était Pierre Barravi¹⁴²³. Nous pouvons donc dès à présent noter que la famille comtale toulousaine et le prieur de l'Hôpital à Toulouse semblaient entretenir d'excellentes relations.

Antoine Du Bourg note dans son *Histoire du grand prieuré de Toulouse* que Raimond VI, en partance pour Rome le 29 septembre 1209, avait légué aux Templiers et aux Hospitaliers tout le blé et tout le vin récoltés sur ses domaines afin qu'ils fussent distribués aux pauvres au cas où il ne reverrait pas ses états. En outre, il laissait son jeune cheval aux Hospitaliers et son armure et son destrier aux Templiers¹⁴²⁴. Du Bourg signale aussi le nouveau testament fait le 29 mai 1218 par Raimond VI en faveur des Hospitaliers qui confirme les dons attribués précédemment¹⁴²⁵. Le comte se donnait à l'Hôpital le 5 juillet de la même année « pro salute animae meae et remissione peccatorum meorum, dono me ipsum »¹⁴²⁶.

Ces liens privilégiés seront corroborés par Guilhem de Puylaurens qui atteste que Raimond VI, sur le point d'expirer, avait reçu la visite des Frères de l'Hôpital de Saint-Jean qui avaient ensuite emporté la dépouille, pour la déposer dans le jardin¹⁴²⁷ du prieuré¹⁴²⁸.

Guilhem de Tudela n'abordera pas davantage la question de l'ordre du Temple et nous devons dorénavant faire appel à la chronique de Guilhem de Puylaurens pour de plus amples informations. La seule mention que l'on trouve des Templiers dans le texte de l'Anonyme, est précisément la même que celle des bénédictins de la laisse 213. Il semble que la place des Templiers ici est celle qui revient aux moines soldats¹⁴²⁹.

¹⁴²¹ CCA, laisse 60, v. 34.

¹⁴²² CCA, laisse 10, v. 11.

¹⁴²³ Voir Du Bourg (1978, p. 24). Si l'ouvrage manque de rigueur dans ses références, il semble qu'il demeure globalement fiable à en croire les remarques du préfacier.

¹⁴²⁴ Voir Du Bourg (*ibid.*, p. 38).

¹⁴²⁵ *Ibid.*, p. 38 et pièce justificative n° IX, p. VII.

¹⁴²⁶ *Ibid.*, p. 38-39, et pièce justificative n° X, p. VII.

¹⁴²⁷ Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 112).

¹⁴²⁸ On trouve aussi mention de ce fait chez Catel, voir la partie de ce travail relative à la tradition manuscrite de la *Chanson*.

¹⁴²⁹ Sur Gui de Cavaillon, les templiers et la *Chanson*, voir la première partie de ce travail.

B. Hospitaliers

La seule référence aux Frères Hospitaliers dans la *Chanson* se trouve dans la laisse 205, vers 120. Nous donnons le vers dans son contexte : [Guy de Montfort vient d'être gravement blessé]

E·l coms venc a so fraire, que·lh era plazentiers,
E dechen a la terra e ditz motz aversers ;
« Bels fraire », dit lo coms, « mi e mos companhers
Ha Dieus gitatz en terra et ampara·ls roters ;
Que per aquesta plaga·m farai ospitalers ! »¹⁴³⁰.

Si le seul vers 120 ne montre *a priori* aucune contradiction entre le personnage de Simon de Montfort et l'entrée dans cet ordre, il nous semble qu'à bien y regarder, cette mention de l'ordre de Saint-Jean peut être interprétée comme un blasphème qui va favoriser le décès immédiat de Simon de Montfort. La qualification de son discours de « motz aversers » constituerait tout à la fois une condamnation de ces propos blasphématoires et, un avertissement qui préfigurerait la mort de Simon. Celle-ci, qui survient juste après, apparaît comme l'expression du courroux de Dieu¹⁴³¹ qui vient frapper celui qui a blasphémé une fois de trop¹⁴³². Il paraît y avoir une forte contradiction entre ce genre de plaie et le fait de se faire hospitalier. Il semblerait que le comte ne soit à la fois pas digne de cet ordre et le considère avec, peut-être, un certain mépris pour sa vocation de soin aux malades et il s'agirait alors d'un élan de dépit. En outre, on ne se fait pas hospitalier pour parer à l'expression du courroux divin. Cette interprétation d'un blasphème de Simon qui provoque sa mort nous semble affermie par les liens entre l'Hôpital et la famille comtale toulousaine évoqués ci-dessus.

¹⁴³⁰ CCA, laisse 205, v. 116-120 : « Le comte se dirigea vers son frère, qui lui était cher, mit pied à terre et prononça des paroles impies. 'Beau frère', dit le comte, 'Moi et mes compagnons, Dieu nous a jetés à bas et protège les routiers. A cause de cette blessure je me ferai frère hospitalier !' ».

¹⁴³¹ CCA, laisse 205, v. 125-129 : « E venc tot dreit la peira lai on era mestiers / E feric si lo comte sobre l'elm, qu'es d'acers, / Que·ls olhs e las cervelas e·ls caichals estremiers / E·l front e las maichelas li partic a cartiers ; / E·l coms cazec en terra mortz e sagnens e niers ». « Et la pierre vint tout droit là où il fallait ; elle frappa le comte sur son heaume d'acier si fortement qu'elle lui mit en morceaux les yeux, la cervelle, les dents supérieures, le front et les mâchoires ; et le comte tomba à terre, mort, ensanglanté et livide ».

Notons que dans ce passage, très étudié, l'idée qu'il y a une nécessité au décès de Simon n'est pas seulement liée aux aspirations individuelles et collectives des Toulousains mais à la condamnation de Dieu et, au fait que pour Lui aussi, la mort de Simon était devenue inévitable en raison de son comportement et de ses manquements au christianisme.

¹⁴³² Notre opinion sur ces propos concernant le comte est renforcée par le témoignage du texte de Guilhem de Puylaurens qui présente, lui, le décès du comte comme le don, par Dieu, d'un juste repos réclamé par Simon dans la prière. Selon Guilhem de Puylaurens, le comte abandonne la croisade par la faute du légat en mourant, voir (éd. Guébin et Lyon, 1926, p. 102). Si ce chroniqueur prend lui aussi la peine de détailler l'état d'esprit du comte au moment de son trépas, il est clair que ces données ont une importance de premier ordre pour ce qui concerne le statut religieux de Simon, martyr pour les uns, tyran *descossolatz* pour les autres.

Il semble que le blasphème de Simon soit aussi dû à son incompréhension de la justice divine et sa condamnation de la protection que Dieu accorde à ceux qu'il qualifie de « rotiers »¹⁴³³. Ces prétendus routiers sont, pour l'Anonyme, des combattants qui luttent pour leur dignité¹⁴³⁴, alors que Simon est chef d'une bande de routiers véritables, venus troubler la paix des territoires méridionaux¹⁴³⁵. Dès lors, le châtement divin apparaît profondément juste.

C. Sur les « monges e canonges » « blancs » et « niers »

Nous avons déjà remarqué le rôle phare des cisterciens, les moines *blancs*, pour la direction et la prédication de la croisade¹⁴³⁶. Il semble tout à fait normal donc que l'Anonyme place ces moines parmi les prédicateurs, alors que les Templiers relèvent certainement plus des forces militaires. En revanche, une difficulté se pose en ce qui concerne la mention des moines *niers*. La contingence rimique peut avoir joué un rôle dans l'apparition des bénédictins dans le texte. Cependant, l'Anonyme nous a habituée à agir à dessein¹⁴³⁷ et, dans ce contexte crucial de fin de son œuvre qui représente un enjeu déterminant, il nous semble tout à fait improbable que cette occurrence des bénédictins soit involontaire. Ces questions surgissent en raison de l'absence d'informations concluantes sur le rôle des bénédictins pendant la croisade albigeoise¹⁴³⁸.

¹⁴³³ Les « routiers » s'entendent avant tout comme briseurs de paix, alors que la catégorie des hérétiques concerne plus spécifiquement l'affaire de la foi. Voir Zerner (2005).

¹⁴³⁴ CCA, laisse 188, v. 82.

¹⁴³⁵ Sur l'identification des véritables « routiers », et la nature véritable des troupes de la croisade induite par leur comportement, se reporter au discours du comte de Foix à Latran : laisse 145, v. 54-55. Ici ce sont les troupes croisées qui sont assimilables aux routiers, selon la typologie développée par les prédicateurs de la croisade albigeoise, car elles rompent la paix.

¹⁴³⁶ Nous renvoyons à l'ouvrage de Kienzle (2001 b), ainsi qu'à la riche bibliographie qu'elle fournit. On verra aussi Alvira Cabrer (2002, notes des pages 78-82) qui fournissent de nombreuses références bibliographiques.

¹⁴³⁷ C'est ce que Gouiran (2003, p. 111-112) souligne à propos de l'emploi d'« enjotglaritz » pour qualifier Foulque.

¹⁴³⁸ Voir à ce sujet les quelques informations disponibles dans l'ouvrage *Les Moines Noirs (XIII^e-XIV^e s.)* (*Cahiers de Fanjeaux*, 1984).

CHAPITRE V

CONCLUSIONS

Il est tout à fait remarquable que notre auteur ne cite dans son texte parmi les non-prédicateurs que des personnages ecclésiastiques qu'il estime appartenir à la zone occitane¹⁴³⁹. Cela semble particulièrement pertinent, car il serait déraisonnable de penser que l'Anonyme n'avait pas connaissance de la présence de prélats venus du Nord pour accompagner les croisés, voire prêcher en faveur de la croisade et contre l'hérésie¹⁴⁴⁰. Si les légats principaux n'appartiennent pas à la zone d'oc¹⁴⁴¹, c'est indépendamment de la volonté de l'auteur qui ne pouvait pas ne pas les mentionner¹⁴⁴², contrairement aux prélats du Nord passés sous silence. Par ailleurs, le rôle des légats est essentiel dans le texte pour démontrer leur soutien inconditionnel à la conquête militaire et les admonestations qu'ils dispensent en cas d'hésitations des croisés sur le bien-fondé des exactions perpétrées par leurs troupes.

Le fait que l'on puisse constater d'un point de vue critique que tous ces prélats non-prédicateurs appartiennent à la zone occitane¹⁴⁴³ permet de penser que l'Anonyme, malgré les disparités politiques et linguistiques, identifie dans une certaine mesure une cohérence d'ensemble¹⁴⁴⁴ pour ces territoires.

L'insistance sur l'extranéité des troupes militaires armées permet à l'Anonyme de faire parvenir son public à deux conclusions :

– le conflit avec l'Église est une question de politique ecclésiastique locale auxquels ont été mêlés des intérêts de politique féodale venus du Nord. Les prélats locaux sont ennemis des populations du sud et de leurs intérêts ; les rares prélats favorables à Toulouse ayant été déposés, l'auteur ne les mentionne pas. Les nouveaux prélats, des parvenus, souhaitent avant

¹⁴³⁹ Il semble que Saintes entre pleinement pour lui dans cette catégorie, peut-être comme confins.

¹⁴⁴⁰ Le meilleur exemple est sans doute celui de Guy Des Vaux-de-Cernay. Voir la partie de ce travail qui lui est consacrée.

¹⁴⁴¹ Nous rappelons qu'Arnaud Amaury de Cîteaux n'est plus légat du pape pour l'affaire albigeoise dans l'espace chronologique du poème de l'Anonyme. Zerner-Chardavoine (1986, p. 195) rappelle d'ailleurs de façon intéressante que les premières missions de prédications cisterciennes contre l'hérésie après l'affaire de Zara sont assurées par des moines de la région. La venue de personnel du Nord est directement liée à la prédication de la croisade albigeoise et au déclenchement de celle-ci. Le choix narratif de notre auteur est donc clairement marqué du sceau de l'idéologie.

¹⁴⁴² Mais sans qu'il détaille leur origine géographique, de telle sorte que le public conserve le sentiment d'une affaire locale.

¹⁴⁴³ Tout comme le principal prédicateur de toute la *Chanson*, qu'est l'évêque Foulque.

¹⁴⁴⁴ On ne dira certainement jamais assez combien l'identification d'un ennemi commun et porteur de traits distinctifs particuliers (mœurs, valeurs, langue) est utile à la création d'un sentiment « patriotique ».

tout s'enrichir et élargir leur emprise sur la société laïque : ils font pour cela appel à des forces armées étrangères.

– le conflit avec les étrangers venus sur la demande de l'Église est fondé sur une tromperie initiale de ces croisés sur la nature véritable de leur mission¹⁴⁴⁵. Ensuite, Simon de Montfort a profité de l'occasion pour se constituer un domaine en dépossédant des seigneurs autochtones, et enrichir ses propres fidèles avec la complicité du clergé local.

On assiste à la démonstration d'une complémentarité des ennemis des Méridionaux : l'affaire de l'Église est tournée vers le sud et Rome¹⁴⁴⁶, celle des conquêtes militaires due au Nord et à la France.

L'Anonyme n'effectue aucun retour en arrière en ce qui concerne les clercs du passé ; il ne cite que ceux qui sont effectivement acteurs du conflit au moment de son récit, et encore les choisit-il.

Bien souvent la pauvreté de l'identification des personnages ecclésiastiques par l'auteur oblige le public à un travail de mémoire permanent, ou bien le contraint le plus souvent à ignorer qui est exactement l'ecclésiastique dont il est question. Ce procédé permet au public de vite repérer les chefs, qui apparaissent comme des personnage récurrents et qui sont parfois désignés nommément.

L'accent est clairement mis sur la fonction du personnage plutôt que sur son identification précise. Ainsi le personnage incarne sa fonction : on rencontre un bon exemple de ce phénomène avec l'évocation du « prior ». Il nous semble indubitable que ce qui compte pour notre auteur, c'est que le public de la *Chanson* voie un prieur parmi les partisans de Simon de Montfort et, à la limite, son nom importe peu.

Il est aussi possible que l'auteur ait compté sur la mémoire collective pour ce qui concerne son premier public, qui devait conserver le souvenir des comportements des dignitaires ecclésiastiques toulousains vis-à-vis de la croisade ; mais ce phénomène ne fonctionnait pas à long terme. Étant donné que notre auteur semble avoir conscience d'écrire pour un public qui ne sera pas toujours celui de la réception immédiate de son texte¹⁴⁴⁷, nous

¹⁴⁴⁵ Voir à ce sujet la partie de ce travail sur les récriminations des croisés qui dénoncent ce qu'ils estiment être le but véritable du conflit, qui ne convient pas à une croisade.

¹⁴⁴⁶ À ce titre on notera l'absence de Guy Des Vaux-de-Cernay (liée au statut particulier de Carcassonne nous l'avons dit), mais surtout l'omission des tensions parisiennes en faveur de la croisade notamment dans le cercle théologique de Pierre le Chantre, auxquels étaient liés l'évêque Foulque et les théoriciens et prédicateurs de la croisade albigeoise ; et plus tard la fondation de l'Université toulousaine. Voir Kienzle (2001 b, notamment, p. 171-173) ; sur la dynamique dans le cercle de Pierre le Chantre, voir notamment Baldwin (1970, t. I, p. 6).

¹⁴⁴⁷ On pensera à la volonté de l'auteur de s'inscrire dans la tradition épique, dans le désir de se faire le chantre des ancêtres Toulousains glorieux pour les générations futures ; et, d'écrire ainsi un texte fondateur de rassemblement.

pensons qu'il est important de prêter attention à l'accent mis dans son œuvre sur la fonction des personnages ecclésiastiques. Il est d'ailleurs intéressant que l'on puisse constater le phénomène inverse en ce qui concerne les personnages laïcs du texte qui, eux, sont parfaitement identifiés. Cela s'explique à l'inverse par une mauvaise connaissance des barons du Nord par le public méridional.

Ces clercs de la croisade sont essentiellement des cisterciens que l'on retrouve partout pendant le conflit albigeois. Dépositaires des plus hautes dignités du clergé séculier local, ils sont prédicateurs de croisade, contre-prédicateurs face aux hérétiques, à l'origine de l'Université toulousaine, puis contrôleurs de son bon fonctionnement, et enfin négociateurs de paix¹⁴⁴⁸.

Alors que la prédication, en tant qu'office, semble assurée dans la *Chanson* par une foule d'individus, l'image du prédicateur qu'elle véhicule, est bien définie : c'est celle d'un individu fourbe, qui ment aux populations méridionales, parce que tout dévoué à la cause de la croisade et aux intérêts de son principal dirigeant militaire, le comte Simon.

Sur les bases de la *Chanson* anonyme, on pourrait attribuer aux élites ecclésiastiques un rôle de conseiller-prédicateur, un conseiller politique et stratégique qui mettrait son ministère de la Parole au service d'un seigneur féodal.

¹⁴⁴⁸ L'évêque Foulque de Toulouse est certainement le personnage le plus emblématique de cette omniprésence. Sur le rôle primordial des cisterciens pendant la croisade, voir Kienzle (2001 b). Kienzle insiste sur le rôle primordial des cisterciens surtout pendant la première partie de la croisade albigeoise, pendant la seconde décennie, avec des personnalités comme celles d'Innocent III, Arnaud Amaury, Guy Des Vaux-de-Cernay ou Foulque qui vivra, lui, plus tardivement (p. 174). Cependant, même si le rôle des moines blancs diminue par la suite, on notera qu'Hélie Garin, abbé de Grandselve, servira d'intermédiaire entre le légat Romain de Saint-Ange et Raimond VII pour la négociation du Traité de Paris, et élaborera aussi les conditions de la future université. De même, le rôle du cistercien Hélinand de Froidmont sera déterminant pour la prédication antihérétique à Toulouse à partir de 1229.

QUATRIÈME PARTIE
FIGURES DE DIEU ET CHOIX THÉOLOGIQUES

Nous examinerons à présent le traitement de la figure de Dieu qui, dans la *Chanson*, étant donné le contexte historique de sa rédaction, est directement liée à celle de l'Église. Pour ce faire, il s'agira d'examiner dans un premier temps ce à quoi correspond Dieu dans la chanson anonyme, ce qui le caractérise et comment se manifestent ses préférences, en lien avec la question de son attachement à l'Église romaine. Dans un second temps, nous examinerons de quelle façon l'Anonyme développe une théologie apocalyptique, à la dimension existentielle évidente dans son œuvre. Une thèse qu'il fonde sur les deux bases fondamentales et complémentaires que sont une identification entre Toulouse et Jérusalem et entre les Raimondins et le Christ, qu'il convient de soigneusement étudier.

CHAPITRE PREMIER

LA FIGURE DE DIEU

SECTION I – QUI EST DIEU ?

Avant de commencer à parler de l'expression de la volonté divine dans la *Chanson*, et de ses conséquences, il semble essentiel d'examiner dans un premier temps ce qu'y recouvre exactement la notion de « Dieu », quels sont ses attributs et caractéristiques, qui parle pour lui et comment se manifeste son opinion.

Notons dès à présent que le Dieu de la *Chanson* anonyme, comme du texte de Guilhem de Tudela, est, d'après nos observations, le Dieu trinitaire chrétien¹⁴⁴⁹. Le texte ne prête assurément pas le flanc aux discussions sur la nature de Jésus, sujet de discorde entre hérétiques et théologiens romains ; l'auteur n'entretient aucune ambiguïté. Bien au contraire, et cela est fort intéressant, on verra que chez l'Anonyme la personne du Fils est toujours représentée en lien avec celle qui l'a engendré de sa chair, Marie¹⁴⁵⁰. Cette insistance sur la nature charnelle du Fils prend tout son sens dans le contexte de l'hérésie albigeoise qui soutenait l'*adombrament* de Christ¹⁴⁵¹ entendu comme illusion de l'enveloppe charnelle du Sauveur. Cette insistance sur la chair commune de Marie et de son fils Jésus est d'autant plus importante qu'Hélinand de Froidmont dénonce dans sa prédication la croyance hérétique en Marie et Jésus purs esprits¹⁴⁵². L'auteur semble ainsi donner à nouveau à son public une garantie de « respectabilité » au sens d'orthodoxie. Alors qu'un public favorable à l'hérésie devait trouver de quoi contenter ses croyances dans la figure d'un Dieu miséricordieux et détourné d'un clergé infâme¹⁴⁵³.

¹⁴⁴⁹ Ce qui n'a rien de bien extraordinaire dans la mesure où nos deux auteurs s'en tiennent à une stricte orthodoxie. Cette orthodoxie a déjà été soulignée par de nombreux critiques, voir par exemple Lafont (1991), Guida (2003), Vatteroni (1999), Zambon (1999), Ghil (1989), ou encore les éditeurs de la *Chanson*, de Meyer à Martin-Chabot dans leurs introductions. Si nous ne détaillons pas ici l'étude relative au texte de Guilhem de Tudela, son analyse fit partie du travail préliminaire à la rédaction de cette partie, ne serait-ce que pour pouvoir déterminer de quoi l'Anonyme hérite exactement au niveau textuel, et quelle est la position d'un individu qui ne peut être soupçonné de vouloir se concilier un public à la foi certainement hétérogène.

¹⁴⁵⁰ Au Moyen Age, le culte du Fils est le plus souvent lié à celui de Marie.

¹⁴⁵¹ Sur ce point de doctrine de la dissidence religieuse méridionale dite « cathare », et ses liens avec le docétisme, voir Duvernoy (1996, p. 83-84, 89, 273-274, 371).

¹⁴⁵² Voir Kienzle (2001 b, notamment p. 193 et 201) et (1991).

¹⁴⁵³ Bon nombre d'individus à la théologie parfaitement catholique voyaient le clergé d'un mauvais œil. On se référera par exemple aux nombreux *sirventés* qui dénoncent le clergé impur et à leur franc succès auprès de leur contemporains. Il convient de se rappeler, afin d'éviter tout anachronisme, ou abus de ces notions délicates à

§ I – La Trinité

Si la Trinité consubstantielle, composée de trois hypostases, est Dieu dans la *Chanson* et selon le credo catholique romain ; nous souhaitons ici étudier précisément ces trois hypostases, comme composantes de la Trinité, dont l'usage terminologique est distinct du terme générique de « Dieu », d'emploi beaucoup plus courant dans la *Chanson*.

On trouve cinq mentions de la Trinité dans le texte anonyme¹⁴⁵⁴ :

CCA, laisse 174, v. 9	“Senhors baro”, ditz l’abas, “Deus, vera Trinitatz,
CCA, laisse 181, v. 9	Non vulh Santa Maria e vera Trinitatz
CCA, laisse 188, v. 4	Pregan santa Maria e vera Trinitat
CCA, laisse 204, v. 69	E plac al Rei santisme, on complit Trinitatz,
CCA, laisse 211, v. 175	Lai fetz aital miracle la vera Trinitatz ¹⁴⁵⁵

On notera d'abord que toutes les occurrences se situent en fin de vers et que la quasi totalité concerne des mentions de la « vera Trinitatz »¹⁴⁵⁶.

L'immense majorité des occurrences de la « vera Trinitatz »¹⁴⁵⁷ dans la littérature médiévale occitane se trouvent soit dans la *Chanson de la Croisade albigeoise*¹⁴⁵⁸, soit dans le *Poème de la Guerre de Navarre*¹⁴⁵⁹. La quasi-absence de la formule en dehors de ces deux textes et le lien de parenté entre eux, nous permet de déduire deux idées¹⁴⁶⁰ :

– les occurrences que l'on trouve dans le *Poème* sont intrinsèquement liées à la dépendance de cette œuvre vis-à-vis de la *Chanson* ;

définir, que l'hérésie tient bien souvent plus de l'adhésion à un comportement social prohibé par le clergé, essentiellement parce qu'en conflit avec son pouvoir politico-religieux, qu'à l'adhésion à une théologie dissidente. Il en va clairement ainsi de l'idée de « contamination hérétique » dans la *Chanson*. Ainsi dans Toulouse résistante face à Simon, l'hérésie qui doit être combattue par le feu est bien, selon ce que nous en montre l'auteur, une dissidence politique. Nous sommes cependant consciente de la complexité de la situation et de l'intrication des motifs, dans la mesure où Simon, chef de la croisade, est mandaté par l'Église et intronisé par elle.

¹⁴⁵⁴ On ne trouve aucune mention de « Trinitat » dans le texte de Guilhem de Tudela, mais, au premier vers de la première laisse de sa chanson, la formule trinitaire : « El nom del Payre e del Filh e del Sant Esperit ».

¹⁴⁵⁵ CCA, laisse 174, v. 9 : « ‘Senhors baro’, ditz l’abas, ‘Deus, vera Trinitatz ». « ‘Seigneurs barons’, dit l’abbé, Dieu, qui est vraie Trinité’ » (traduction modifiée). CCA, laisse 181, v. 9 « Non vulh Santa Maria e vera Trinitatz ». « C’est que sainte Marie et la vraie Trinité ne veulent pas ». CCA, laisse 188, v. 4 : « Pregar santa Maria e vera Trinitat ». « Prient sainte Marie et la vraie Trinité ». CCA, laisse 204, v. 69 : « E plac al Rei santisme, on complit Trinitatz ». « Il plut au Roi très saint en qui la Trinité se parfait ». CCA, laisse 211, v. 175 « Lai fetz aital miracle la vera Trinitatz ». « En cette affaire la Sainte Trinité fit ce miracle ».

¹⁴⁵⁶ Cela concerne quatre occurrences sur cinq.

¹⁴⁵⁷ Il existe quelques autres mentions que l'on recense avec la COM 2 :

– 2 occurrences qui ne sont en fait que la reprise du même vers dans le *Roman de Fierabras* (éd. Buridant et Kowalska (publ. imminente) ; la thèse d'A. Kowalska est consultable à la B. U. de Limoges.

– 1 occurrence dans le *Recueil de poésies religieuses du manuscrit de Wolfenbüttel* (éd. Levy, 1887).

– 1 occurrence dans le texte de Guilhem de Hautpoul PC 206 001.

¹⁴⁵⁸ Voir l'édition de Martin-Chabot, *op. cit.*.

¹⁴⁵⁹ Guilhem Anelier de Tolosa (éd. Berthe *et al.*, 1995) 9 occurrences dans le *Poème*.

¹⁴⁶⁰ L'auteur du *Poème* s'est, nous le rappelons, fortement inspiré de la part anonyme de la *Chanson*. Cette reprise de « vera Trinitatz » constituerait d'ailleurs un des nombreux exemples marqueurs de la dépendance lexicale, sémantique et stylistique entre les deux textes.

– il est donc manifeste que l’auteur du *Poème* a retenu cette formule dans la *Chanson*, parce qu’il la trouvait à la fois pertinente et caractéristique de l’œuvre dont il s’inspirait.

Les trois premières occurrences sont conjointes à l’évocation de Marie, mère de Jésus. Alors que celles des laisses 174 et 188¹⁴⁶¹ concernent l’abbé de Saint-Sernin et d’autres prélats, qui soutiennent la croisade, l’évocation de Marie et de la vraie Trinité que l’on trouve à la laisse 181¹⁴⁶² est, en revanche, prononcée par le comte de Toulouse. Ces simples constats permettent de se rendre compte qu’il n’y a absolument pas de différences terminologiques entre les notions théologiques dont se réclament les croisés et les résistants méridionaux. Nous ne pensons pas, non plus, qu’il y ait de véritable dissension dans l’exégèse de ces notions entre les partis qui les emploient et qui semblent s’en tenir au catéchisme conciliaire en ce qui concerne la Trinité et le lien du Fils à sa mère.

La première des deux dernières occurrences de la Trinité¹⁴⁶³ se trouve dans une évocation de Dieu comme « Rei santisme, on complit Trinitatz » ; c’est le délégué consulaire maître Bernart qui l’utilise lorsqu’il raconte le siège de Saint-Jean-d’Acre par Saladin, auquel il compare Simon de Montfort et ses armées¹⁴⁶⁴. Et, la seconde, est une intervention de l’auteur qui évoque la protection miraculeuse que l’Esprit-Saint a accordé aux Toulousains sortis miraculeusement saufs de la bataille, à l’exception d’un écuyer qui s’était porté en avant.

Il est d’ailleurs intéressant de noter combien avec la mention de cet écuyer, l’auteur nous montre tout à la fois l’importance d’une vie, et son aspect dérisoire face aux milliers de morts nommés ou anonymes que compte l’œuvre.

On constate donc que la Trinité est essentiellement liée à la présence de Marie, on verra qu’il en est de même pour le Fils. Cette forte présence de Marie est due à l’importance de la dévotion mariale dans la *Chanson*. La Vierge est la principale ressource pour une intercession dans la prière au sein du texte anonyme ; cela correspond à la vigueur de la dévotion à la Mère de Dieu au Moyen Age¹⁴⁶⁵.

¹⁴⁶¹ CCA, laisse 174, v. 9 : «“ Senhors baro”, ditz l’abas, “ Deus, vera Trinitatz” », CCA, laisse 188, v. 4: « Pregar santa Maria e vera Trinitat ».

¹⁴⁶² CCA, laisse 181, v. 9 : « Non vulh Santa Maria e vera Trinitatz ».

¹⁴⁶³ CCA, laisse 204, v. 69 : « E plac al Rei santisme, on complit Trinitatz », CCA, laisse 211, v. 175 : « Lai fetz aital miracle la vera Trinitatz ».

¹⁴⁶⁴ On notera une variante de la formule, on parle ici de « Trinitatz » et non de « vera Trinitatz ». Si, en soi il n’y a pas de différence entre « Trinitatz » et « vera Trinitatz », il faut reconnaître que la présence de « vera » dans la quasi-totalité des cas nous semble à remarquer, ne serait-ce que parce que les deux camps l’utilisent.

¹⁴⁶⁵ Pour ce qui concerne l’usage de la figure de Marie contre l’hérésie, voir Kienzle (1991) et la bibliographie de cet article. Hélinand utilise Marie pour démontrer la nature humaine de Marie et du Fils, rejetée par les hérétiques contre lesquels il lutte. Lorsque l’Anonyme associe systématiquement le Fils à la mère dont il est né,

Nous examinerons ci-après les trois hypostases de la Trinité afin d'observer comment elles sont employées dans la *Chanson*.

A. Le Père

Le traitement du Père dans la *Chanson* est digne d'intérêt. En effet, on y constate une notable rareté des occurrences de l'hypostase du Père dans la partie anonyme. Il n'y a de fait qu'une seule et unique mention du « Paire » conjugué au « Sen Esperit », considérés par leur lien avec Jésus. Cette occurrence se trouve à la laisse 196, v. 12 : « Jhesu Crist [...] anec al seu Paire e al Sen Esperit offrir », ce qui la rend encore davantage remarquable, car c'est précisément dans ces vers de la laisse 196 que l'on assiste à la confession de foi centrale de la *Chanson*, tellement orthodoxe qu'elle en est caricaturale, un peu à la manière de la confession hérétique du protagoniste de *Las Novas del heretje*¹⁴⁶⁶.

On trouve une autre mention intéressante qui évoque des notions que nous reconnaissons comme avoisinantes du fait qu'elles considèrent une hypostase de la Trinité comme « père » ; bien qu'il ne s'agisse pas du « Père » comme hypostase.

Jésus est qualifié de père rédempteur : « Mas preguem Ihesu Crist, lo paire redemptor »¹⁴⁶⁷, il est ici clairement question de Jésus comme rédempteur des croyants et donc comme leur père. Il ne s'agit donc pas de l'hypostase du « Père ».

La situation qui est celle du texte de l'Anonyme est donc absolument dissemblable de celle du texte de Guilhem, qui multiplie les mentions du « Paire omnipotent »¹⁴⁶⁸, auxquelles doit être jointe une mention du « Paire espirital »¹⁴⁶⁹ et de « Dieu » considéré comme père des croyants¹⁴⁷⁰.

il est évident qu'il souligne la nature humaine des deux personnages, ne serait-ce que par un jeu de parallélisme qui s'établit dans l'esprit du public entre le Fils, dont le statut est le plus sujet à question, et la mère, dont l'accouchement est évidemment humain.

¹⁴⁶⁶ Meyer éd. (1879).

¹⁴⁶⁷ CCA, laisse 191, v. 39.

¹⁴⁶⁸ 5 occurrences : CCA, laisse 4, v. 22 : « L'arma s'en es aleia al Paire omnipotent ». CCA, laisse 31, v. 5 : « Aisi m'ajud e-m valha lo Paire omnipotent ». CCA, laisse 32, v. 5 : « Aisi m'ajud e-m valha lo Paire omnipotent ». CCA, laisse 54, v. 20 : « Que si Jhesus de gloria, lo Paire omnipotent ». CCA, laisse 59, v. 22 : « Be fai a milhorar, pel Paire omnipotent ». On notera que le vers 5 de la laisse 32 correspond au vers 5 de la 31. Cela s'explique par le fait que les sept premiers vers de la laisse 32 reprennent presque exactement les sept premiers de la précédente, il s'agit peut-être d'une reprise fautive par le copiste.

¹⁴⁶⁹ CCA, laisse 43, v. 7 « Mostre·lh la Veronica del Paire espirital ». « Le pape lui montra la Véronique de notre Père spirituel », c'est à dire de Jésus.

¹⁴⁷⁰ CCA, laisse 87, v. 17 « Oi Dieus glorios paire, daima santa Maria ». « Oh! Dieu, glorieux et père, et vous, dame sainte Marie ».

B. Le Fils

En ce qui concerne l'hypostase du Fils, notre première remarque consistera certainement à souligner que si l'on trouve quelques occurrences du Fils dans le texte anonyme, on n'en trouve qu'une seule dans le texte de Guilhem, dans la formule trinitaire en ouverture de son œuvre¹⁴⁷¹.

On ne dénombre que six occurrences dans le texte anonyme :

CCA, laisse 198, v. 49 : De que nasc lo Filhs dignes qu'es clars e vertaders

CCA, laisse 201, v. 45 : Mas lo filhs de la Verges, per donar milhorier

CCA, laisse 204, v. 9 : Mas lo Filhs de la Verge les te asegurat

CCA, laisse 208, v. 17 : E lo Filhs de la Verge, que fa·ls dreitz abelir

CCA, laisse 211, v. 43 : E lo Filhs de la Verge, qui fo martirizatz

CCA, laisse 214, v. 116 : Car le Filhs de la Verge, qu'es clars e resplandens¹⁴⁷²

Elles appellent plusieurs remarques. Tout d'abord, les citations ci-dessus permettent de voir nettement que pour chacune d'entre elles Jésus est considéré en tant que fils de sa mère la Vierge. On pourrait attendre une mention du Père afin d'être certain d'être bien en présence de l'hypostase du Fils. Cependant, nous pensons que l'insistance sur la filiation maternelle à la Vierge joue parfaitement ce rôle. Elle permet par la même occasion d'affirmer trois dogmes centraux du christianisme romain : la virginité de la Vierge, et, la nature pleinement humaine et pleinement divine du Christ. Ne pas insister sur la filiation du Fils avec le Père peut être une façon de régler le problème du litige entre chrétiens sur la nature du Christ, alors que la filiation avec Marie est sans ambiguïté.

Il est fort possible que cette insistance sur le lien du Fils à sa Mère soit marqué par des éléments d'une ferveur populaire. De fait, chaque mention concerne une protection particulière accordée à Toulouse et il n'est pas impossible que Toulouse, personnifiée dans la *Chanson*, ne vienne parfois se superposer à la figure de la Mère.

Ce phénomène serait particulièrement adroit de la part de notre auteur lorsque cette protection est invoquée par le jeune Raimond dont Toulouse est la mère patrie. Le procédé ne nous semble pas si audacieux, et il est tout à fait du style de l'Anonyme qui ne recule pas devant des identifications hardies qui pourraient parfois sembler impropres. Il en va ainsi de l'identification de Toulouse à Jérusalem, ou de l'entrée christique de Raimond VI à Toulouse.

¹⁴⁷¹ CCA, laisse 1, v. 1.

¹⁴⁷² CCA, laisse 198, v. 49 : « Dont naquit le Fils plein de mérites qui est Lumière et Vérité », CCA, laisse 201, v. 45 : « Mais le Fils de la Vierge, pour les reconforter », CCA, laisse 204, v. 9 : « Mais le Fils de la Vierge les tint sous sa protection » (traduction modifiée), CCA, laisse 208, v. 17 : « Que le Fils de la Vierge, qui fait triompher le droit », CCA, laisse 211, v. 43 : « Que le Fils de la Vierge, qui fut crucifié », CCA, laisse 214, v. 116 : « Que le Fils de la Vierge, qui est lumière et splendeur ».

Par ailleurs, le procédé se coule dans la tradition de la lecture tropique ou allégorique du texte biblique, dont l'exégèse a tant usé, par exemple pour le texte du *Cantique des cantiques*.

Nous venons de l'évoquer : Toulouse est au cœur des préoccupations de ceux qui évoquent la protection du « Filh de la Verges ». On constate en effet que toutes ces mentions apparaissent lorsque l'armée croisée est aux portes de la ville assiégée. Selon ce que l'on peut retenir de ces citations, le Fils a pour rôle de préserver Toulouse, c'est-à-dire à la fois ses habitants et ses infrastructures, de même qu'il est invoqué parce qu'il « gart Razo e Dreitura »¹⁴⁷³.

Le principal signe de l'action du « Fils » est représenté par le jeune comte de Toulouse qu'il envoie pour secourir la ville¹⁴⁷⁴ et qui, en retour, remet au Fils, en toute confiance, son propre destin et celui de sa cité bien-aimée¹⁴⁷⁵.

L'envoi du jeune comte par le Fils, donne lieu à l'établissement d'un parallèle remarquable entre le Fils et le jeune comte lui-même, qui lui est en quelque sorte identifié.

La mention du Fils est donc exclusivement réservée aux Toulousains pour la défense de leur ville face à la croisade.

C. Le Saint-Esprit

Dans le texte de Guilhem de Tudela, en dehors de la mention dédicatoire du premier vers de la laisse I, déjà mentionné pour le Père et le Fils, la seule mention du Saint-Esprit se trouve au vers 8 de la laisse 34¹⁴⁷⁶. Il s'agit de la mention d'une messe de l'Esprit-Saint célébrée par le chef légat, l'abbé Arnaud Amaury de Cîteaux, après la conquête de Carcassonne. À cette messe est jointe une prédication pour la conquête totale des territoires méridionaux, afin que leur soit donné un seigneur qui convienne aux exigences de la croisade. La fonction sera proposée au comte de Nevers, puis de Saint-Pol avec le succès que l'on sait¹⁴⁷⁷, avant d'échoir à Simon.

L'hypostase du Saint-Esprit n'est guère plus représentée que celles du Fils ou du Père.

¹⁴⁷³ CCA, laisse 214, v. 118.

¹⁴⁷⁴ Voir CCA, laisse 201, v. 45-49.

¹⁴⁷⁵ Voir CCA, laisse 211, v. 38-44.

¹⁴⁷⁶ CCA, laisse 34, v. 8 : « Messa lor a cantada de Sante Esperit ».

¹⁴⁷⁷ Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 101) indique que la terre fut proposée sans succès au duc de Bourgogne. Ce chroniqueur ne mentionne pas le comte de Saint-Pol.

Contrairement à la situation du Fils, l'invocation du Saint-Esprit dans le texte anonyme concerne les deux camps. Elle est en effet utilisée à la fois par l'abbé de Saint-Sernin, le cardinal-légit et les Toulousains. Cependant, une analyse critique permet de constater que le traitement de la figure du Saint-Esprit est orienté en faveur des Toulousains, car, les deux mentions du Saint-Esprit par des croisés sont entachées de la suspicion qui pèse sur le prélat qui les prononce. Qu'il s'agisse de l'abbé de Saint-Sernin ou du cardinal-légit, aucun des deux ne peut se prévaloir d'une réputation qui le mette à l'abri de la défiance du public de la *Chanson*. La première mention concerne les prières adressées au Saint-Esprit par l'abbé, afin qu'Il fasse en sorte qu'une paix soit trouvée entre les Toulousains et le comte Simon¹⁴⁷⁸. On sait bien que l'abbé, porte-parole de l'évêque, sera soupçonné d'avoir dupé son auditoire¹⁴⁷⁹.

De même¹⁴⁸⁰, lorsque Simon fait preuve d'une rare lucidité sur sa situation, peut-être teintée de modestie, le cardinal-légit souhaite au comte que le Saint-Esprit n'ait pas prêté l'oreille à ses récriminations. Ce légat semble ainsi tout à fait insensible à ce que notre auteur considère comme la manifestation de la volonté divine¹⁴⁸¹.

C'est une des rares fois où le public serait tenté de penser que le Saint-Esprit touche enfin Simon afin de lui faire voir clair dans la situation, et l'abbé y est tout à fait imperméable ; c'est dire s'il ne comprend rien. Lui aussi figure du pasteur qui égare, ce légat encourage Simon lorsqu'il a le cœur haineux, mais est incapable de l'accompagner lorsqu'il fait preuve de lucidité.

Juste après ses remontrances au comte, l'abbé explique :

Car sel c'a la felnia te lo cor endolcit [...]

E merce e dreitura e bon cen e complit ;

E lai on merces merma e bes torna en omblit,

Merces e senhoria i pert lo nom e-l guit¹⁴⁸².

Pour ce qui concerne les Toulousains, la situation est tout autre. Le Saint-Esprit préside au destin des Raimondins¹⁴⁸³ et de la ville, qui lui rendra grâce dans une formule

¹⁴⁷⁸ Voir CCA, laisse 174, v. 15-16 : « Sant Esperit i venga ab la sua clartz / Qu'entre vos e lo comte meta bo cor e patz ». « Que le Saint-Esprit vienne ici avec s alumièrre, qu'il mette entre vous et le comte le bon vouloir et la paix ».

¹⁴⁷⁹ Voir la partie de notre travail relative à l'abbé de Saint-Sernin.

¹⁴⁸⁰ Voir CCA, laisse 193, v. 82-83 : « 'Coms', ditz lo Cardenals, 'preguatz Sant Esperit / Que la vostra rancura ni-l mal no aia auzit' ». « 'Comte', dit le Cardinal, 'Priez le Saint-Esprit qu'il n'ait pas prêté l'oreille à votre récrimination ni à votre méchant propos' ».

¹⁴⁸¹ C'est-à-dire la défaite vers laquelle la croisade s'achemine.

¹⁴⁸² CCA, laisse 193, v. 84-87 : « Parce que celui qui garde son cœur ouvert à la colère... et miséricorde et justice et saine raison et... . Et partout où la miséricorde est en déclin et le bien en oubli, miséricorde et seigneurie perdent l'une son nom et l'autre le commandement ». Le texte de A est porteur d'une lacune évidente entre les vers numérotés 84 et 85 de l'édition critique.

trinitaire¹⁴⁸⁴. Par ailleurs, fait assez extraordinaire¹⁴⁸⁵, selon l'un des fidèles de Raimond VI resté dans la cité pendant l'exil de son seigneur, il semble que le comte y soit attendu « coma Sant Esperitz »¹⁴⁸⁶.

Si l'on opte pour une lecture métaphorique de cette comparaison, il semble que le comte soit véritablement annonciateur d'un message de paix et d'espérance qui permet d'établir un parallèle avec l'hypostase divine.

Le lecteur de la *Chanson* a le sentiment que l'accompagnement des Raimondins par le Saint-Esprit est une veille de tous les instants. Il nous semble fondamental de bien prendre garde à ce phénomène, car quelle que soit l'hypostase concernée¹⁴⁸⁷, la théologie qui anime la *Chanson* semble être avant tout une théologie de l'Incarnation. C'est le mystère de l'Incarnation qui permet de symboliser comment Dieu s'approche de sa créature pour endosser avec elle les peines du Monde et l'en délivrer¹⁴⁸⁸. Il s'agit en fait du « miracle »¹⁴⁸⁹ accompli par Dieu et l'Esprit-Saint afin que le comte de Toulouse arrive à Rome sain et sauf, afin de se présenter au concile pour défendre ses droits et ceux de sa descendance bien qu'il soit *faidit*¹⁴⁹⁰ :

Ar tornem al pros comte, que·s n'es anatz faiditz ;
Per terra e per mar a trop estat marritz ;
Mas, cum que sia fag, Dieus e Sant Esperitz
Lh'a fait tan de miracle qu'es a bon port ichitz¹⁴⁹¹.

Ces quatre vers permettent de remarquer une donnée tout à fait intéressante du texte de l'Anonyme, qui concerne la Trinité et les hypostases qui la composent : dans la mesure où « Dieus » est utilisé en regard du « Sant Esperitz », il est évident que « Dieus » désigne en fait ici l'hypostase du Père. De telle façon que l'on peut avancer qu'il y a dans le texte de

¹⁴⁸³ Voir *CCA*, laisse 142, v. 11.

¹⁴⁸⁴ Voir *CCA*, laisse 196, v. 12.

¹⁴⁸⁵ C'est selon nous exceptionnel, bien qu'en d'autres passages du texte les Raimondins soient comparés à l'hypostase du Christ.

¹⁴⁸⁶ Voir *CCA*, laisse 182, v. 51-52 : « Ditz·n Ramons Belengiers : 'Senher, vertat vos ditz / C'aisi etz esperatz coma Sant Esperitz' ». « Raimond Belenguier dit : 'Sire, il vous dit la vérité, vous êtes attendu comme le Saint-Esprit' ». Cette mention est à mettre en lien avec l'entrée de Raimond VI à Toulouse ; voir la partie de notre travail concernée. Le ms. *A* porte la leçon « Berniers » que Martin-Chabot corrige par « Belengiers » sur la base de *L* qui donne « Belenguyer ». Voir *HGL*, t. VIII, c. 152.

¹⁴⁸⁷ Alors que l'on pourrait penser que seul Christ est concerné par cet abaissement de la divinité auprès de l'Homme, il n'en est rien dans le texte anonyme.

¹⁴⁸⁸ On retrouve là toute la question de « Jésus né de Marie » et « Christ né de la Vierge ». Cette problématique de l'humanité de Dieu se retrouve par exemple dans l'ouvrage de Barth (1956, p. 21 *sq.*).

¹⁴⁸⁹ Voir *CCA*, laisse 142, v. 12.

¹⁴⁹⁰ Voir *CCA*, laisse 142, v. 9.

¹⁴⁹¹ *CCA*, laisse 142, v. 9-12 : « Revenons maintenant au vaillant comte, qui s'en est allé « faidit » ; sur terre et sur mer, il a été durablement éprouvé ; mais, malgré tout, Dieu et le Saint-Esprit lui ont fait la grâce qu'il puisse arriver à bon port ».

l'Anonyme une grande part de synonymie entre le très rare « Paire » et le très répandu « Dieus ». Il en va de même, de façon plus évidente c'est vrai, pour la question du « Filh » et de « Jhesu Crist ».

La dernière mention du Saint-Esprit intervient dans une proclamation de la foi trinitaire¹⁴⁹² des Toulousains qui rendent grâce à Dieu pour les gais et tristes épisodes de leur destinée. Nous pensons qu'il y a là un jeu dialectique qui se dessine autour de cette Trinité qui vient à la rencontre de l'Homme, en l'occurrence des Toulousains dont elle soutient les aspirations, et de l'autre cet Homme qui cherche à s'élever vers Dieu en Lui rendant grâce des accidents de sa vie.

Pour conclure ces observations sur la Trinité et ses hypostases dans la part anonyme de la *Chanson*, nous devons remarquer que les occurrences en sont rares¹⁴⁹³, en comparaison avec celles de « Dieu » et « Jhesu Crist ». Si Dieu est la Trinité consubstantielle, Jésus, lui, est certainement évoqué parce qu'il est Dieu fait homme pour secourir l'humanité.

§ II – Dieu

On dénombre 162 occurrences de Dieu¹⁴⁹⁴ dans le texte anonyme¹⁴⁹⁵. Il s'agit sans conteste du terme relatif à la thématique religieuse le plus largement utilisé dans la *Chanson*. Néanmoins, ce sont les comtes Raimond VI de Toulouse et Simon de Montfort dont on compte le plus d'occurrences dans le texte. Ces comtes sont, sans surprise, les personnages centraux de la *Chanson* en terme de représentation et d'occupation de l'espace narratif. C'est là une donnée importante qui pourrait porter à croire que le séculier politique prendrait le pas sur le religieux. Nous pensons qu'il n'en est rien, et qu'une telle conclusion serait à la fois simpliste et naïve, car, si les principaux acteurs du récit sont les deux chefs militaires du conflit, ils placent tous deux systématiquement leur action sous le regard de Dieu, qui est évoqué et invoqué tant dans les décisions prises que pour ce qui concerne l'issue des combats.

¹⁴⁹² Il s'agit d'une formule trinitaire dans la mesure où, si le vers 12 ne comporte que le « Paire » et le « Sen Esperit », le sujet des verbes est Christ, le « Fils », qui « anec al seu Paire e al Sen Esperit offrir ». Voir CCA, laisse 196, v. 12.

¹⁴⁹³ Les occurrences des trois hypostases divines sont rares, que ce soit dans le texte de l'Anonyme ou celui de Guilhem de Tudela.

¹⁴⁹⁴ Sous ses formes « Dieu » ou « Dieus » ; nous avons donc sciemment exclu de ce décompte les hypostases de la Trinité étudiées plus haut.

¹⁴⁹⁵ Un nombre obtenu à partir d'une recherche lexicologique systématique dans la COM 2.

L'auteur démontre une action conjointe des deux dynamiques religieuse et politique¹⁴⁹⁶ et c'est précisément cette interaction que l'étude du texte nous permet de constater, tant au niveau du signifiant¹⁴⁹⁷ que du signifié¹⁴⁹⁸.

La figure de Dieu devient parfois un personnage actif dans le récit et, dans presque tous les cas, l'occurrence de « Dieu » fait référence à une action potentielle ou réalisée par la divinité¹⁴⁹⁹.

Il existe dans la part anonyme de la *Chanson* différents types d'utilisation de la figure divine. Nous avons déjà pu noter que « Dieu » pouvait être équivalent au « Paire » ; les deux usages principaux de la figure de Dieu, comme du Christ, consistent à manifester le soutien ou la défection du divin aux côtés des deux camps qui s'affrontent dans le cadre de la croisade. Ces deux aspects fondamentaux de l'utilisation de la figure divine dans la construction du discours de propagande dans la *Chanson* anonyme feront l'objet d'un traitement indépendant par la suite ; nous n'aborderons ici que les caractères secondaires de l'utilisation rhétorique de « Dieu » dans le texte.

Nous examinerons dans une première partie toute la série des exclamations qui emploient une formule composée à partir de « Dieu ». Dans un second temps, nous examinerons les paires associatives qui permettent à l'auteur de combiner Dieu et une valeur ou un individu, afin de renforcer un concept ou de véhiculer une idée.

Les interjections fondées sur l'emploi de Dieu sont essentiellement de trois types : « Dieus » et de locutions interjectives composées qui peuvent être composée d'une préposition « Per Dieu ! », ou pas : « A ! Dieus ! » ou « E Dieus ! ». On trouve aussi « si Dieus mi valha ! »¹⁵⁰⁰ qui nous semble attester de l'omniprésence de l'idée selon laquelle les individus s'en remettent à Dieu, cela a aussi le mérite pour celui qui l'énonce de garantir ce qui sera dit par la suite, en se plaçant sous le patronage divin.

La première remarque qui s'impose est que chacune des vingt occurrences de la locution interjective « Per Dieu ! » est toujours liée à un personnage bien identifié, émetteur ou destinataire du message. Il peut s'agir d'ecclésiastiques, de seigneurs séculiers nommés ou non, voire même de « Na Falsa Gata »¹⁵⁰¹, grotesque seigneur de guerre s'il en est.

Les exemples ci-dessous illustrent sans ambiguïté possible ce phénomène :

¹⁴⁹⁶ Nous utilisons ici « politique » au sens de politique séculière, il serait bien sûr absurde de nier l'aspect politique du religieux.

¹⁴⁹⁷ C'est-à-dire la construction littéraire et sémantique du texte.

¹⁴⁹⁸ C'est-à-dire l'élaboration d'un discours de propagande construit et articulé afin de défendre une thèse.

¹⁴⁹⁹ Les exceptions notables que l'on trouve dans le texte sont l'utilisation de « Dieus ! » pour des exclamations.

¹⁵⁰⁰ CCA, laisse 169, v. 37.

¹⁵⁰¹ L'emploi de *En* ou *Na* dans un sens de moquerie est aussi attesté dans *Jaufré* : « En mezel pudent » (v. 2293).

CCA, laisse 162, v. 37	Per Dieu, senher N' Avesques, de tal razo jutjatz
CCA, laisse 162, v. 48	— Per Dieu, senher N' Ivesques, ja per re que·m digatz
CCA, laisse 166, v. 6	“Per Dieu! bel sire coms, far poiriam carner!
CCA, laisse 166, v. 41	“Per Dieu, bel sira oncle, pos le fams nos requier,
CCA, laisse 166, v. 55	“Per Dieu! senher Lambert, nos o farem estier.
CCA, laisse 169, v. 5	Per Dieu! bels senher coms, be jutjatz per cabal;
CCA, laisse 169, v. 32	— “Per Dieu! N' Ugs”, ditz lo coms, “no·us clametz, que no·us cal;
CCA, laisse 176, v. 53	— “Per Dieu! coms”, ditz·N Folcaut, “nos veirem esta vetz
CCA, laisse 181, v. 69	“Per Dieu! nostre cars senher, a Toloza intratz
CCA, laisse 189, v. 119	— “Per Dieu, senher N' Avesque”, ditz lo coms, “veramens
CCA, laisse 192, v. 116	— Per Dieu! En Gui”, ditz N' Alas, “car vos etz merceners
CCA, laisse 196, v. 85	“Per Dieu! bel senher coms, fort vos deu hom grazir
CCA, laisse 197, v. 128	Per Dieu! bel senher coms, ilh vos an fait parvent
CCA, laisse 203, v. 52	— Per Dieu!”, so ditz lo coms, “ara doncs o veiretz.”
CCA, laisse 204, v. 26	“Per Dieu, Na Falsa Gata, ja mais no prendretz ratz!”
CCA, laisse 212, v. 63	“Per Dieu! Senher N' Avesques, no·n seretz pas crezutz;
CCA, laisse 212, v. 76	“Per Dieu! Bels senher reis, si dreitz es conogutz, ¹⁵⁰²

Trois autres occurrences de « Per Dieu ! » obéissent à la même règle sans qu'elle soit peut-être aussi évidente pour le lecteur, raison pour laquelle nous justifierons de leur classification ici :

CCA, laisse 145, v. 32	— Per Dieu!” ditz l'us al autre, “est es fols et arditz!”
CCA, laisse 195, v. 24	Per Dieu! nostre car paire, esta salvatios
CCA, laisse 203, v. 60	en auta votz escrida: “Per Dieu! Sai remandretz!” ¹⁵⁰³

Dans le premier cas, celui du vers 32 de la laisse 145, la scène se déroule lors des auditions conciliaires à Latran en 1216. Arnaud de Villemur¹⁵⁰⁴, est intervenu pour signifier à

¹⁵⁰² CCA, laisse 162, v. 37 : « Par Dieu ! Sire évêque, c'est avec des raisonnements comme les vôtres ». CCA, laisse 162, v. 48 : « Par Dieu ! Sire évêque, avec votre permission, quoi que vous m'en disiez ». CCA, laisse 166, v. 6 : « Par Dieu ! Beau sire comte, nous pourrions mettre de la viande en un garde-manger ». CCA, laisse 166, v. 41 : « Par Dieu ! Beau sire oncle, puisque la faim nous presse ». CCA, laisse 166, v. 55 : « Par Dieu ! Seigneur Lambert, nous agirons d'autre sorte ». CCA, laisse 169, v. 5 : « Par Dieu! Beau sire comte, vous en jugez supérieurement ». CCA, laisse 169, v. 32 : « 'Par Dieu! Sire Hugues', riposta le comte, 'ne récriminez pas, c'est sans intérêt pour vous' ». CCA, laisse 176, v. 53 : « 'Par Dieu! Comte', dit messire Foucaud, 'cette fois nous verrons' ». CCA, laisse 181, v. 69 : « 'Pour Dieu ! Notre cher seigneur, entrez dans Toulouse' ». CCA, laisse 189, v. 119 : « 'Par Dieu ! Seigneur évêque', répondit le comte, 'j'irai demain en personne' ». CCA, laisse 192, v. 116 : « 'Par Dieu !, Messire Guy', dit sire Alain, 'puisque vous êtes serviteur' ». CCA, laisse 196, v. 85 : « 'Par Dieu ! Beau sire comte, l'on doit fort vous remercier' ». CCA, laisse 197, v. 128 : « 'Par Dieu ! Beau sire comte, ils vous ont démontré' ». CCA, laisse 203, v. 52 : « 'Par Dieu !', dit le comte, 'c'est ce qu'à présent vous allez donc voir' ». CCA, laisse 204, v. 26 : « 'Par Dieu! Dame chatte traîtresse, jamais plus vous ne prendrez de rats!' ». CCA, laisse 212, v. 63 : « 'Par Dieu ! Sire évêque, vous n'en serez pas cru' ». CCA, laisse 212, v. 76 : « 'Par Dieu! Beau sire roi, si le droit est observé' ».

Ces extraits ont fait l'objet d'une recherche automatisée, à partir de la COM 2, nous avons procédé aux corrections de la numérotation des vers si nécessaire, et à certaines modifications dans leur présentation par souci de clarté.

¹⁵⁰³ CCA, laisse 145, v. 32 : « 'Par Dieu !', se dirent-ils l'un à l'autre, 'celui-là est fou et audacieux !' ». CCA, laisse 195, v. 24 : « 'Par Dieu ! Notre cher père, il ne vous convient pas de parler de ce mode de salut' ». CCA, laisse 203, v. 60 : « Il cria très fort : 'Par Dieu ! Vous resterez ici !' ».

¹⁵⁰⁴ Martin-Chabot (1931, t. II, note 1, p. 38) note que coexistaient deux Arnaud de Villemur, coseigneurs de Saverdun « surnommés l'un l' « aîné », l'autre « Razigot ». Ils apparaissent dans des actes des années 1201 et 1203 (*Layettes du trésor des chartes*, 1863, t. I, p. 225 ; *HGL*, t. VIII, col. 493). L'un d'eux fut fait sénéchal de Toulouse par Raimond VI après son retour dans la ville (cf. acte de 1219 dans Limouzin-Lamothe, 1932, p. 469). Le même ou son homonyme fut donné comme caution de sa bonne foi par le comte de Foix aux délégués du pape Honorius III ».

l'assemblée, au moyen d'une métaphore ironique, que l'argument que l'évêque de Toulouse vient d'employer n'en est pas un. C'est cette intervention qui provoquera la remarque de l'assemblée que constitue le vers 32 ; or, celle-ci est, de fait, constituée des plus hauts dignitaires ecclésiastiques et séculiers de la chrétienté ou leurs représentants.

Le second cas que nous avons choisi de faire figurer ici est celui du vers 24 de la laisse 195. Il s'agit de l'intervention de Robert de Beaumont qui conteste le mode de salut avancé par le cardinal-légit. Il apparaît de façon évidente que la place de « nostre car paire » à côté de « Dieu » est, en ce qui concerne la dignité du personnage évoqué, une ironie terrible car sur la difficile question du salut, elle place en opposition Dieu, père véritable et symbolique de ces chrétiens, et un cardinal-légit, qui fait fonction de père pour ses ouailles.

Le troisième cas, qui concerne le vers 60 de la laisse 203 constitue une suite au vers 52, et est aussi énoncé par le comte Simon qui s'adresse à ses troupes.

On notera que l'autre locution interjective que constitue « A ! Dieus ! » est aussi liée à une récrimination formulée contre des personnages précis ; il suffit pour le constater d'observer ses deux occurrences dans le texte anonyme :

CCA, laisse 188, v. 69 — “A! Dieu! Gui”, ditz lo coms, “oi er tot acabat!”
 CCA, laisse 192, v. 62 “A! Dieus! senher N’Avesques, mals es est castiers”¹⁵⁰⁵

Quant au vers 37 de la laisse 178 : « “E Dieus!”, ditz l’us al autre, “tant mals governadors! », il s’agit en fait d’une intervention des Toulousains, que nous pensons avoir une valeur intermédiaire entre la récrimination personnelle adressée à Dieu que constitue l’interjection « Dieus » et la tournure essentiellement rhétorique que constituent « Per Dieu ! » et « A ! Dieu ! ». Si « E Dieus ! » ne constitue pas une adresse directe à Dieu, il n’en demeure pas moins qu’il s’agit d’une plainte formulée vers le Seigneur par la population toulousaine contre les malheurs qu’elle endure, une formule pour prendre Dieu à témoin, non pas pour lui reprocher une situation mais pour lui demander assistance et justice.

Enfin, l’interjection « Dieus ! » est la seule à véritablement s’adresser à Dieu, au-delà de la tournure oratoire. On en trouve trois occurrences dans le texte anonyme, et toutes trois constituent l’adresse initiale de récriminations adressées au Père.

CCA, laisse 172, v. 59 “Dieus! co nos avetz meses el poder Pharao!”
 CCA, laisse 204, v. 28 en auta votz escrida: “Dieus! per que m’aziratz?”
 CCA, laisse 205, v. 135 En auta votz escridan: “Dieus! non est dreiturers”¹⁵⁰⁶

¹⁵⁰⁵ CCA, laisse 188, v. 69 : « ‘Ah ! Dieu !, Guy’, répondit le comte, ‘tout va se décider aujourd’hui !’ », CCA, laisse 192, v. 62 : « ‘Ah Dieu ! Sire évêque, ce reproche est injuste.’ ».

La première des trois¹⁵⁰⁷ constitue le cri amer des Toulousains qui considèrent avoir été placés au pouvoir de Pharaon¹⁵⁰⁸. Le parallèle biblique avec les Hébreux est intéressant, d'autant plus qu'il sous-entend l'attente d'un sauveur afin de les libérer de l'esclavage. Le Raimondin devient par la même occasion à la fois une figure de Moïse et de Jésus, mêlant ainsi les figures du Libérateur et du Sauveur.

Les deux autres occurrences sont introduites par des tournures singulièrement ressemblantes. Si l'on y ajoute que l'une constitue la plainte de Simon à Dieu¹⁵⁰⁹, juste avant sa mort, et l'autre celle des croisés à la suite du trépas du comte¹⁵¹⁰, il semble qu'il s'agit là d'une formule qui indique tant la forme que le fond du texte.

Nous insistons sur le sentiment d'orgueil qui transparait de l'intervention des croisés : de fait, l'accusation portée contre Dieu, qui ne serait pas « dreiturers » serait absolument inconcevable de la part des Toulousains qui démontrent tout au long du texte que leur amour et leur fidélité envers Dieu demeurent intacts, dans la joie comme dans l'adversité.

Ainsi, il nous semble que le message de l'Anonyme se veut clair une fois encore : les croisés se prétendent au service de Dieu, tant qu'ils pensent comprendre ses desseins. Mais, il n'y a pas chez eux de confiance totale¹⁵¹¹ : ils veulent Dieu à leur image, c'est-à-dire un Dieu par lequel ils n'acceptent d'être ni dépassés ni déplacés.

Les individus, notions, institutions ou valeurs associés à la personne de Dieu sont la Foi¹⁵¹², le Saint-Esprit¹⁵¹³, Jésus-Christ¹⁵¹⁴, l'Église¹⁵¹⁵, le comte Raimond VI¹⁵¹⁶, l'évêque de

¹⁵⁰⁶ CCA, laisse 172, v. 59 : « O Dieu ! Comme vous nous avez mis au pouvoir de Pharaon ! », CCA, laisse 204, v. 28 : « Et s'écrie-t-il à haute voix : 'Mon Dieu ! Pourquoi m'avez-vous en haine ?' », CCA, laisse 205, v. 135 : « Ils s'écriaient à haute voix : 'O Dieu ! Tu n'es pas juste' ».

¹⁵⁰⁷ CCA, laisse 172, v. 59.

¹⁵⁰⁸ Ex 13, 17 et suivants.

¹⁵⁰⁹ « Per que m'aziratz ? » est assez explicite et témoigne à la fois du désespoir et de l'aveuglement orgueilleux d'un comte incapable de se remettre en question et d'assumer ses responsabilités dans l'échec de la croisade à reconquérir Toulouse.

¹⁵¹⁰ On retrouve chez ces croisés la même incapacité à remettre en cause tant l'activité de leur chef que la leur, alors que les défaillances sont manifestes. On remarque que ceux des croisés qui déplorent le décès de Simon, sont aussi ceux qui le soutenaient lors des confrontations avec les contestataires de la stratégie de la croisade au sein de ses propres rangs.

¹⁵¹¹ On se rappellera que la foi est confiance.

¹⁵¹² CCA, laisse 136, v. 023 : « De que fon grans pecatz, si m'ajut Dieus ni fes ».

¹⁵¹³ CCA, laisse 142, v. 11 : « Mas, cum que sia fag, Dieus e Sant Esperitz ».

¹⁵¹⁴ CCA, laisse 152, v. 64 : « Be-t lais Dieus Jhesu Crist comensar e fenir ». CCA, laisse 171, v. 59 : « E·l vers Dieu Jhesu Crist sab be del tot com es ». CCA, laisse 191, v. 102 : « E pos Dieu Jhesu Crist n'avem amparador ». CCA, laisse 199, v. 10 : « Mas cant Dieu Jhesu Crist, que·ls ama e·ls socor ». CCA, laisse 206, v. 47 : « Pregatz Dieu Jhesu Crist que l'arma no destric ». CCA, laisse 209, v. 54 : « Senhors, francs cavaliers, lo vers Dieus, Jhesu Cristz ».

Toulouse¹⁵¹⁷, le jeune comte Raimond de Toulouse¹⁵¹⁸, le Pape Innocent III¹⁵¹⁹, les croisés enfermés dans la tour à Beaucaire¹⁵²⁰, *Razo* et *Merces*¹⁵²¹, *Sens*¹⁵²², *Pretz*¹⁵²³, *Setgles*¹⁵²⁴, *bos astres*¹⁵²⁵, *Dreiz*¹⁵²⁶, *Forsa*¹⁵²⁷, *Paratges*¹⁵²⁸ et Toulouse¹⁵²⁹.

Le constat essentiel réside dans le statut prestigieux des notions associées à « Dieu ». On peut s'interroger sur l'intérêt pour l'auteur de faire fonctionner ces associations dans son texte. On pourra écarter l'idée d'un réflexe, qui est de toute façon à prendre en compte dans la mesure où l'association de paires sémantiques est relativement courante dans la littérature romane médiévale. Nous retenons que l'association avec Dieu offre une forme de garantie de sérieux pour la situation évoquée, et de fait crée une insistance. On remarque que la composition de l'association s'organise le plus souvent sur le schéma suivant : au caractère existentiel de l'appel à Dieu est joint un élément beaucoup plus proche de la situation précisément considérée. Cette tendance est cependant à pondérer en ce qui concerne les associations aux hypostases du Christ ou du Saint-Esprit.

Si la plupart des comparaisons sont mélioratives car liées au camp toulousain, il est manifeste que, lorsqu'il s'agit de l'évêque de Toulouse, l'éclairage du contexte relatif à sa personnalité permet de saisir que, lorsque celui-ci place sur le même plan la garantie qu'offre sa propre personne et sa moralité côte à côte avec celle de Dieu, cela discrédite le prélat. Cela permet à l'auteur d'insister sur le dévoiement de l'utilisation de la figure de Dieu par l'évêque.

¹⁵¹⁵ CCA, laisse 150, v. 24 : « E si el ama ben Dieu ni la Gleiza sa maire ». CCA, laisse 172, v. 31 : « E pos Dieus e la Gleiza e eu vos n'ei fait do ». CCA, laisse 211, v. 71 : « Dieus e ieu e la Gleiza vos te assegurat ».

¹⁵¹⁶ CCA, laisse 154, v. 54 : « Que de Dieu e de mi seretz plus poderos ». CCA, laisse 158, v. 17 : « Senhors, de part de Dieu e del comte·n somo ». CCA, laisse 158, v. 19 : « Que de Dieu e del comte n'aura bon gazerdo ». CCA, laisse 161, v. 50 : « Que de Dieu e del comte li er forment grazit ». CCA, laisse 191, v. 49 : « Foron bo e lejal vas Dieu e vas senhor ».

¹⁵¹⁷ CCA, laisse 175, v. 59 : « Puichas n'auriatz Dieu e mi defendedor ».

¹⁵¹⁸ CCA, laisse 214, v. 135 : « Que Dieus e dreitz e forsa e·l coms joves e sens ».

¹⁵¹⁹ CCA, laisse 145, v. 3 : « E·l coms a bonament Dieu e tu obezit ». CCA, laisse 151, v. 52 : « Que de re no poiras Dieu ni mi encolpar ». CCA, laisse 152, v. 20 : « Dieus e tu e Merces m'an obs a sostenir ».

¹⁵²⁰ CCA, laisse 166, v. 39 : « Primeirament a Dieu es a vos cosselh quier ».

¹⁵²¹ CCA, laisse 149, v. 62 : « E no li valdra Dieus ni razo ni merces ».

¹⁵²² CCA, laisse 170, v. 34 : « Tal paor ai aguda, si·m valha Dieus ni sens ». CCA, laisse 214, v. 135 : « Que Dieus e dreitz e forsa e·l coms joves e sens ».

¹⁵²³ CCA, laisse 176, v. 56 : « Que Dieus e Pretz e Setgles no volha que mermetz ».

¹⁵²⁴ CCA, laisse 176, v. 56 : « Que Dieus e Pretz e Setgles no volha que mermetz ». CCA, laisse 191, v. 36 : « Que de Dieu e del setgle n'aurem grat e lauzor ».

¹⁵²⁵ CCA, laisse 177, v. 74 : « Tro Dieus e sos bos astres li det delhiurament ».

¹⁵²⁶ CCA, laisse 214, v. 135 : « Que Dieus e dreitz e forsa e·l coms joves e sens ». CCA, laisse 188, v. 103 : « Que Dieus et Dreitz governa ». CCA, laisse 189, v. 1 : « Que Dieus e Dreitz governa, e faitz e en parvens ».

¹⁵²⁷ CCA, laisse 214, v. 135 : « Que Dieus e dreitz e forsa e·l coms joves e sens ».

¹⁵²⁸ CCA, laisse 151, v. 36 : « Membre·t Dieus e Paratges e no·m laiches pecar ».

¹⁵²⁹ CCA, laisse 196, v. 23 : « E si Dieus e Toloza o volgues cosentir ».

Dieu gouverne au destin de Toulouse et soigne ses amants et, en retour, les Toulousains lui sont fidèles. Une donnée fondamentale de cette relation semble être que Dieu est celui qui « perdona·ls peccadors perdonans ». Dieu est en somme vis-à-vis de Toulouse Amour et Miséricorde envers le pécheur repentant :

E·l Senher, que perdona·ls peccadors perdonans, [...]
Gart razo e dreitura e los tortz e·ls engans
E entenda las rancuras dels seus fizels clamans
E defenda Toloza e governa·ls amans !¹⁵³⁰

On notera l'insistance sur l'amour et la fidélité qui, y compris dans le contexte de la confiance mutuelle entre le Créateur et la Créature, prend tout son sens dans la civilisation courtoise médiévale occitane.

De la même veine, entre prière et louange adressée au Seigneur on trouve les vers 25 et 27 de la laisse 196 :

E·l Senher, qui capdela e·s gardec de mentir
E fe l'orgolh abatre e fe·ls angels salhir,
Nos do poder e forsa del senhor maintenir¹⁵³¹.

Dieu est l'omnipotent capable d'abattre l'orgueil qui conduit à la déchéance, comme de soutenir ceux qu'il juge dignes de son amour.

Cet attachement aux Toulousains fidèles est clairement exprimé dans des passages du texte tels que celui-ci :

E·l Senher, qui capdela e da·ls dreitz jutjamens,
No li platz no·lh agrada ni·no vol estre cossens
Que·l pobles de Tholoza sia mortz ni perdens¹⁵³².

Le lien entre l'amour des Toulousains pour leur Dieu, qui a déjà été exprimé plusieurs fois afin de souligner la bienveillance du Créateur envers la ville, est complètement fonction de l'attachement de Dieu à gouverner avec « dreitz jutjamens ». Dieu exerce une « juste justice », un jugement équitable et impartial qui blanchit l'honneur des Toulousains et entraîne à la lutte les Méridionaux heureux de voir leur « bon droit » confirmé.

¹⁵³⁰ CCA, laisse 185, v. 9 ; 11-13 : « Que le seigneur, miséricordieux pour les pécheurs qui pardonnent [...] ait égard à la raison et à la justice, aux tords et aux fraudes, qu'il prête l'oreille aux plaintes de ses fidèles qui l'implorent, qu'il protège Toulouse et dirige ceux qui L'aiment ».

¹⁵³¹ CCA, laisse 196, v. 25-27 : « Que le Seigneur qui gouverne le monde, qui jamais ne mentit, qui abattit l'orgueil et expulsa les anges, nous donne le pouvoir et la force de maintenir notre seigneur ».

¹⁵³² CCA, laisse 189, v. 50-52 : « Le Seigneur, qui gouverne le monde et rend ses justes arrêts, n'a pas pour agréable, il ne lui plaît pas et il ne veut pas permettre que la population de Toulouse soit mise à mort ni ruinée ».

§ III – Le Christ

En ce qui concerne les occurrences de « Christ » dans le texte, il nous semble qu’il y a deux informations principales : « Jésus » est toujours « Christ » et l’emploi de « Christ » est bien moins fréquent que celui de Dieu évoqué ci-dessus.

En effet, alors que l’on trouve dans le texte de Guilhem de Tudela 10 occurrences de « Jhesus » sans l’adjonction de « Crist »¹⁵³³, on ne trouve pas une seule occurrence de « Jhesus » seul dans le texte anonyme.

Ce qui pourrait n’apparaître que comme un détail nous semble au contraire important, dans la mesure où cette dénomination reflète l’insistance sur le caractère messianique de Jésus-Sauveur. Rappelons que « Christ » dérive du latin « christus », emprunté au grec *χριστός*, traduit de l’hébreu *משיח* qui signifie « celui qui est oint », le Messie¹⁵³⁴.

On ne note aucun usage interjectif à propos de Christ ; l’emploi de « Jhesu Crist » semble spécifiquement réservé à des situations qui nécessitent une attention divine particulière¹⁵³⁵.

Il nous semble important de noter que la personne de Jésus-Christ est associée à un certain nombre de qualificatifs et de caractéristiques qui sont : « reis e senher »¹⁵³⁶, « glorios »¹⁵³⁷, « Dieus »¹⁵³⁸, « senhor dreiturer »¹⁵³⁹, « espirital »¹⁵⁴⁰, « paire redemptor »¹⁵⁴¹, « sabent e jutjador »¹⁵⁴², « merceners »¹⁵⁴³, « dreiturers »¹⁵⁴⁴, « Senhor qu’en la crotz fo ramitz »¹⁵⁴⁵. Ces associations n’ont rien d’étonnant et permettent de souligner les traits caractéristiques du Christ-Sauveur. On remarquera l’insistance sur son caractère de juge miséricordieux,

¹⁵³³ CCA, laisse 1, v. 15 : Al comte Baudoi (cui Jesus gard e guit!). CCA, laisse 27, v. 20 : “Baro”, so ditz lo reis, “per lo Senhor Jhesus”. CCA, laisse 52, v. 12 : E Don Simo lo Saine, cui Jhesus benaia. CCA, laisse 54, v. 20 : Que si Jhesus de gloria, lo Paire omnipotent. CCA, laisse 63, v. 5 : E aujatz de Jhesu, quinhas vertutz i fai. CCA, laisse 67, v. 8 : No l’agran si tost preza, fe que deg a Jhesu. CCA, laisse 74, v. 11 : Gran miracle lor fist Jhesus l’omnipotent. CCA, laisse 108, v. 6 : E lo coms Baudois, cui Jhesus gart e guit! CCA, laisse 111, v. 11 : E·N Peyres de Lhivro, cui Jhesus benazia. CCA, laisse 123, v. 13 : Que fe a cels de l’ost Jhesus lo dreiturer:

¹⁵³⁴ Voir notamment la notice du *TLFi* pour l’entrée « Messie ».

¹⁵³⁵ Conformément à l’idée selon laquelle « Jésus-Christ » est Dieu incarné qui s’abaisse vers l’Homme afin d’endosser ses souffrances.

¹⁵³⁶ CCA, laisse 149, v. 42 : « E ja ditz Jhesus Crist, que reis e senher es ».

¹⁵³⁷ CCA, laisse 154, v. 38 : « E pois dizon ensemble: “Jhesu Crist glorios” ». CCA, laisse 157, v. 23 : « Jhesu Crist glorios, que fos mort al divendre ». CCA, laisse 195, v. 129 : « E a dit per felnia: “Jhesu Crist glorios!” ».

¹⁵³⁸ CCA, laisse 152, v. 64 : « Be·t lais Dieus Jhesu Crist comensar e fenir ». CCA, laisse 206, v. 47 : « Pregatz Dieu Jhesu Crist que l’arma no destric ».

¹⁵³⁹ CCA, laisse 166, v. 60 : « E nom de Jhesu Crist, lo senhor dreiturer ».

¹⁵⁴⁰ CCA, laisse 169, v. 10 : « Aman mais trop e·l volon que Crist l’esperital ».

¹⁵⁴¹ CCA, laisse 191, v. 39 : « Mas preguem Jhesu Crist, lo paire redemptor ».

¹⁵⁴² CCA, laisse 191, v. 43 : « Ne metrem Iesu Crist sabent e jutjador ».

¹⁵⁴³ CCA, laisse 198, v. 43 : « E si ditz l’us al autre: “Jhesu Crist merceners!” ».

¹⁵⁴⁴ CCA, laisse 205, v. 85 : « E ditz al sacrifici: “Jhesu Crist dreiturers” ».

¹⁵⁴⁵ CCA, laisse 145, v. 49 : « E jur vos, pel Senhor qu’en la crotz fo ramitz ».

impartial et ultime pour ce qui concerne le salut.

Par la suite, nous observerons sans surprise que la prière est le premier moyen qu'emploient les personnages de la *Chanson* pour révéler et implorer leur Dieu. Pour cette raison, on trouve bien souvent une mention de la prière ou de l'adoration en lien avec l'évocation du Christ et, surtout, chaque mention du Christ fait appel à sa sagesse et/ou à son jugement.

Il faut enfin noter l'identification précise du Seigneur comme le Crucifié. Celui, au nom duquel le comte de Foix jure à Latran sa protection aux pèlerins véritables qui traversent son territoire¹⁵⁴⁶.

Étant donné la nature propagandiste du texte de l'Anonyme, on peut s'interroger sur les caractéristiques des discours relatifs à Dieu et à la prétendue manifestation de son opinion.

Il apparaît que l'on ne peut véritablement identifier qui parle de Dieu dans le texte anonyme. En effet, les interventions sont effectuées par tous types de personnages, avec peut-être une accentuation de ce phénomène du discours sur la volonté divine en ce qui concerne le clergé. C'est la situation d'énonciation qui justifie l'appel à Dieu, plutôt que la nature du personnage. Ainsi, tous, comtes de Montfort ou Raimondins, Toulousains riches ou modestes, se réfèrent à Dieu pour manifester plaintes, incompréhension, reconnaissance ou supplications. Ce caractère existentiel de l'appel à Dieu qui traverse les personnels laïcs des deux camps nous semble important. Il manifeste notamment l'humanité et les doutes qui peuvent survenir dans le camp croisé, l'expression d'un doute existentiel. Cela s'oppose à la situation des prélats de la croisade qui apparaissent toujours certains d'agir par élection divine, parce qu'ils ignorent le doute. Ils deviennent ainsi artisans de discours de prédication et de propagande en faveur d'une croisade manifestement condamnée par Dieu, corollaire de fausses promesses de salut.

Les Toulousains se placent de façon parfaitement explicite sous le haut patronage du Christ, qui sera leur gonfalonier dans la bataille face aux troupes croisées dont le fils du roi de France fait partie : « Jhesu Crist nos defenda qui er gomfanoniers! »¹⁵⁴⁷. Dans ces conditions, il nous semble que le message est assez clair : la fausse croisade est sous patronage humain, en la personne des prélats et du fils du roi de France, alors que la résistance toulousaine est directement placée sous patronage divin.

¹⁵⁴⁶ Voir CCA, laisse 145, v. 49.

¹⁵⁴⁷ CCA, laisse 213, v. 54.

Le soutien apporté aux Toulousains et l'abandon des croisés se matérialise essentiellement autour des figures de Dieu et du Christ. Nous étudierons ci-après comment se manifestent ces deux arguments de l'Anonyme qui convergent afin de façonner l'opinion du public.

SECTION II – L'ABANDON DES CROISÉS

Nous avons pu constater combien les prélats de la croisade s'attachent à persuader leurs ouailles que la croisade est la volonté de Dieu et que servir au sein de l'armée croisée c'est servir dans l'« ost de Crist », sans omettre toute la rhétorique argumentative relative à l'indulgence de croisade que nous examinerons plus en détails par la suite¹⁵⁴⁸.

Nous consacrerons cette étude uniquement aux occurrences d'une dénonciation faite par certains croisés d'un Dieu qui abandonne la croisade en raison des fautes des clercs et de Simon et ses troupes.

Les éléments du discours relatifs à la perception qu'ont les Toulousains d'un changement de disposition du divin en leur faveur et, de fait, contre les croisés seront examinés par la suite dans un souci de clarté, parce que trop corrélé au soutien des Toulousains par Dieu.

L'Anonyme construit dans son œuvre une situation où Dieu se détourne de la croisade bien qu'il ait paru la soutenir au début de l'affaire albigeoise, peut-être en raison des difficultés des Méridionaux à trouver un terrain d'entente. Il devient évident au fur et à mesure du récit que Dieu condamne les abus de la croisade dont la moralité a été bafouée par un clergé perverti et des dirigeants militaires préoccupés de conquérir des territoires à des fins de gloire personnelle, y compris par la condamnation de bons catholiques au *faidiment*.

Alors que les idéologues de la croisade albigeoise considèrent que les croisés agissent en pèlerins au service de Dieu¹⁵⁴⁹, l'auteur pose comme limite immédiate à cette dénomination de « peregris » que, pour pouvoir y prétendre, il faut se comporter comme tel.

¹⁵⁴⁸ Voir la partie de notre travail relative aux prélats et au salut.

¹⁵⁴⁹ CCA, laisse 145, v. 16 : « E los teus peregris, per cui Dieus fo servitz ».

C'est parce que ces pèlerins ne sont pas dignes d'une telle dénomination que Dieu va se détourner de la croisade¹⁵⁵⁰.

On peut relever l'apparition de l'idée selon laquelle Dieu se détache des croisés en raison de leurs péchés au vers 28 de la laisse 146. Innocent III rappelle alors que, pour que la guerre menée demeure une croisade, il faut que les armées « nulha re non fassan que Dieus aia vedat »¹⁵⁵¹, ce qui n'est manifestement pas le cas, comme le dénoncera le pape qui souligne les excès de la prédication. On peut donc penser que ce sont ici les excès militaires de la croisade qui sont visés et qui constitue la première justification de cet abandon par Dieu. De même, c'est aussi à Latran que l'on trouve la seconde justification : l'acharnement des accusations contre les Raimondins malgré leur catholicité¹⁵⁵². Il apparaît clairement dans le texte que Dieu préside à la destinée de la croisade comme de la résistance méridionale : « E pos Dieus a poder de toldre e de dar »¹⁵⁵³. Et puisque « Mas Dieus sab be conoicher cals es pus dreiturers »¹⁵⁵⁴, il est logique qu'Il s'en mêle, « Car Engans e Dreitura se son faitz cabalers / De tota aquesta guerra »¹⁵⁵⁵.

C'est précisément en raison de cet état d'esprit que les succès ou les revers sont reliés à la faveur ou défaveur divine : tout vient de Dieu.

Lorsque Simon possède dans un premier temps la terre toulousaine, Dieu semble l'avoir permis, puisqu'Il lui a accordé la victoire militaire¹⁵⁵⁶. Nous sommes bien en peine de dire si le consentement de Dieu aux victoires croisées est le raisonnement de la seule partie modérée des chefs de l'Église catholique ou aussi de l'Anonyme. Dans ce cas, les premières défaites seraient dues à un fractionnement excessif des troupes méridionales, incapables de faire primer le bien commun sur des querelles fratricides. Cette option peut trouver un certain nombre d'arguments dans le texte anonyme, mais, plus encore dans celui de Guilhem de Tudela.

¹⁵⁵⁰ Le terme de pèlerin ou *bordonier* pour désigner le croisé ultramarin est directement lié au statut de ville sainte de Jérusalem. Avec l'affaire albigeoise, les croisés apparaissent comme des égarés. Non seulement, l'Anonyme invalide la qualification de croisade, et donc de croisés, mais leur comportement est indigne, ils manquent pour la plupart de piété et Toulouse n'est pas, pour eux, Jérusalem.

¹⁵⁵¹ Voir CCA, laisse 146, v. 28.

¹⁵⁵² CCA, laisse 148, v. 42 : « Senhors, no platz a Dieus aquest encuzamens ». Un *encuzamen* qui concerne précisément Raimond VI.

¹⁵⁵³ CCA, laisse 151, v. 48.

¹⁵⁵⁴ CCA, laisse 159, v. 75.

¹⁵⁵⁵ CCA, laisse 159, v. 77-78.

¹⁵⁵⁶ CCA, laisse 149, v. 1 : « Simos tenga la terra, si Dieus l'o a promes ».

Il est aussi possible que l'auteur pense que Dieu s'abstient dans le conflit. Selon cette hypothèse, Dieu ne prend part à la destinée des terres méridionales, qu'à partir du moment où il a lui aussi pris conscience des abus de la croisade. Mais se poserait alors le problème de l'omniscience divine, et son corollaire bien connu, l'absence de Dieu.

Un juste milieu entre ces deux options pourrait être que Dieu est conscient de ce qui se passe en Languedoc, mais qu'il désire faire prendre conscience de la nécessité de l'union méridionale et que son action débute avec ce réveil des Méridionaux, concomitant avec un écoeurement devant les agissements de la croisade. Nous pensons que l'Anonyme retient cette opinion.

Rappelons à ce titre que la divinité se détourne de la croisade en raison des prêches haineux des prédicateurs et des péchés des croisés :

[...] ja per re que·m digatz
Oi no·m farias creire, si tot m'o autreiatz,
Que per vostres prezics e per nostres pecatz
No·s sia Jhesu Crist irascutz e iratz¹⁵⁵⁷.

La prédication des faux prédicateurs entraîne le péché, et l'on retrouve une fois encore la démonstration du faux-prédicateur faux pasteur et figure de l'Antéchrist, puisqu'il éloigne de Dieu. Les prédicateurs jouent un rôle important, mais les pécheurs sont aussi pleinement responsables de ce dévoiement de la croisade qui entraîne la colère, et donc l'abandon de Dieu.

À la laisse 160, on trouve la première récrimination¹⁵⁵⁸ formulée explicitement par Simon de Montfort contre le sort favorable aux Toulousains auquel Dieu semble avoir donné son plein accord¹⁵⁵⁹ :

Senhors, a totz vos autres e a Dieu son clamans [...]
Car aisi·m dezereta us tozetz de quinze ans :
Ses poders e ses forsa e ses avers donans¹⁵⁶⁰ [...]
E sobre tot dei estre fortment meravilhans,
Pos la Glieiza la m'autreia [...]
Ez eu fas de la Glieiza los faitz e·ls ditz e·ls mans.
E car es el pecaire ez eu soi mersejans
Fas me grans maravilhas co vol Dieu so enans¹⁵⁶¹.

¹⁵⁵⁷ CCA, laisse 162, v. 48 b-51 : « Quoi que vous m'en disiez, vous ne me persuaderiez pas aujourd'hui qu'à cause de vos prêches et de nos péchés Jésus-Christ ne se soit pas irrité contre nous ». On notera le lien de corrélation entre prêches et péchés.

¹⁵⁵⁸ « A Dieu son *clamans* », au vers 15 b.

¹⁵⁵⁹ Sur les plaintes de Simon à propos de ses défaites, voir Gouiran (2005).

¹⁵⁶⁰ Il est manifeste que Simon, qui ne peut compter sur le soutien divin (c'est le sens de ce passage), ne doit son succès passé qu'au pouvoir, à la force et à la distribution d'argent nécessaire pour conserver ses contingents.

Le plus surprenant pour Simon, et certainement le plus intéressant pour nous, est que Dieu prenne le contre-pied des commandements de l'Église. Cette fois encore se dessine la thèse essentielle de l'Anonyme et de la littérature médiévale occitane opposée à cette croisade sur le caractère religieux de cette guerre : ce conflit est commandé uniquement par les chefs humains de l'Église, elle est donc marquée du sceau du péché. Il n'y a pas adéquation de la volonté divine avec les calculs de politique régionale menée par les légats¹⁵⁶². De même, si Dieu refuse à Simon la possession du château de Beaucaire, c'est parce que le comte n'a que faire du décès de son prochain et fait primer ses intérêts financiers et territoriaux¹⁵⁶³.

Comme nous le remarquons pour le vers 19 de la laisse 160, l'auteur trouve à la laisse 176 une autre occasion de souligner que Simon se hisse à la tête des pays conquis à la force de son glaive et non pas grâce au soutien divin. C'est précisément pour cette raison que, s'il détruit de façon inique Toulouse, et quelle que soit la puissance qu'il obtienne, *Dieus, Pretz et Setgles* l'abaisseront toujours¹⁵⁶⁴. Il est évident que, pour les croisés, Dieu est l'artisan de leur élévation et, lorsque la lutte des Méridionaux déshérite le nouveau comte de Toulouse, une nécessaire mais difficile vengeance semble s'imposer :

Senher coms, pos que Dieus vos a montat e sors,
Co no prendetz venjansa dels enemics pejors ?¹⁵⁶⁵

La prédication mensongère des prélats engagés dans la croisade, nous l'avons vu, n'explique pas à elle seule l'abandon des croisés par Dieu. Plus qu'un abandon d'ailleurs, il semble qu'il s'agisse d'un châtement infligé en raison de la mauvaise volonté de Simon à faire la paix et à s'engager à protéger les populations autochtones. C'est Guy de Montfort lui-même qui comprend que Dieu se détourne de la croisade en raison de la fourberie des croisés¹⁵⁶⁶.

Dieu préside au destin de chacun : c'est ce qu'annonce Lambert de Limoux à ses compagnons d'infortune, croisés comme lui, et coincés dans le donjon de Beaucaire, auxquels il explique que Dieu les a « gitatz en aital caitivier »¹⁵⁶⁷. Nous distinguons ce genre de

¹⁵⁶¹ CCA, laisse 160, v. 15 ; 18-19 ; 21-22 a ; 24-26 : , « 'Seigneurs, devant vous tous et devant Dieu, je porte plainte [...] d'être ainsi dépouillé par un jeune garçon de quinze ans : démuné de pouvoir, de force et d'argent à distribuer [...] Et ce qui doit le plus m'étonner, c'est alors même que l'Église m'en octroie le comté (traduction modifiée) [...] Et pourtant je me conforme aux actes, aux paroles et aux ordres de l'Église. Et puisqu'il est, lui, un pécheur et que moi j'implore dieu, grande est ma surprise, en voyant comment Dieu permet son succès' ».

¹⁵⁶² Nous parlons de « calculs » car c'est ce qui ressort du texte anonyme.

¹⁵⁶³ Voir CCA, laisse 170, v. 16-21.

¹⁵⁶⁴ Voir CCA, laisse 176, v. 55-56.

¹⁵⁶⁵ CCA, laisse 178, v. 11-12 : « Sire comte, puisque Dieu vous a élevé et exalté, comment ne prenez-vous pas vengeance de vos pires ennemis ? ».

¹⁵⁶⁶ Voir CCA, laisse 185, v. 35-45. On retiendra que : « Dieus entenda las rancuras e-ls plans [...] / Dieus viratz [...] per los nostres engans. »

¹⁵⁶⁷ Voir CCA, laisse 166, v. 26.

remarque qui semble être de l'ordre du constat sur l'« aür » de chacun, et, les récriminations proprement dites qui établissent le constat de l'abandon par Dieu de « sa » croisade.

S'il est un phénomène absolument extraordinaire pour tout observateur rationnel du personnage de Simon de Montfort dans la *Chanson*, c'est, sans aucune hésitation, son aveuglement ou, plus exactement, son incapacité à s'expliquer les raisons qui poussent Dieu à soutenir les Toulousains et à délaissier sa propre cause. Ce comportement tend à tirer ce personnage du côté de la tragédie.

E fas mi maravilha de Dieu co n'es cossens,
Pos eu fas sos servizis e·lh soi obeziens,
Cum li platz ni l'agrada ni vol mos aunimens,
Que m'a laichat destruire als sieus contradizens¹⁵⁶⁸.

Ces quatre vers illustrent à merveille l'idée de l'Anonyme selon laquelle Simon confond la volonté divine et les prétendus désirs de l'Église, véhiculés par son haut clergé. Le comte apparaît là en partie abusé par les prélats de la croisade, mais aussi consentant dans la mesure où les mensonges des prélats, qui bafouent les commandements divins, servent ses intérêts.

Pour Alain de Roucy, Simon est comparable à un ange déchu transformé en serpent à cause de son orgueil¹⁵⁶⁹. Il en va ainsi de même pour ses deux créatures, ange ou homme, Dieu châtie le péché d'orgueil. De fait, la question n'est pas pour les croisés de savoir si Simon a tort dès le départ, mais plutôt de dire que son orgueil, alimenté par un type de prédication, mène Dieu à préférer abandonner sa croisade plutôt que d'apporter son soutien à des hommes enferrés dans le péché. Alain de Roucy reprend son argumentation à la laisse suivante, insistant cette fois sur la démesure de Simon, manifestation de l'orgueil du comte :

E totz princeps de terra, cant es desmezuratz,
Cant Jhesu Crist l'azira, par dezaventuratz,
E pert lo grat e·l segle e roma encolpatz¹⁵⁷⁰.

¹⁵⁶⁸ CCA, laisse 189, v. 28-31 : « Et je suis stupéfait de voir comment Dieu, alors que je me dévoue à son service et lui obéis, consent, comment il lui plaît et lui est agréable, comment il veut que je sois déshonoré, puisqu'il m'a laissé détruire par ses ennemis ».

¹⁵⁶⁹ CCA, laisse 189, v. 42-44 : « Que Dieus garda·ls coratges e los captenemens, / Car orgolhs e felnia e oltracujamens / Feron tornar los angels en guiza de serpens ». « Car Dieu scrute les cœurs et les façons d'agir ; c'est ainsi que l'orgueil, la colère et l'outrecuidance transformèrent les anges en serpents ». Cet attachement de Dieu au *captenemens*, rappelle son attachement à une conduite favorable à *Paratge* que l'on trouve énoncé à travers son soutien à Toulouse laisse 190, v. 37.

¹⁵⁷⁰ CCA, laisse 190, v. 30-32 : « Tout seigneur terrien, quand il ne sait pas garder de mesure, paraît, du moment que Jésus-Christ le prend en haine, voué à la mauvaise fortune ; il perd la sympathie du monde et reste sous le poids de ses fautes ».

Il y a pourtant bien dans la *Chanson* un passage où Simon dénonce la trahison des clercs et paraît près de comprendre ce qui est en jeu ; pourtant là encore son aveuglement demeure. Il s'agit des vers 78 à 81 de la laisse 193 :

– Avesque », ditz lo coms, « si m'a Dieus enantit
Que vos e la clerzia cui que m'aiatz trazit ;
Que-l capdolh qu'ieu avia ab la crotz conquerit
Glazis e aventura m'en a desenhorit »¹⁵⁷¹.

Simon parvient à dissocier la volonté de Dieu de l'action de l'Église. On note une polarisation nette : d'un côté, l'élévation par Dieu, de l'autre, le clergé et le sort contraire dont les clercs sont prétendument responsable. On constate que l'aveuglement demeure : Simon ne parvient pas à remettre en question sa propre action.

Si l'on en croit Hugues de Lacy, le sort de Simon repose entre les mains de Dieu, ainsi, le comte vivra, « si Dieu platz »¹⁵⁷². Autrement dit, la mort de l'anti-héros entre dans la logique du châtement de l'orgueil de celui qui s'acharne à vouloir prendre Toulouse, malgré l'évidence, Simon devient un défi vivant à la puissance divine : « Huei me datz mort en terra o que sia sobriers »¹⁵⁷³.

Rappelons que les dernières paroles de Simon, avant son décès, sont pour constater que Dieu a choisi de soutenir les « roters ». Nous avons déjà souligné les conséquences pour le salut du comte qu'entraîne le fait de mourir après avoir prononcé des « motz aversers ». Constatons donc seulement que la *plaga*¹⁵⁷⁴ mentionnée, même si elle désigne la blessure infligée à son frère, rappelle les dix plaies infligées par Dieu à l'Égypte afin que Pharaon laisse partir les Hébreux¹⁵⁷⁵ et la comparaison ne joue pas véritablement en faveur de Simon de Montfort. Cet exemple est manifeste de l'arrière-plan biblique et existentiel dont est dotée la *Chanson* anonyme¹⁵⁷⁶.

Pour que les croisés acceptent la justice divine juste, elle doit être conforme à leurs attentes. Un exemple des plus flagrants est le cas de la laisse 205 où Jésus-Christ est

¹⁵⁷¹ CCA, laisse 193, v. 78-81 : « 'Evêque', répondit le comte, 'si Dieu m'a exalté, je crois que vous et les clercs, vous m'avez trahi, car la place forte qu'avec la croix j'avais conquise, l'épée et le sort contraire m'en ont dépossédé.' ».

¹⁵⁷² Voir CCA, laisse 204, v. 47.

¹⁵⁷³ CCA, laisse 205, v. 86. Il est évident que Simon était usé par cette guerre et l'on a reproché aux prélats le harcèlement moral perpétré sur le comte, accusé de faiblir dans sa défense de l'orthodoxie, tout comme ses paroles sont à coup sûr empreintes d'un idéal du chevalier chrétien qui se prête tout à fait au contexte de la croisade. Cependant, il apparaît que c'est surtout l'orgueil du comte que la mise en scène orchestrée par l'Anonyme veut faire ressortir, d'où notre insistance sur la notion de défi.

¹⁵⁷⁴ « Plaga » qui entraîne certainement l'usage d' « ospitalers ». Voir CCA, laisse 205, v. 120.

¹⁵⁷⁵ Voir Ex 7-12. L'identification des Toulousains avec les Hébreux traverse le texte anonyme.

¹⁵⁷⁶ Il convient de se reporter aux passages qui concernent l'identification des Raimondins avec la figure christique et la comparaison entre Toulouse et Jérusalem.

« dreiturers » au vers 85, et où Dieu ne l'est plus au vers 135 parce que Simon vient de mourir : « Dieus ! non est dreiturers ».

Cette conception de la justice divine explique l'étonnement des croisés devant le consentement de Dieu à la reconquête méridionale. Nous insistons sur les notions d'étonnement et de consentement, parce qu'elles montrent que, pour la majorité des croisés qui refusent toute remise en question, Dieu n'est pas auteur de la victoire des Méridionaux, mais il y consent, dans une position qui correspondrait à un laisser faire. Il en va ainsi de trois mentions presque identiques :

CCA, laisse 189, v. 28 : E fas mi maravilha de Dieu co n'es cossens

CCA, laisse 206, v. 22 : E fas m'en maravilhas cum Dieus lo cossentic

CCA, laisse 208, v. 64 : E fas me maravilhas Dieus cum pot cossentir¹⁵⁷⁷

Ces trois citations concernent pour la première l'étonnement de Simon de Montfort devant l'acquiescement de Dieu à la reconquête par les Méridionaux et, les deux suivantes, l'incompréhension du cardinal-légat et de l'évêque de Toulouse face à la mort de Simon.

Les deux prélats ne comprennent pas pour quelle raison Dieu consent au décès du comte, et prive la croisade de son soutien expert. Plus encore, ce sentiment d'incompréhension est renforcé par le constat de l'absence manifeste de souffrance ou de mécontentement du Très-Haut à la suite du trépas de Simon¹⁵⁷⁸. Si pour eux la mort du comte est un regrettable accident, Dieu devrait en être courroucé. Au lieu de cela, les Toulousains sont à la fête, tandis que, pour la croisade « crec l'espaventers »¹⁵⁷⁹.

Une fois le constat dressé du désengagement de Dieu vis-à-vis d'une croisade aux côtés de laquelle il ne manifeste plus sa présence, tout raisonnement rationnel voudrait qu'en soient tirées des conséquences raisonnables, fondées sur une remise en question des stratégies et objectifs. Pourtant, les chefs de la croisade, essentiellement le clergé, vont s'enfermer dans une situation qui devient de plus en plus intenable tant du point de vue militaire que du

¹⁵⁷⁷ CCA, laisse 189, v. 28 : « Et je suis stupéfait de voir comment Dieu y consent » (traduction modifiée),

CCA, laisse 206, v. 22 : « Ce m'est un sujet d'étonnement que Dieu ait permis cela et qu'Il n'ait pas conservé »,

CCA, laisse 208, v. 64 : « Et je m'étonne que Dieu permette ».

¹⁵⁷⁸ Voir CCA, laisse 208, v. 68 : « Mas Dieus no fa semblansa que-l sia greu ni-l tir ». Nous devons remarquer l'emphase des prélats sur Simon comme fils d'un père que serait Dieu (le parallèle christique est évident), avec lequel il entretiendrait une relation particulière puisque chef militaire de sa croisade (voir v. 65 et 67 de la même laisse). Ce procédé emphatique trouverait sa principale utilité en permettant une mise en exergue des illusions dont se bercent les prélats alors même qu'une observation objective des faits permet de distinguer aisément la « volonté » divine ou ce que l'homme de l'époque entend par là, *a fortiori* si elle est favorable à son camp.

¹⁵⁷⁹ CCA, laisse 205, v. 132. On notera le lien intéressant entre le fait de couvrir la dépouille de Simon d'une cape bleue et l'accroissement de l'effroi. L'apparition de la couleur royale française, comme du jeune Louis qui en sera historiquement un fervent promoteur, est mauvais présage pour la croisade (c'est à ce moment précis que « crec l'espaventers »). L'Anonyme force encore une fois l'admiration avec un simple vers. Voir notamment Pastoureau (2000).

discours de justification¹⁵⁸⁰. Chose extraordinaire pour le public : puisque Dieu abandonne sa croisade, il suffit aux hommes de s'affranchir de son autorité, et de tenter de reprendre l'avantage par leurs propres moyens.

Alors que Dieu s'abaisse jusqu'à l'humanité des Toulousains et vient les secourir, les croisés, ont une fâcheuse tendance à se prendre pour Dieu et à passer outre l'expression de sa volonté. Le message de l'Anonyme est on ne peut plus clair : « E car Dieus so oblida, nos pessem del merir »¹⁵⁸¹.

Pour conclure, il semble que cette étude permet d'établir l'incompréhension et la stupeur des chefs militaires et religieux de la croisade face à l'abandon de leur parti par Dieu. Toutefois, on note un net refus de cet état de fait par ces mêmes individus, qui passent délibérément outre ce qu'ils considèrent, pour la plupart, comme un « laisser-faire » du divin, plutôt qu'une condamnation formelle.

SECTION III – LE SOUTIEN DES TOULOUSAINS

En toute logique, si Dieu se détourne des croisés très rapidement après le début de la rédaction de l'Anonyme, c'est surtout parce que l'auteur cherche à montrer que les événements participent d'une sorte de plan divin qui tend vers une victoire finale méridionale (ardemment souhaitée). Il est évident que les mêmes événements présentés par Guilhem de Tudela, ou tout autre auteur qui n'aurait pas été un farouche défenseur de la cause toulousaine au sens large, auraient été interprétés et transmis d'une manière singulièrement différente.

Le texte de l'Anonyme permet cette double lecture qui consiste à y voir à la fois la présentation d'une marche forcée toulousaine vers la victoire, et un doute perpétuel dû au fait que rien n'est, en vérité, gagné pour Toulouse. Cette conscience aiguë de la précarité du destin méridional motive et aiguillonne la prise de parole de notre auteur. De façon

¹⁵⁸⁰ Difficile en effet de prêcher sur le retrait de Dieu, ou même sur une condamnation de l'action croisée par le divin. C'est certainement en partie pour cette raison que les croisés persistent sur leur ligne argumentative, arguant notamment de la sainteté de Simon.

¹⁵⁸¹ CCA, laisse 208, v. 72. Ce raisonnement nous semble avoir un précédent dans le texte ; si Dieu souhaite être honoré il est nécessaire qu'il soutienne le droit de Simon sur Toulouse et voie les péchés de la ville (voir laisse 190, v. 53-55 « - Senher coms", ditz l'avesques benazet e sagratz, / Lo Senher, que-us fetz naicher, si-n vol estre ondratz, / Gart la vostra drechura e veia-ls lors pecatz ! »). Notre traduction du second hémistiche du vers 54 diffère de celle de Martin-Chabot qui traduit : « si-n vol estre ondratz » par « et qui veut être honoré », alors que nous traduisons « s'il veut en être honoré ». Le message de l'Anonyme est assez clair : il n'y a pas d'amour inconditionnel des croisés pour Dieu ; on pensera aussi à l'orgueil qui inspire les révoltes de Simon.

complémentaire à la démonstration de l'abandon des croisés par Dieu, on trouve l'affirmation forte de son soutien aux Toulousains.

Notre étude du soutien de Dieu à la résistance méridionale s'attachera à observer et analyser les modalités de la mise en scène d'un Dieu qui assiste ceux qu'Il aime. Si l'on s'en réfère aux vers 9 et 10 de la laisse 199, non seulement Dieu aime et secourt les Toulousains, mais plus encore, il n'y a que sur Lui qu'ils peuvent compter :

Car non an rei ni comte ni nulh amparador
Mas cant Dieu Jhesu Crist, que·ls ama e·ls socor¹⁵⁸².

Les deux passages relatifs aux retours respectifs des Raimondins dans Toulouse recouverte feront l'objet d'une analyse distincte en raison de leur objet, plus spécifiquement lié à une théologie apocalyptique.

Les traits caractéristiques du lexique qui exprime le soutien de Dieu aux Toulousains peuvent être classés selon deux critères. Le premier caractérise le comportement des Méridionaux à l'égard de leur Dieu, et le second correspond aux diverses possibilités qui peuvent caractériser les attitudes de ce même Dieu à leur égard.

En ce qui concerne le comportement attendu des Méridionaux afin qu'ils puissent recouvrer leurs territoires, il s'agit d'*amar*, *onrar* et *grazir*¹⁵⁸³ ce Dieu au pouvoir duquel ils sont. On trouve une autre mention de « ama » comme préconisation du comportement que Raimondet doit adopter s'il veut que Dieu lui rende sa terre :

E si el ama ben Dieu ni la Gleiza sa maire [...]
Dieus lhi rendra Tholosa e Agen e Belcaire¹⁵⁸⁴.

Dieu lui rendra ses terres : l'Anonyme nous permet d'en déduire que Dieu aime Raimondet, parce que le jeune comte lui-même aime Dieu et l'Église.

Sur la thématique de l'amour des Méridionaux pour Dieu, on trouve la mention des *seus fizels amans* [de Dieu] auxquels Il doit rendre la terre héréditaire en récompense de leur amour fidèle¹⁵⁸⁵. Cette mention permet de constater une fois de plus combien le lien entre la

¹⁵⁸² CCA, laisse 199, v. 9-10 : « Parce qu'ils n'avaient aucun autre protecteur, soit roi, soit comte, que Dieu Jésus-Christ, qui les aime et les secourt ».

¹⁵⁸³ Il est à ce titre particulièrement intéressant de constater que ces recommandations sont celles que fait le pape au jeune Raimond de Toulouse afin qu'il sache se montrer digne de recouvrer son héritage. Voir CCA, laisse 152, v. 27 ; 45-46.

¹⁵⁸⁴ CCA, laisse 150, v. 24, 26 : « Et s'il aime bien Dieu et l'Église sa mère [...] Dieu lui rendra Toulouse et Agen et Beaucaire ».

¹⁵⁸⁵ CCA, laisse 160, v. 2 : « Que Dieus rendra la terra als seus fizels amans ».

juste possession de la terre et la fidélité à Dieu est fort dans la chanson anonyme. On notera que les « seus fizels amans » peuvent aussi être ceux qui aiment la terre. La polysémie crée une image forte et cohérente avec chacune des deux interprétations : ceux qui aiment fidèlement Dieu sont aussi ceux qui aiment fidèlement la terre. Aimer Dieu c'est aimer la terre des Méridionaux, et inversement.

Lorsque l'auteur fait fonctionner de pair ces deux notions il crée un lien logique dans l'esprit de son public. L'une appelle l'autre : lorsque les Méridionaux gagnent une bataille, c'est signe de leur fidélité à Dieu et inversement, quand ils proclament leur fidélité à Dieu, celle-ci entraînera nécessairement la victoire comme juste récompense. D'une logique imparable, ce raisonnement permet aussi à l'auteur d'assurer à son public que la fidélité dont il est question est toute orthodoxe puisqu'elle se conforme à ce que le pape proclame au début du texte.

L'amour des Toulousains pour Dieu est un acte de foi. On trouve ainsi, dans ce qui constitue la confession de foi centrale de la *Chanson*¹⁵⁸⁶, deux occurrences particulièrement illustratrices de cette thématique : de « sua crezensa »¹⁵⁸⁷ [en Jésus-Christ] et « crezem lo Dieu »¹⁵⁸⁸. Il semble que l'on puisse faire la différence ici, avec toute la réserve nécessaire, entre un salut essentiellement fondé sur les œuvres, lié à l'idéologie de la croisade et l'indulgence détournée par le clergé menteur, et, un salut fondé par la foi manifestée par l'amour des Méridionaux pour Dieu, en qui ils placent leur confiance pour une justice.

Bien sûr, cette distinction a des limites et il est évident que le salut par la foi pour les Méridionaux n'implique pas l'abandon d'un certain volontarisme ; de même que les croisés sont animés d'une grande foi, mais trompés par les clercs et aveuglés par leur entêtement.

Le maître mot pour les Méridionaux est de ne jamais désespérer de Dieu dans leur entreprise de reconquête¹⁵⁸⁹ ; en toutes circonstances, Dieu semble être celui à qui il faille s'en remettre. Ainsi, alors que le roi d'Aragon vient de mourir en raison d'une erreur tactique due à ce qui semble être un excès d'orgueil plus qu'une maladresse, le recours de Dalmas de Creixell¹⁵⁹⁰ sera de crier : « Dieus ajuda! »¹⁵⁹¹.

¹⁵⁸⁶ Voir *CCA*, laisse 196, v. 1-29, particulièrement vers 1-15.

¹⁵⁸⁷ Voir *CCA*, laisse 196, v. 4.

¹⁵⁸⁸ Voir *CCA*, laisse 196, v. 5.

¹⁵⁸⁹ *CCA*, laisse 151, v. 49 : « De nulha re no-t vulhas de Dieu desesperar ».

¹⁵⁹⁰ Dalmau de Creixell, seigneur catalan, est l'un des principaux familiers de Pere II, roi d'Aragon. Il était aussi inféodé au vicomte de Narbonne pour le château de Fenouillet (Pyrénées-Orientales, voir *HGL*, t. VIII, col. 489). Après la mort du roi à Muret il demeura parmi les Méridionaux, et œuvra à la reconquête militaire des terres spoliées. Il fut, le 18 avril 1214, témoin de l'acte de soumission à l'Église des comtes de Foix et Comminges à Narbonne (*ibid.*, col. 643). Il prit aussi part à la défense de Toulouse en 1217 et 1218, où il fut, les 30 mai et 5

Pour les Méridionaux, tout espoir repose sur la foi en Dieu¹⁵⁹². Le personnage du pape Innocent III à Latran alimente cette intuition dans la mesure où, conformément aux exemples cités ci-dessus, il affirme :

S'ieu t'ai dezeretat, Dieus te pot eretar,
 E si tu as gran ira, Dieu te pot alegrar,
 E si tu as dreit pergut, Dieus t'o pod restaurar,
 Si tu vas en tenebras, Dieus te pod alumnar. [...]
 Que si tu as bon dreit Dieus t'ajut e t'ampar¹⁵⁹³.

Dieu constitue donc le remède au déshéritement, à la tristesse, en somme, à la perte de confiance en toutes perspectives d'avenir. S'il ne s'agit pas ici de revenir sur l'importance du problème de la spoliation territoriale dans la part anonyme de la *Chanson*, il est intéressant de noter que la toute première affirmation des possibilités d'action de Dieu en faveur du Raimondin concerne les territoires perdus, certainement parce que de la récupération de *l'eretat*, dépend la possibilité d'être *alegrat*, *restaurat*, et *alumnat*.

Il est intéressant de remarquer que les trois enchaînements de laisses *capfinidas* qui mentionnent Dieu constituent trois envois qui insistent sur la nécessité, pour la divinité, de veiller à la préservation de la droiture dans le conflit albigeois. Ce constat nous semble fondamental. Plusieurs fois déjà, nous avons souligné la centralité du droit dans le développement et le traitement de la problématique de la légitimité de cette croisade albigeoise et de la résistance qui lui est opposée par les autochtones. Or, si l'on observe ces trois enchaînements des laisses 183-184, 187-188, et 188-189, il devient évident que le nœud de la justification d'une intervention divine se lie autour de la notion de Droit et donc de justice :

CCA, laisse 183, v. 90	E Dieus pes del defendre!
CCA, laisse 184, v. 1	E Dieus pes del defendre, que·l temps es avengutz
CCA, laisse 187, v. 88	E Dieus gart la dreitura!
CCA, laisse 188, v. 1	E Dieus gart la dreitura, que sab la veritat !
CCA, laisse 188, v. 102	Que Dieus et Dreitz governa.
CCA, laisse 189, v. 1	Que Dieus e Dreitz governa, e faitz e en parvens; ¹⁵⁹⁴

juillet 1218, témoin du comte Raimond VI qui le désigna comme exécuteur testamentaire. Voir Catel (1623, p. 317-319). Sur l'action de ce personnage dans la *Chanson*, voir laisses 191-204, voir aussi l'index donné par Martin-Chabot, dont la consultation est toujours à compléter d'une recherche effectuée au moyen de la *COM 2*, en raison de certaines omissions.

¹⁵⁹¹ Voir CCA, laisse 140, v. 24-26.

¹⁵⁹² CCA, laisse 136, v. 23 b : si m'ajut Dieus ni fes.

¹⁵⁹³ CCA, laisse 151, v. 44-47 ; 56 : « Si je t'ai dépouillé, Dieu peut te donner des terres et, si ton affliction est grande, Dieu peut t'accorder de quoi te réjouir ; si tu as perdu, Dieu peut t'en dédommager ; si tu avances dans les ténèbres, Dieu peut t'inonder de lumière. [...] Car si tu as bon droit Dieu va venir à ton secours et te protéger » (traduction modifiée).

¹⁵⁹⁴ CCA, laisse 183, v. 90 : « Dieu veuille le défendre »,

Si Dieu doit songer à défendre les Méridionaux, c'est parce que son action est corrélée à la préservation du droit. Or, pour l'Anonyme, les Méridionaux ont non seulement le droit de conserver les terres ancestrales car aucune hérésie ne vient troubler leur acception de la foi catholique et leur dévotion à la Trinité divine, mais ils sont aussi ceux qui œuvrent au maintien du droit dans leurs territoires¹⁵⁹⁵ puisqu'ils tentent à préserver les valeurs traditionnelles¹⁵⁹⁶ que sont *Dreitura*, *Razo*, *Paratge* etc. Cette rectitude de leurs croyances et de leur comportement est justifiée et attestée dans un double mouvement par la mention : « E Dieus gart la dreitura, que sab la veritat ! ».

Dans la mesure où le Raimondin se comporte de façon irréprochable¹⁵⁹⁷, par une sorte de lien de cause à effet, Dieu le prendra sous sa protection, ce qui revient à accéder à sa demande d'assistance. C'est une coalition au service de Dieu et emmenée par le jeune comte Raimondin qui doit emporter la victoire finale des Méridionaux contre l'envahisseur français, c'est du moins le souhait de l'Anonyme et ce que véhicule l'envoi final de son texte¹⁵⁹⁸. On constate une fois de plus l'alliance du pouvoir politique avec le champ du religieux, dont il tire une légitimité nouvelle et renforcée. Il y a, de fait, une sorte d'onction du Raimondin par la divinité qui le reconnaît et le « consacre » comme digne aux yeux de tous en agissant en sa faveur, manifestée par les victoires successives du Raimondin qui font office de signe. On se souviendra à ce titre que le sacrement est un signe de la grâce divine¹⁵⁹⁹.

Lorsque Dieu se charge du destin des Méridionaux, c'est en sa qualité de libérateur, que ce soit dans des cas individuels¹⁶⁰⁰ ou collectifs. La délivrance du collectif se traduit par l'idée selon laquelle Dieu rend son seigneur légitime à Toulouse et vice-versa, rend Toulouse

CCA, laisse 184, v. 1 : « Dieu veuille le défendre, car le temps est arrivé »,

CCA, laisse 187, v. 88 : « Dieu protège le bon droit ! »,

CCA, laisse 188, v. 1 : « Dieu protège le bon droit, lui qui connaît la vérité »,

CCA, laisse 188, v. 102 : « Car Dieu et le Droit dirigent les événements »,

CCA, laisse 189, v. 1 : « Dieu et Droit dirigent les événements ».

¹⁵⁹⁵ Voir Roquebert (1973).

¹⁵⁹⁶ Il est évident que cette identification de valeurs si prestigieuses avec les Méridionaux est partisane, donc illusoire et biaisée. Mais c'est précisément ce qui la rend si intéressante à nos yeux, parce qu'elle permet de mieux comprendre notre auteur, son idéologie, et, peut-être, ses illusions.

¹⁵⁹⁷ CCA, laisse 152, v. 45 : — No far », ditz l'Apostolis, « re per que Dieus t'azir, / Qu'el te dara pro terra si be la sabs servir ». « Servir » ayant ici le sens de « mériter », voir Chabaneau (1876, p. 197).

¹⁵⁹⁸ Voir la fin de la laisse 214.

¹⁵⁹⁹ Consulter à ce propos la rubrique du *TLFi* sur le sacrement.

¹⁶⁰⁰ Il en va ainsi d'un Toulousain anonyme emprisonné pour avoir souhaité quitter la ville lorsque Simon la prend par la trahison de l'évêque ; le malheureux restera prisonnier *tro Dieus e sos bos astres li det delhiurament* (voir CCA, laisse 177, v. 74).

à son seigneur légitime. Il est nécessaire de bien saisir que le lien entre Toulouse¹⁶⁰¹ et son seigneur est tel que les passions de l'un sont celles de l'autre. Le texte manifeste clairement ce lien de réciprocité de l'attachement du seigneur à sa ville et de la ville à son seigneur :

CCA, laisse 183, v. 9	pos Dieus nos a rendut lo senhor dreiturer,
CCA, laisse 185, v. 5	e Dieus a la i renduda e per be als semblans,
CCA, laisse 191, v. 33	E pos Dieus m'a rendut lo capdolh de ma honor
CCA, laisse 191, v. 65	Pos Dieus nos a rendut nostre capdel major,
CCA, laisse 201, v. 76	que Dieus nos a redut lo cap e l'hereter, ¹⁶⁰²

On notera que la notion de « rendu » est intrinsèquement liée à celle d'héritage et de possession légitime. On rend au Raimondin le « capdolh de ma honor » et à la ville¹⁶⁰³ son « capdelh major ».

Dieu apparaît comme celui qui guide les troupes méridionales sur le chemin qui devra être, au final, celui de la victoire :

CCA, laisse 142, v. 15	la us a dig al autre que Dieus lor sia guitz
CCA, laisse 182, v. 22	“Senher, be m'es semblansa que Dieu nos sera guitz ¹⁶⁰⁴ ”

Que les Toulousains aient obtenu la protection divine signifie que le Créateur nourrit à l'inverse une haine certaine contre les troupes croisées :

E podetz be conoicher co·ls a Dieus aziratz,
A mort e a martiri les nos a amenatz¹⁶⁰⁵.

La foi des Toulousains en Dieu implique qu'ils placent, en toute confiance, leurs vies en son pouvoir. Toute la destinée méridionale est placée sous le signe de l'accomplissement de la volonté divine¹⁶⁰⁶. Sur la base de cette confiance en Dieu, donc en leur destinée, les Toulousains combattent l'envahisseur qui, plus qu'adversaire, est ennemi. L'erreur consisterait à croire que le combat mené est autonome, c'est-à-dire affranchi de la main divine, alors que dans l'esprit de l'auteur il s'agit plutôt de se montrer digne, de se conformer

¹⁶⁰¹ Toulouse personnifiée dans la *Chanson* anonyme est un tout. Cœur battant des territoires languedociens des Raimondins, elle est à la fois localité considérée comme somme d'édifices et incarnée par ses habitants. Voir Combarieu du Grès (1989).

¹⁶⁰² CCA, laisse 183, v. 9 : « Puisque Dieu nous a rendu notre seigneur légitime ». CCA, laisse 185, v. 5 : « Et Dieu la lui a rendue; les apparences le prouvent bien ». CCA, laisse 191, v. 33 : « Puisque Dieu m'a rendu la capitale de mes domaines ». CCA, laisse 191, v. 65 : « Maintenant que Dieu nous a rendu notre chef suprême ». CCA, laisse 201, v. 76 : « Que Dieu nous a rendu le chef et l'héritier ».

¹⁶⁰³ Il est important d'avoir conscience que parler de la ville de Toulouse, c'est aussi sous-entendre ses habitants.

¹⁶⁰⁴ CCA, laisse 142, v. 15 : « L'un l'autre souhaitent qu'ils aient Dieu pour guide » (traduction modifiée). CCA, laisse 182, v. 22 : « 'Sire, il me semble bien que Dieu nous conduira' ».

¹⁶⁰⁵ CCA, laisse 211, v. 5-6 : « Vous pouvez vous rendre compte à quel point Dieu les a pris en haine, puisqu'Il nous les a amenés pour la mort et pour le supplice ».

¹⁶⁰⁶ CCA, laisse 132, v. 32 ; 34 : « que pro avetz companhos, si Dieus vos vol aidar » [...] « E lo pros coms de Foiss, que Dieus salve e gar! ». « Vous avez, grâce à Dieu, assez de monde [...] Le preux comte de Foix – que Dieu le sauve et le protège – ».

au plan divin en quelque sorte¹⁶⁰⁷. Cette espérance¹⁶⁰⁸ repose sur la confiance en la promesse divine¹⁶⁰⁹ perpétuellement réactivée par les petites victoires et l'événement des retours successifs des Raimondins à Toulouse. Lire l'emploi du conditionnel comme un signe de défiance à l'égard du Créateur nous semble tout à fait hors de propos, et ce pourrait être plutôt un gage d'humilité. On sait que les prélats de la croisade prétendent s'exprimer en lieu et place de Dieu et, énoncer leurs planifications stratégiques comme sa prétendue volonté. Contrairement à eux, les Méridionaux semblent reconnaître modestement que, malgré leur confiance et leurs souhaits, la volonté divine est un mystère dont l'entendement leur échappe et sur lequel ils n'ont aucune prise¹⁶¹⁰. Dieu, qui se tient aux côtés des Méridionaux¹⁶¹¹ est à la fois le protecteur¹⁶¹² et le bienfaiteur¹⁶¹³ auquel on rend grâce de son action en faveur de Toulouse¹⁶¹⁴. Si les Méridionaux devaient trouver un accord avec l'Église, ce serait par l'intermédiaire de l'action divine :

A·l senhor Apostoli, que·ns devria noïrir,
A·ls prelatz de la Glieiza, que·ns jutjan a morir,
Don Dieus sen e coratge, escient e albir¹⁶¹⁵.

On notera l'efficacité de la rime < noïrir : morir >, qui met en lumière le paradoxe et les manquements fondamentaux du pape, de ses prélats et de son Église.

Si le salut en tant qu'aspiration transcendante de l'âme vient de Dieu, il en va de même de la préservation physique des biens et des personnes qui appartiennent au parti

¹⁶⁰⁷ Symptomatique de cet état d'esprit, l'expression *si Dieu platz*, quoique profondément lexicalisée nous semble être l'un des marqueurs de ce phénomène. Voir CCA, liasse 191, v. 124 : « e veiretz nos venir, si Dieu platz, al Pascor » et liasse 211, v. 1 : « Hoi auran la batalha veramen, si Dieu platz ».

¹⁶⁰⁸ CCA, liasse 133, v. 14 : « Qu'en Dieu ai esperansa que tost sian sobratz ». « J'ai espoir en Dieu que bientôt ils seront vaincus ».

¹⁶⁰⁹ CCA, liasse 136, v. 8 : « E cobrarem las terras, si Dieus o a promes ». « Et nous reprendrons toutes les terres, si c'est la volonté de Dieu ».

¹⁶¹⁰ CCA, liasse 141, v. v. 27-29 : « E·ls omes de la vila dizon : 'Siam suffrens ; / Suffram so que Dieus vol trastot paziblamens, / Que Dieus nos pot aidar, que es nostre guirens' ». « Les habitants de la ville disent : 'Soyons patients, supportons tous paisiblement ce qui est la volonté de Dieu, car Dieu peut nous assister, il est notre protecteur' ». On le constate ici, s'en remettre à Dieu correspond pour les Toulousains à « sofrir » ce que Dieu veut dans la mesure où Il est censé savoir à quoi Il destine ceux qu'Il aime.

¹⁶¹¹ CCA, liasse 154, v. 35 : « E li autre : 'La joia! c'oïmais er Dieus ab nos!' ». « Et les autres : 'Joie! Désormais Dieu sera avec nous!' ».

¹⁶¹² CCA, liasse 186, v. 83 : « E escridan : 'Toloza! cui Dieus capdel e gar' ». « Et on s'écria : 'Toulouse ! Que Dieu la dirige et la protège !' ».

¹⁶¹³ CCA, liasse 163, v. 6 : « 'Senher' ditz Dragonetz, 'par que Dieus vos acor' ». Nous traduisons : « 'Seigneurs', dit Dragonet, 'il semble que Dieu vous soutienne' ».

¹⁶¹⁴ CCA, liasse 182, v. 43 : « 'Senher', ditz N'Ugs Johans, 'a Dieu sia grazitz!' ». « 'Sire', dit Hugues Jean, 'à Dieu grâces soient rendus' ».

¹⁶¹⁵ CCA, liasse 196, v. 16-18 : « Au seigneur Pape, qui devrait prendre soin de nous, et aux prélats de l'Église, qui nous condamnent à la mort, que Dieu donne l'intelligence et la volonté, le discernement et la sagacité. »

méridional et sont placés sous la bonne garde divine : « Si Dieus mi sal ma dona e-l Castel Narbones! »¹⁶¹⁶.

On en conclura que, pour notre auteur, le soutien divin à l'entreprise de reconquête méridionale ne concerne pas les seuls bénéfices de l'âme : le salut obtenu est aussi la capacité à retrouver ses biens en ce monde.

¹⁶¹⁶ Ainsi s'exprime le jeune comte de Toulouse, futur Raimond VII, laisse 210, v. 92.

CHAPITRE II

THÉOLOGIE APOCALYPTIQUE ET DIMENSION

EXISTENTIELLE

Notre étude de la problématique religieuse dans la part anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise* nous a conduite à penser une fonction eschatologique du discours de l'auteur qui serait fondamentale. Ce constat se fonde sur deux raisons : étymologiquement, l'eschatologie est le dernier discours¹⁶¹⁷, tout en étant discours sur le dernier. Appel à une conversion immédiate des comportements parce que conjugué au millénarisme, le discours eschatologique chrétien maintient vif l'espoir en un avenir meilleur, fondé sur un jugement des actions de chacun.

Ce sont là, de fait, les traits marquants du discours à composante religieuse que nous avons pu relever dans le texte anonyme tout au long de notre travail. Cette eschatologie est en lien direct avec une théologie de l'Apocalypse qui dote certains passages de la *Chanson* d'un caractère existentiel¹⁶¹⁸. Dans cette optique, l'auteur instaure dans l'esprit de son public un lien d'identification clair entre les Raimondins et le personnage du Christ entrant à Jérusalem, que serait Toulouse. Cette problématique doit être comprise à la lumière de l'importance du millénarisme et de l'Apocalypse au Moyen Âge et dans la lutte contre l'hérésie¹⁶¹⁹.

L'utilisation de la figure de l'Antéchrist est un autre indice de ces questionnements. Certes, l'emploi de cette figure sert à désigner l'évêque de Toulouse, Foulque, mais c'est là le fond du discours de l'Anonyme : l'Église pervertie fait elle-même advenir en son sein l'Antéchrist, qui la détourne de sa vocation originelle. La croisade albigeoise est alors comprise comme signe de ce détournement.

Et, effectivement, le raisonnement ne manque pas de logique, surtout, si l'on se remémore les trésors d'ingéniosité nécessaires à la papauté pour trouver une argumentation théologique à même de justifier une croisade contre ces autres chrétiens que sont, par définition, les hérétiques. Le vrai défi consiste donc à en faire une guerre sainte et y inciter la

¹⁶¹⁷ Notice étymologique du *TLFi* : « Dér. du rad. du gr. ἐσχάτος « qui est à l'extrémité, dernier »; suff. -logie*. », celle du *Dictionnaire historique de la langue française, le Robert* (2006) est sensiblement identique.

¹⁶¹⁸ Ce trait nous semble appartenir à ce que l'on désigne souvent comme le souffle épique de la *Chanson*, en lien direct avec les aspects du texte apparentés à la geste médiévale, en ce sens que se joue là le salut de la multitude comme individualité et collectivité.

¹⁶¹⁹ Voir à ce propos : McGinn (1994 a), (1994 b), (1996) et (1979). Voir aussi J. B. Russell (1977), (1984) et (1992). Ainsi que Kienzle (2001 b, p. 11-12, et voir index) et Whalen (2009).

chrétienté, alors même que, lors de la croisade outre-mer, il est strictement défendu de s'attaquer aux schismatiques¹⁶²⁰.

Nous avons montré que plutôt que de se contenter de dénoncer une croisade postiche, l'Anonyme démontre la possibilité d'une contre-croisade méridionale, parée de tous les artifices de la vraie : possibilité de salut, communion au temporel comme au spirituel, exacerbation religieuse, encadrement ecclésiastique, identification de martyrs de la cause, quasi-sacralisation de la figure du meneur militaire de l'expédition etc.

Nous avons identifié trois aspects de l'argumentation défendue par l'Anonyme, symboles bibliques et apocalyptiques signes de la prédominance de la problématique existentielle dans le texte. Il s'agit des évocations de Foulque-Antéchrist, des Raimondins christiques et de Toulouse-Jérusalem. Ces événements-avènements font intervenir dans le récit une autre temporalité. Ces entrecroisements de temporalité correspondent à ce que la théologie désigne comme temps *χρόνος* (1) ou *καιρός* (2)¹⁶²¹, respectivement, le temps chronologique et existentiel ou temps du sujet.

Le temps chronologique du récit (1a) se substitue à celui de l'Histoire à laquelle l'auteur appartient (1b). C'est dans cette abstraction de temps que constitue le temps chronologique du récit que peut se déployer le temps *καιρός* ou temps du sujet (2a) qui permet au récit de faire sens au cœur de la vie de ses propres personnages, comme de son public. Ce « temps du sujet » consiste à interpréter les événements comme éléments ayant une signification qui s'inscrit au cœur ontologique des êtres concernés, une forme d'eschatologie de l'instant. Enfin, il ne faut pas négliger la notion de temps existentiel, pris à l'aune de l'histoire de la Création qui, selon le dogme chrétien est en marche vers la rédemption finale (2b), aussi éternité de l'*αἰών* grec.

C'est dans l'espace déployé par ces conceptions du temps *καιρός* (2 a et b) que l'auteur fait essentiellement fonctionner l'Antéchrist, Christ et Jérusalem. L'idée d'accomplissement qui se joue là nous semble cruciale : accomplissement individuel du chrétien méridional par la contre-croisade, et accomplissement de la temporalité chrétienne teintée de millénarisme. Le procédé fonctionne de telle façon que le texte de l'Anonyme joue d'un double mouvement : la prophétie et l'accomplissement de la promesse.

¹⁶²⁰ Voir les travaux de Foreville (1969) et (1965) sur le glissement sémantique et idéologique du païen au routier et à l'hérétique.

¹⁶²¹ Sur la temporalité grecque et son emploi dans les sciences humaines, voir par exemple les travaux de Brague (1982), et, sur leur emploi en philosophie et théologie, voir notamment les travaux de Heidegger (1927, trad. fr. Martineau 1985) et, Cullmann (1947).

L'auteur anonyme nous semble travailler adroitement l'entrecroisement et la superposition des attentes tant religieuses que politiques de son public afin de le conduire là où il veut. Excellent didacticien, l'Anonyme prend son public là où il en est, il tient compte de ses spécificités et attentes religieuses, culturelles et politiques, pour l'amener à partager ses vues sans le heurter.

Dans ce cadre, l'usage de la chronique historico-épique, texte littéraire de mi-fiction et mi-réalité, car récit d'une histoire proche teintée d'une dorure mythique est, à coup sûr, une force que l'Anonyme exploite avec habileté.

Nous poursuivrons donc nos considérations sur les fondements religieux du discours de propagande dans la *Chanson* par l'examen des passages du texte relatifs à l'identification sémantique et idéologique entre les Raimond de Toulouse, père et fils, et le personnage du Christ, qui conduit à un rapprochement symbolique entre Toulouse et Jérusalem.

SECTION I – LES RAIMONDINS ET LE CHRIST, TOULOUSE ET JÉRUSALEM

Avant de nous pencher véritablement sur les entrées messianiques des Raimondins à Toulouse il convient de signaler que les entrées du père et du fils dans la ville¹⁶²² sont toutes deux accompagnées d'un miracle que Dieu accomplit afin de signaler son accord et son soutien à l'entreprise qu'ils mènent : le miracle vaut bénédiction¹⁶²³. Ainsi, juste avant que Raimond VI n'entre dans Toulouse, Dieu lui accorde qu'un brouillard providentiel lui permette de soustraire sa troupe à la vue des guetteurs croisés qui gardent la ville, jusqu'à ce qu'il puisse se cacher dans des sous-bois proches :

Mas Dieus li fetz miracles que-l temps es escurzitz
E per la neula bruna es l'aires esbrunitz,
Que-l coms intra e-l bocatge, on es tost esconditz¹⁶²⁴.

¹⁶²² Alors même qu'elles se déroulent à deux moments différents, voir *CCA*, laisses 182 et 201.

¹⁶²³ Au sujet du miracle comme signe de l'accord de Dieu, voir le cas de la prédication de Bernard de Clairvaux en Languedoc (Kienzle, 2001 b, p. 97-98). Dans ce cas, comme dans celui qui nous occupe chez l'Anonyme, le miracle est signe de l'assentiment de Dieu à ce qui vient d'être énoncé par l'orateur, c'est-à-dire Bernard et l'Anonyme. Dieu effectue ainsi à chaque fois un miracle qui confirme la sincérité du Raimondin et est signe de son bon droit et de sa légitimité dynastique à se révolter contre la croisade qui le spolie.

¹⁶²⁴ *CCA*, laisse 182, v. 36-38 : « Mais Dieu fit pour lui ce miracle que le temps s'obscurcit et qu'un brouillard sombre vint embrunir l'air, permettant au comte d'entrer dans un bosquet, où il se hâta de se mettre à l'abri des regards ».

Le comte peut ainsi reprendre sa ville, c'est là, de façon évidente, un signe de l'accord du Créateur aux projets de reconquête du Raimondin. Pour être sûr que le public de la *Chanson* ait bien saisi, quelques vers plus loin on réaffirme que la reconquête de Toulouse par le comte Raimond et sa petite troupe, est signe¹⁶²⁵ qu'il est dans son bon droit.

Rappelons que Dieu aime et garde *Dreitura* : protéger le droit c'est protéger le comte Raimondin lorsqu'il réclame son héritage. De même, puisque Dieu et Raimond VI sont tous deux attachés au droit, il est logique que chacun aime l'autre.

Le passage suivant va plus loin, il montre que c'est parce que Dieu soutient le comte Raimondin que l'on peut être sûr qu'Il aime le droit :

Que Dieus garda dreitura que·l coms qu'era trazitz
Ab petita companha s'es d'aitant afortitz
C'¹⁶²⁶ a cobrada Tholosa¹⁶²⁷.

Dans ce cas, on n'est plus si loin du raisonnement croisé dénoncé par l'Anonyme, et très certainement bien plus près de la réalité qu'il occulte le plus souvent, lui qui voudrait tant démontrer la fidélité indéfectible des Toulousains jamais révoltés contre Dieu. C'est, selon nous, dans les passages de ce genre, qu'on sent poindre la réalité sous le vernis propagandiste, ce qui permet aussi de mesurer le talent de l'Anonyme.

En ce qui concerne le miracle de l'entrée du jeune comte à Toulouse, le signe est concomitant avec son entrée du Raimondin dans la ville :

Lo valent comte jove, clartat ez eretier,
Intra per meg la porta e la crotz e l'acer.
Mas Dieus li fe miracle e signe vertadier
Qu'el metra en cadena lo leo glazier :
Que de la tor del pont del dentelh estremer,
C'avian li Frances conquerida primer,
Cazec la ensenha en l'aiga e·l leos e·l graver¹⁶²⁸.

Ces miracles attachés aux retours des Raimondins père et fils appellent deux remarques. Tout d'abord, si Raimond VI jouit de la primeur du retour à Toulouse et est à ce

¹⁶²⁵ L'équation miracle-signes se trouve dans le vers 50 de la laisse 201, qui relate le miracle relatif à l'entrée du futur Raimond VII dans Toulouse : « li fe miracle e signe vertadier ».

¹⁶²⁶ Martin-Chabot a suppléé au texte qui donne « A cobrada... » pour des raisons d'intelligibilité. Nous ne sommes pas convaincue de la nécessité de cet ajout, une simple ponctuation par « point-virgule » nous semblerait *a priori* suffisante.

¹⁶²⁷ CCA, laisse 182, v. 87-89 : « Car Dieu prend la défense du droit, puisque le comte, qui était trahi, s'est avec une petite troupe, imposé si fortement qu'il a recouvré Toulouse ».

¹⁶²⁸ CCA, laisse 201, v. 48-54 : « Le vaillant jeune comte, la lumière et l'héritier, entre par le portail et la croix et l'épée avec lui. Or Dieu fit pour lui un miracle, signe véridique annonçant qu'il mettrait dans les chaînes le lion homicide : car du plus haut créneau de la tour du pont, que les Français avaient conquise d'abord, la bannière tomba dans l'eau et le lion chut sur la grève » (traduction modifiée).

titre premier signe de la reconquête de la ville, le miracle qui le favorise ne laisse pas véritablement présager d'une victoire incontestable. Le miracle du père n'est pas aussi prestigieux que celui accordé à son fils. Nous rappelons qu'un brouillard providentiel permet à Raimond VI d'aller se cacher dans des bois aux alentours de la ville¹⁶²⁹ ; c'est en somme le retour du *faidit*¹⁶³⁰, tandis que le jeune comte entre, lui, auréolé de gloire dans une ville que son père, soutenu par la population fidèle et des renforts extérieurs, a déjà entrepris de reconquérir. Ce n'est donc plus la configuration précédente du retour du *faidit*, mais dans celle d'un jeune seigneur qui *repaira*, auréolé de sa jeunesse et de sa noblesse¹⁶³¹.

On notera néanmoins, que le miracle accordé au père a une utilité véritable pour l'avenir de la ville, alors que celui du jeune comte exemplifie l'entrée d'apparat d'un héritier dynastique, du genre de celles que rapportent les chroniqueurs croisés.

Le miracle qui accompagne le retour du jeune comte est lié à une explosion de joie, d'abord de la part de Dieu qui la manifeste par ce miracle, puis du peuple toulousain qui, à la vue du signe, « an complit joi plener »¹⁶³², vite rejoint par le jeune comte lui-même, particulièrement heureux de retrouver sa ville :

E lo coms, ab gran joya, dechendec al mostier
Del baro sent Cerni¹⁶³³.

La joie du jeune comte l'amène directement à l'église : celui qui revient est à coup sûr un individu très catholique.

Il faut donc ajouter *Joia* à *Paratge* et *Joven*, ce qui marque un peu plus encore le jeune comte et la reconquête entreprise sous sa direction¹⁶³⁴ du sceau de la civilisation occitane médiévale telle que la littérature l'identifie¹⁶³⁵. Cette joie¹⁶³⁶, synonyme d'espérance en la victoire, fait partie intégrante des motivations des troupes galvanisées avant de partir au combat :

Ez amb aquela joya issiron cinc milher

¹⁶²⁹ On notera l'usage de « espauritz », « temensa », « esconditz ».

¹⁶³⁰ Voir à ce sujet le vers 30 de la laisse 182 : « Qu'el es vengutz la fora ab los autres faizitz ».

¹⁶³¹ *Joven* comme *Paratge* sont moteurs de cette entreprise de reconquête. En effet, si la défense de *Paratge* est parmi les leitmotifs, *Joven*, lui, permet de conférer une dignité à l'entreprise qui s'inscrit ainsi pleinement dans la civilisation occitane médiévale, indissolublement liée au monde courtois et chevaleresque.

¹⁶³² CCA, laisse 201, v. 55. Voir aussi la joie des Toulousains lorsqu'ils apprennent la nouvelle du retour du jeune comte qui vient d'entamer sa chevauchée vers Toulouse (laisse 198, v. 10-12).

¹⁶³³ CCA, laisse 201, v. 64-65 a : « Le comte, tout joyeux, descendit au monastère de monseigneur saint Sernin ».

¹⁶³⁴ Dorénavant le jeune comte va cristalliser autour de sa personne les élans audacieux de la reconquête.

¹⁶³⁵ Et c'est d'ailleurs, de ce côté qu'il faut chercher le sentiment méridional que l'on voit poindre dans l'esprit de parti d'une bonne part des Méridionaux : une union derrière Toulouse pour des valeurs communes, dont la possession lignagère légitime des territoires fait partie intégrante.

¹⁶³⁶ La joie préside aussi aux retrouvailles du comte Raimond VI avec ses fidèles demeurés à Toulouse : « E cant ilh se monstrero es lo jois adumplitz » (CCA, laisse 182, v. 42).

E perprendon las plassas sirvent e escudier,
Dreitament vas lo seti li corrent e-l leugier¹⁶³⁷.

Le premier geste du jeune comte est de se rendre à l'église¹⁶³⁸ Saint-Sernin¹⁶³⁹. Outre l'arrière-plan identitaire qui, grâce à la référence au saint, permet au comte de s'identifier aux yeux de tous comme Toulousain véritable et désireux de porter les couleurs de sa ville, il est évident que cette visite à l'église sert à la fois à démontrer la piété tout orthodoxe du comte et sa reconnaissance envers Dieu qui, non content de lui accorder un miracle, l'accueille dans sa¹⁶⁴⁰ maison. Si l'on poursuit la comparaison, on peut s'interroger sur l'établissement d'un parallèle entre l'église et la ville, toutes deux sanctuaires d'une Toulouse résistante¹⁶⁴¹ l'église ne veut pas plus des Français¹⁶⁴² que la ville ne souhaite leur présence. Cette hypothèse est confirmée par le parallèle Jérusalem-Toulouse, qui se met en place avec l'entrée messianique des Raimondins dans la ville¹⁶⁴³.

Les deux épisodes qui relatent les retours respectifs des Raimondins à Toulouse possèdent une construction narrative à tel point similaire qu'une comparaison synoptique nous a semblé nécessaire. Elle permettra au lecteur de prendre la mesure des parallèles entre les deux textes et de constater comment ces passages se répondent. Nous procéderons par la suite à une étude détaillée, puis dégagerons un plan synthétique de la construction de ces passages de la *Chanson*.

§ I – Entrée des Raimondins à Toulouse : présentation synoptique

¹⁶³⁷ CCA, laisse 201, v. 70-72, « Au milieu de cette joie, cinq mille hommes sortirent de la ville, tandis que sergents et écuyers occupaient les terre-pleins, et allèrent tout droit, au pas de course et vivement, vers le siège ».

¹⁶³⁸ C'est aussi la première action hautement symbolique des Raimondins lorsqu'ils entrent à Avignon à la suite de l'épisode du concile de Latran, voir CCA, laisse 153, v. 42. Le parallèle entre ces deux passages est saisissant, et crée une identification que l'auteur peut exploiter de multiples manières. Pêle-mêle, on notera que cela exprime la foi des Raimondins, et permet d'établir un parallèle entre Avignon et Toulouse pour faire espérer que la seconde ville sera victorieuse comme la première.

¹⁶³⁹ Sur la place et le rôle particulier de saint Sernin dans la vie toulousaine et le devenir de la ville, voir la partie de notre travail qui lui est consacrée.

¹⁶⁴⁰ Il est intéressant de jouer sur la polysémie, maison de Dieu qu'est l'église et que devient Toulouse et maison du jeune comte qu'est Toulouse, bien qu'il se dirige directement vers l'église.

¹⁶⁴¹ Cette dimension de sanctuaire conférée à Toulouse en parallèle à l'église, est liée à la présence de Dieu dans la ville et marque un rapprochement avec Jérusalem, qui est corroboré par le traitement de l'entrée messianique des Raimondins.

¹⁶⁴² CCA, laisse 201, v. 66 : « Que anc no volc paria de Frances ni la quier ». « Qui jamais n'a voulu ni ne désire la compagnie des Français ».

¹⁶⁴³ Voir la démonstration qui suit.

Entrée de Raimond VI de Toulouse CCA, laisse 182, v. 51 b-89	Entrée du jeune comte Raimond CCA, laisse 201, v. 45-77
51. « Senher, vertat vos ditz, 52. « C'aisi etz esperatz coma Sant Esperitz. 53. « Tant trobaretz nos autres valens e enarditz 54. « Que jamais no seretz nulhs temps dessenhoritz. » 55. Et ab tant cavalguero mentre·ls an enqueritz ; 56. E cant viro la vila, no n'i a tant arditz 57. Que de l'aiga del cor non aia olhs complitz. 58. Cascus ditz e·l coratge : « Virge emperairitz, 59. « Redetz me lo repaire on ai estat noiritz ! 60. « Mais val que laïns viva o i sia sebelhitz 61. « No que mais an pel mon perilhatz ni aunitz. » 62. E can eison de l'aiga son e·l prat resortitz, 63. Senheiras desplegadas e·ls gonfanos banditz. 64. E cant ilh de la vila an los senhals cauzitz 65. Aisi vengo al comte, com si fos resperitz. 66. E cant lo comte s'en intra per los portals voltitz, 67. Ladoncs i venc lo pobles, lo maier e·l petitz 68. E·ls baros e las donas, las molers e·ls maritz, 69. Que denan s'adenolha ¹⁶⁴⁴ e·lh baizan los vestitz 70. E los pes e las cambas e los braces es ditz. 71. Ab lagrimas joiozas es ab joi receubutz 72. Car lo jois que repaire es grantz e floritz. 73. E si ditz l'us a l'autre : « Ara avem Jhesu Cristz 74. « E·l lugans e la estela, que nos es esclarzitz, 75. « C'aiso es nostre senher, que sol estre peritz. 76. « Per que Pretz e Paratges, que era sebelhitz, 77. « Es vius e restauratz e sanatz e gueritz 78. « E totz noste linatge per totz temps enriquitz. » 79. Aisi an lor coratges valens e endurzitz 80. Que pren basto e peira, lansa o dart politz 81. E van per las carreiras ab los cotels forbitz 82. E detrencan e talhan e fan tal chapladitz 83. Dels Frances qu'en la vila foro acosseguitz 84. E escridan : « Toloza ! oi es lo jorns complitz 85. « Qu'en issira defora lo senher apostitz. 86. « E tota sa natura e sa mala raizitz ; 87. « Que Dieus garda dreitura que·l coms qu'era trazitz 88. « Ab petita companha s'es d'aitant afortitz 89. « C'a cobrada Tholosa. » ¹⁶⁴⁵	45. Mas lo filhs de la Verges, per donar milhorier, 46. Lor trames una joya ab un ram d'olivier, 47. Una clara estela e·l lugan montaner : 48. Lo valent comte jove, clartat ez eretier, 49. Intra per meg la porta e la crotz e l'acer. 50. Mas Dieus li fe miracle e signe vertadier 51. Qu'el metra en cadena lo leo glazier : 52. Que de la tor del pont del dentelh estremer, 53. C'avian li Frances conquerida primer, 54. Cazec la ensenha en l'aiga e·l leos e·l graver, 55. Dont tuit cels de la vila n'an complit joi plener. 56. Ez aneron recebre lo comte e·l cavalier 57. E·ls baros de la vila e·ls borzes e·l viguer 58. E donas e borguezas, que n'an gran desirier ; 59. E no i remas piuzela en cambra ni en soler. 60. E·l pobles de la vila, li gran e·l menuzer, 61. Tuit remiran lo comte coma flor de rozer : 62. De lagremas joiozas, de joy e d'alegrier 63. Son complidas las plassas e·ls palais e·lh verger. 64. E lo coms, ab gran joya, dechendec al mostier 65. Del baro sent Cerni, vertudos, mercener, 66. Que anc volc paria de Frances ni la quier. 67. Las trompas e li graile e corn e·l senharer 68. E·ls senhs e las esquilas, que brandicho·l colquier, 69. Fan retendir la vila e l'aigua e·l graver. 70. Ez amb aquela joya issiron cinc milher 71. E perprendon las plassas sirvent e escudier, 72. Dreitement vas lo seti li corrent e·l leugier. 73. En auta votz escridan : « Sa Robi ! Sa Gautier ! 74. « A la mort, a la mort, Frances e bordoner ! 75. « Que nos avem doblatz los pungs de l'esquaquier 76. « Que Dieus nos a redut lo cap e l'hereter, 77. « Lo valent comte jove, qui aporta·l brazer. » ¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴⁴ Martin-Chabot (1931, t. II., p. 276, note c) propose la correction suivante : « s'agenolhan », qui ne nous semble pas nécessaire, le verbe pouvant parfaitement avoir pour sujet grammatical « lo pobles » que la suite ne fait que détailler.

¹⁶⁴⁵ CCA, laisse 182, v. 51 b-89, « Sire, il vous dit la vérité, vous êtes attendu comme le Saint-Esprit. Vous nous trouverez, nous autres, si vaillants et si hardis que jamais plus vous ne serez dépossédé de votre seigneurie. Sur ces mots, le comte et les siens chevauchèrent vers la ville, tout en continuant à leur poser des questions, et quand ils aperçurent Toulouse, il n'y en eut pas un, si intrépide qu'il fût, qui n'eût les yeux emplis de larmes venues du cœur. Chacun dit en son for intérieur : 'Vierge impératrice, rendez-moi la demeure où j'ai été élevé ! Mieux vaut pour moi y vivre ou y être mis au tombeau que parcourir le monde, errant et déconsidéré.' En sortant de l'eau, ils se reformèrent dans la prairie, enseignes déployées et gonfalons au vent. Aussitôt que les habitants de la ville eurent distingué les emblèmes, ils vinrent au-devant du comte, comme si c'était un ressuscité. Et quand le comte

§ II – Étude de l'entrée de Raimond VI de Toulouse

CCA, laisse 182, v. 51 b-89

Ce passage de la laisse 182 appelle une première remarque, c'est l'information qui inaugure véritablement le retour du comte à Toulouse¹⁶⁴⁷ : il est attendu comme le « Sant Esperitz ». Notre étude de ce passage de la *Chanson* nous a permis de distinguer sept sections. Ces coupes, bien qu'*a priori* arbitraires, nous ont semblé exister dans la construction du passage et permettent surtout d'expliquer le procédé d'élaboration de l'argumentation de notre auteur.

On peut distinguer une première partie du texte (v. 51 b-54) qui constitue l'affirmation du soutien des Toulousains à leur comte Raimondin :

Senher, vertat vos ditz,
C'aisi etz esperatz coma Sant Esperitz.
Tant trobaretz nos autres valens e enarditz
Que jamais no seretz nulhs temps dessenhoritiz.

fit son entrée par les portails voûtés, la population se précipita vers lui, grands et petits, barons et dames, femmes et maris, s'agenouillant devant lui, couvrant de baisers ses vêtements et ses pieds et ses jambes et ses bras et ses doigts. C'est avec des larmes de joie qu'il fut reçu dans l'allégresse, car la joie qui revient produit fleurs et fruits. Ils se disent les uns aux autres : 'Maintenant, nous avons avec nous Jésus-Christ et l'étoile du matin, l'astre qui a repris pour nous son éclat, puisque voici notre seigneur, longtemps perdu ! Aussi Mérite et Parage, qui étaient dans la tombe, ont-ils recouvré vie et vigueur et santé et guérison ; toute notre prospérité sera pour toujours en pleine prospérité.' Leurs cœurs sont remplis d'une telle vaillance et d'une telle ardeur qu'ils prennent qui un bâton, qui une pierre, ou une lance ou un dard aiguilé ; ils vont par les rues avec des couteaux fourbis et ils tranchent, coupent et font un massacre des Français qu'ils attrapèrent dans la ville, en s'écrient : 'Toulouse ! Aujourd'hui est arrivé le jour que s'en ira dehors le seigneur intrus et aussi toute sa race et sa mauvaise engeance car Dieu prend la défense du droit, puisque le comte, qui était trahi, s'est, avec une petite troupe, imposé si fortement qu'il a recouvré Toulouse.' »

¹⁶⁴⁶ CCA, laisse 201, v. 45-77, « Mais le Fils de la vierge leur envoya, pour les reconforter, avec un rameau d'olivier, un bonheur, une lumineuse étoile, l'étoile qui se lève le matin que la montagne : le vaillant jeune comte, la lumière et l'héritier, entre par le portail et la croix et l'épée avec lui. Or Dieu fit pour lui un miracle, signe véridique annonçant qu'il mettrait dans les chaînes le lion homicide : car du plus haut créneau de la tour du pont, que les Français avaient conquise d'abord, la bannière tomba dans l'eau et le lion chut sur la grève ; de quoi tous ceux de la ville ressentirent une immense joie. Les chevaliers et les hommes de la ville, les bourgeois et le viguier, les dames et les bourgeoises allèrent accueillir le comte, objet de leur grand désir ; il ne resta pas une seule fille dans les chambres ni dans les étages. La population de la ville, les grands et les petits, tous fixaient leurs regards sur le comte comme sur une fleur de rosier ; partout, sur les places, dans les belles demeures et les jardins, il y avait des larmes de joie, du bonheur et de l'allégresse. Le comte, tout joyeux, descendit au monastère de monseigneur saint Sernin, puissant et miséricordieux, qui jamais n'a voulu ni ne désire la compagnie des Français. Les trompes, les cors, les cris de guerre poussés par les porte-bannières et les sonneries de cloches, qui ébranlent les clochers, font retentir la ville, le fleuve et la grève. Au milieu de cette joie, cinq mille hommes sortirent de la ville, tandis que sergents et écuyers occupaient les terre-pleins, et allèrent tout droit, au pas de course et vivement, vers le siège. A haute voix ils criaient : 'Çà, Robin ! Ça, Gautier ! A mort, à mort les Français et les bourdonniers ! Car nous avons doublé les points de l'échiquier, maintenant que Dieu nous a rendu le chef et l'héritier, le vaillant jeune comte, qui apporte l'embrassement.' » (traduction modifiée).

¹⁶⁴⁷ Ceci justifie que nous ayons choisi de faire débiter l'extrait cité à cet endroit.

Raimond Belenguier¹⁶⁴⁸ assure à Raimond VI que les habitants de la ville seront dorénavant prêts à tout pour défendre les intérêts de leur seigneur. On peut tirer différentes affirmations de ces quelques vers :

– les Toulousains sont responsables du devenir de leur seigneur et, par conséquent, de leur cité. Ce n'est manifestement que par un soutien actif au seigneur Raimondin qu'ils peuvent prétendre à une vie normale, et conforme aux valeurs culturelles qui sont les leurs¹⁶⁴⁹ ;

– par conséquent, dans la mesure où c'est le soutien de la population qui permettra au seigneur de reprendre possession de la ville, on peut déduire que les Toulousains portent aussi une part de responsabilité dans le *faidiment* de Raimond VI¹⁶⁵⁰.

Les Toulousains, comme le comte Raimond, sont informés de la responsabilité de la population locale dans le retour et la conservation du seigneur. On peut penser que ce procédé comporte deux avantages, chacun des deux partis étant conscient de la responsabilité de l'autre, et de leur dépendance mutuelle, cela limite le risque de duplicité.

Par ailleurs, cela permet aussi de créer un sentiment d'union clairvoyante, car chacun sait quels sont ses intérêts, tant comme individu que comme membre d'une collectivité. La fidélité est donc la base de la relation entre les Toulousains et leur seigneur¹⁶⁵¹.

Nous identifions une subdivision successive (v. 55-61) axée autour de la problématique du *faidit*, c'est-à-dire la manifestation de l'attachement émotionnel des exilés à leur ville retrouvée :

Et ab tant cavalguero mentre·ls an enqueritz ;
E cant viro la vila, no n'i a tant arditz
Que de l'aiga del cor non aia olhs complitz.
Cascus ditz e·l coratge : « Virge emperairitz,
Redetz me lo repaire on ai estat noiritz !
Mais val que laïns viva o i sia sebelhitz
No que mais an pel mon perilhatz ni aunitz ».

¹⁶⁴⁸ Raimond Belenguier avait pris la tête des fidèles du comte dans la ville et, prévenu de son arrivée était sorti à sa rencontre. Voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 2, p. 274-275).

¹⁶⁴⁹ Voir la partie de notre travail relative à cette question des valeurs.

¹⁶⁵⁰ Et ce, malgré les circonstances défavorables de la défaite de Muret. Cette responsabilité est notamment celle des ceux de la confrérie blanche de l'évêque Foulque qui combattent avec la croisade, mais pas seulement. Les populations locales collaboraient fréquemment avec la croisade afin de tenter de préserver leurs acquis sociaux et limiter les exactions perpétrées par l'armée conquérante et victorieuse, quitte à s'en détourner par la suite. Voir Macé (2000). On pourrait considérer d'un point de vue critique que Raimond abandonne la ville lorsqu'il conseille aux responsables de la ville de gérer au mieux les conséquences de la défaite, ce n'est cependant pas ce que défend l'Anonyme avec un silence prudent.

¹⁶⁵¹ Pour les références bibliographiques utiles et les considérations à ce propos sur le texte de l'Anonyme, voir la partie de notre travail relative au lien de dépendance personnelle et collective qui se tisse entre le seigneur et la communauté qui le reconnaît comme tel.

Le vers 55 exprime une curiosité empressée. Alors que les vers 56 et 57 manifestent de joyeuses larmes de tristesse, joyeuses parce qu'il s'agit de retrouver le *repaire* où ils ont été nourris, mais tristes car ce *repaire* est encore à reconquérir et aura de toute façon pâti de l'occupation étrangère qui s'apparente à une profanation. On notera que c'est la vue de la ville, le contact sensoriel est important, qui amène aux yeux « l'aiga del cor ».

L'insistance sur l'émotion de tous ces *faiditz* qui, quelles que soient leur dignité et leur hardiesse, sont émus aux larmes nous semble essentielle. Ces larmes sont liées tant par la dérivation lexicale (cor / coratge), que par l'intention du passage, à ce que chacun se dit dans son « coratge » par une prière à Marie : « Redetz me lo repaire on ai estat noiritz ! »¹⁶⁵². Ce cri du cœur marque clairement un attachement filial à la ville et il n'est donc pas surprenant que la prière soit adressée à la mère du Christ. Deux vers (60 et 61) closent ce passage de la « problématique du *faidit* », en exprimant l'idée qu'il serait encore préférable, pour ceux qui sont de retour dans la ville-mère-nourricière, de mourir à Toulouse plutôt que de la quitter pour errer à nouveau.

Un troisième passage est identifiable (v. 62-65) qui fait à la fois référence au baptême et à la résurrection :

E can eison de l'aiga son e-l prat resortitz,
Senheiras desplegadas e-ls gonfanos banditz.
E cant ilh de la vila an los senhals cauzitz
Aisi vengo al comte, com si fos resperitz.

Ces vers peuvent se lire à deux niveaux, le niveau historique, avec le retour du seigneur féodal toutes bannières déployées¹⁶⁵³, et, le niveau christique qui nous indique que celui qui revient traverse les eaux. On pense alors à la fois à l'épisode biblique du passage libérateur de la mer rouge¹⁶⁵⁴, et, à l'eau qui symbolise et rappelle le baptême du Christ dans le Jourdain¹⁶⁵⁵ comme celui de Raimond VI. Le baptême chrétien est un sacrement, signe de celui précédemment reçu par Jésus et le même est conféré à son disciple. Cela rappelle le baptême déjà reçu par Raimond VI et qui l'a fait entrer dans la Chrétienté, autrement dit, celui qui revient *est et était* déjà chrétien.

D'autre part, le retour du comte, « com si fos resperitz », ne peut que rappeler au public de la *Chanson* le retour messianique et eschatologique du Christ. Le passage de l'eau, les étendards déployés qui permettent de reconnaître Raimond VI, et l'entrée du comte dans Toulouse qui va se jouer au vers suivant, semblent signaler qu'il n'y pas le moindre doute sur

¹⁶⁵² CCA, laisse 182, v. 59.

¹⁶⁵³ Voir CCA, laisse 182, v. 63.

¹⁶⁵⁴ Voir Ex 14, 15-29.

¹⁶⁵⁵ Voir notamment Mc 1, 9.

le parallèle entre Raimond et le Christ. On notera aussi que *l'aiga*, que nous mettons ici en relation avec le baptême et le passage qui délivre les Hébreux de Pharaon¹⁶⁵⁶, constitue un rappel de *l'aiga del cor* que l'on trouvait cinq vers plus haut. Cette eau est dans les deux cas symbole d'une renaissance.

Alors que les trois passages identifiés jusqu'ici constituent la phase préparatoire au retour du comte, la pierre angulaire de l'extrait est le vers 66¹⁶⁵⁷, quand le comte entre dans la ville : « E cant lo comte s'en intra per los portals voltitz ». Comme pour le retour du jeune comte, l'entrée, synonyme de basculement pour la population toulousaine, est symbolisée par le passage physique de la porte par le comte. Dès lors, le comte est dans la ville, ce qui va déclencher la liesse de la population.

Ainsi s'ouvre le cinquième passage de l'extrait des vers 67 à 72, qui constitue un ensemble cohérent sur la réaction de la population lors du retour du seigneur légitime :

Ladoncs i venc lo pobles, lo maier e·l petitz
E·ls baros e las donas, las molers e·ls maritz,
Que denan s'adenolha els baizan los vestitz
E los pes e las cambas e los braces e·ls ditz.
Ab lagrimas joiozas es ab joi receubutz
Car lo jois que repaira es grantz e floritz.

Nous découperons ce passage en trois sous-parties : vers 67-68, 69-70, 71-72.

Les vers 67 et 68 représentent l'empressement de la totalité de la population toulousaine à rencontrer et saluer le comte de Toulouse : « Ladoncs i venc lo lo pobles, lo maier e·l petitz / E·ls baros e las donas, las molers e·l maritz ». La réaction du peuple toulousain a quelque chose de disproportionné : il s'agit de montrer que le comte de Toulouse est pour eux un sauveur adoré : chacun « denan s'adenolha els baizan los vestitz / E los pes e las cambas e los braces e·ls ditz »¹⁶⁵⁸.

Les vers 71 et 72 font à nouveau référence aux larmes qui sont, cette fois, entièrement des larmes de joie. Il faut d'ailleurs noter que ces deux vers comportent trois occurrences de « joi » ou d'un dérivé¹⁶⁵⁹ auxquelles il faut certainement ajouter le « jois adumplitz », du vers 42, lors des retrouvailles de Raimond VI et ses de *amics plevitz*¹⁶⁶⁰.

¹⁶⁵⁶ Voir Ex 14, 15-29.

¹⁶⁵⁷ Ce vers 66 constitue le quatrième passage selon notre classification.

¹⁶⁵⁸ Voir CCA, laisse 182, v. 69-70.

¹⁶⁵⁹ Ce sont les « lagrimas joiozas », « joi » et « jois ».

¹⁶⁶⁰ Voir CCA, laisse 182, v. 29.

L'information essentielle de ces deux vers est l'identification du comte avec « joi »¹⁶⁶¹ : le « joi » est celui qui « repaire » précisément dans le « repaire » où il a été « noiritz ». À partir de là, Raimond VI personnifie sa propre joie d'être de retour et incarne le renouveau de l'espoir pour Toulouse. Dans ces conditions, le « joi » est « granatz e floritz »¹⁶⁶², c'est-à-dire qu'il est fertile et aura des conséquences positives pour Toulouse.

L'expression « granar e florir » est topique dans la littérature médiévale occitane et on en trouve d'assez nombreuses occurrences dans les textes lyriques ainsi que dans les vies de saints ou la littérature didactique¹⁶⁶³. Néanmoins, la part anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise* est le seul texte épique à employer l'expression¹⁶⁶⁴. On expliquera cela par l'identification de cette expression à la lyrique courtoise. Son emploi par l'Anonyme est un des marqueurs de la pénétration du vocabulaire courtois dans l'œuvre, notamment les métaphores printanières et naturelles. Ce phénomène illustre combien l'Anonyme est façonné par la poésie lyrique des troubadours¹⁶⁶⁵ : sa maîtrise des différentes formes et images nous incite à penser qu'il en a certainement lui-même composé, ne serait-ce qu'à titre de propédeutique¹⁶⁶⁶.

La sixième subdivision que nous repérons dans le texte est située entre les vers 73 à 78 :

E si ditz l'us a l'autre : « Ara avem Jhesu Cristz
E·l lugans e la estela, que nos es esclarzitz,
C'aiso es nostre senher, que sol estre peritz.
Per que Pretz e Paratges, que era sebelhitz,
Es vius e restauratz e sanatz e gueritz
E totz noste linatge per totz temps enriquitz ».

Il s'agit là du second acte de reconnaissance d'une dimension messianique au personnage de Raimond VI. Nous rappelons que le premier acte est composé du passage de la porte, après celui de l'eau, et, de la prosternation des Toulousains devant celui qui figure leur sauveur. On demeure donc, avec ces éléments, dans la dimension visuelle et tactile, comprise

¹⁶⁶¹ On trouve aussi ce genre d'identification de la personne aimée avec « Joi » dans le *Roman de Flamenca*, v. 3926.

¹⁶⁶² On trouve la même idée chez Guilhem IX de Poitiers, PC 183, 027a, v. 9-10, (éd. Pasero, 1973).

¹⁶⁶³ Il suffit pour cela de procéder à la recherche correspondante dans la *COM 2*.

¹⁶⁶⁴ C'est du moins le seul texte épique de littérature médiévale occitane répertorié dans la *COM 2*.

¹⁶⁶⁵ Si l'on a beaucoup souligné les rapports de son œuvre avec les *sirventés* politiques et anti-cléricaux, il convient de noter que l'empreinte de la lyrique se trouve au cœur de l'œuvre de l'Anonyme. Pensons par exemple aux tout premiers vers de la laisse 154 : « Ab gran joi albergueron ; e·l mati ab lo ros, / Cant l'alba dousa brolha e·l cans dels auzelos, / E s'espandig la folha e la flors dels botos, / Li baro cavalguero doi e doi per l'erbos, / E pissan de las armas e de las garnizos ». On remarquera le mélange de motifs liés à la dignité chevaleresque et à la civilisation courtoise.

¹⁶⁶⁶ On retrouve plusieurs motifs printaniers dans le texte, *Natureingang*, références à l'aube et aux oiseaux, mais aussi un traitement singulier de la dame songeuse avec la comtesse Alice, épouse de Simon de Montfort, ainsi qu'un détournement audacieux du motif du jardin. Voir les dernières parties de ce travail. Voir Gouiran (1990).

comme un signe¹⁶⁶⁷. Le second acte est, lui, constitué d'une reconnaissance proclamée à voix haute qui est de l'ordre du dire, un « dire » qui devient du « faire »¹⁶⁶⁸, puisqu'à la parole de l'élan, se joindra, dans l'épisode suivant, un soulèvement populaire contre les croisés. Lorsqu'on observe attentivement ces vers, on prend conscience que l'énoncé crée une comparaison entre le Christ et Raimond VI, qui vaut identification.

De fait, alors que c'est le comte qui paraît devant la population, le texte donne : « Ara avem Jhesu Cristz, / E·l lugans e la estela¹⁶⁶⁹ » ; difficile de faire plus ambigu sur l'identification de Jésus dans ce contexte. Il est évident que l'auteur n'énonce pas objectivement que le comte Raimond VI, de retour à Toulouse, figure Jésus-Christ. Cela, le vers 75 l'atteste bien ; pourtant il est selon nous incontestable que c'est là le message subliminal que le texte véhicule.

On peut repérer un autre lien direct entre Raimond VI et le Christ avec l'emploi de « resperitz » et « sebelhitz » aux vers 65 et 76. C'est le retour du ressuscité qui permet de faire revivre *Pretz* et *Paratge* qui avaient été ensevelis. Les liens sémantiques intratextuels dans la *Chanson* et intertextuels avec le texte biblique sont si bien travaillés que l'on ne peut que saluer le talent du poète anonyme. Si l'on s'en tient à ces deux vers on note que le comte est *resperitz* alors que *Paratge* avait été *sebelhitz* avec lui¹⁶⁷⁰. Tout est dit. Le retour du comte restaure *Paratge* et assure aux Toulousains une prospérité éternelle.

La septième et dernière subdivision du vers 79 au vers 89, c'est-à-dire la fin de la laisse :

Aisi an lor coratges valens e endurzitz
Que pren basto e peira, lansa o dart politz
E van per las carreiras ab los cotels forbitz
E detrencan e talhan e fan tal chapladitz
Dels Frances qu'en la vila foro acosseguitz
E escriidan : « Toloza ! oi es lo jorns complitz
Qu'en issira defora lo senher apostitz.
E tota sa natura e sa mala raizitz ;
Que Dieus garda dreitura que·l coms qu'era trazitz
Ab petita companha s'es d'aitant afortitz
C'a cobrada Tholosa. »

¹⁶⁶⁷ Rappelons que le signe, polysémique, doit aussi être entendu comme miracle.

¹⁶⁶⁸ Voir Austin (1962, trad. fr. Lane 1970). L'énonciation qui accompagne le retour du prince est performative. Sur cette fonction du langage, voir aussi Searle (1969, trad. fr. rééd. 2009). Sur la polémique entre Searle et Derrida sur la réception des travaux de Austin, voir notamment Moati (2009).

¹⁶⁶⁹ Ces étoiles sont dotées de connotations annonciatrices à la manière de l'étoile du Berger dans la tradition chrétienne de la naissance de Jésus.

¹⁶⁷⁰ On peut déduire du lien entre *Paratge* et le comte que, l'ensevelissement de *Paratge* est une métonymie de celui du comte.

Il s'agit du dernier stade des conséquences du retour du comte à Toulouse : le soulèvement armé des Toulousains qui, le cœur renforcé¹⁶⁷¹, se lancent contre les croisés présents dans la ville afin d'en chasser¹⁶⁷² le seigneur postiche¹⁶⁷³. Les habitants de la ville sont alors armés essentiellement d'armes de jet contondantes et/ou coupantes.

Cet événement est pour les Toulousains de l'ordre de l'accomplissement, qui vaut achèvement de l'occupation : « Toloza ! oi es lo jorns complitz »¹⁶⁷⁴.

De plus, les vers 85 et 86 déjà cités¹⁶⁷⁵ nous semblent faire appel dans l'inconscient du public chrétien à l'expulsion du démon que l'on compte au nombre des miracles attribués au ministère de Jésus, ou lorsqu'il chasse les marchands du Temple¹⁶⁷⁶, ce qui contribue, une fois encore, à renforcer le lien entre le comte de retour à Toulouse et Jésus entrant à Jérusalem.

Enfin, il faut noter que l'Anonyme est fidèle à sa position sur le destin de Toulouse et l'avenir de la croisade. Les vers 87 à 89 montrent bien que ce retour du comte et la reconquête populaire qui s'amorce, se réalisent comme un accomplissement de la volonté divine. Ils se dérouleront sous le signe de la communion grâce aux valeurs dans lesquelles un grand nombre de Méridionaux se retrouveront¹⁶⁷⁷.

§ III – Étude de l'entrée du jeune comte Raimond à Toulouse

CCA, laisse 201, v. 45-77.

Cette fois, nous nous livrerons à une étude linéaire du passage pour deux raisons. Il nécessite une étude intertextuelle avec l'entrée de Raimond VI à Toulouse, dont il reprend une partie du lexique et des images. Néanmoins, l'entrée du jeune comte Raimond est, à nos yeux, bien plus riche en éléments symboliques.

De ce point de vue, il serait possible de considérer l'entrée de Raimond VI comme une propédeutique à celle du jeune Raimond.

Sans bien sûr dénier au père un rôle fondamental, il faut noter que son personnage s'effacera rapidement au bénéfice de son fils, dont il devient une figure annonciatrice : tous

¹⁶⁷¹ Voir CCA, laisse 182, v. 79.

¹⁶⁷² « Qu'en issira defora [...] tota sa natura e sa mala razitz », voir CCA, laisse 182, v. 85 et 86.

¹⁶⁷³ « Lo senher apostitz » du vers 85.

¹⁶⁷⁴ Voir CCA, laisse 182, v. 84.

¹⁶⁷⁵ CCA, laisse 182, v. 85-86 : « Qu'en issira defora lo senher apostitz. / E tota sa natura e sa mala razitz ».

¹⁶⁷⁶ Voir notamment Jn 19, 45-48. Les croisés ont, eux, détourné l'héritage de la civilisation toulousaine, au point d'en avoir banni *Pretz* et *Paratge*.

¹⁶⁷⁷ Des Méridionaux que l'Anonyme espère toujours plus nombreux, une mobilisation à laquelle tend son œuvre.

les éléments du discours relatifs au père sont repris à propos du fils, avec une amplification manifeste.

Mas lo filhs de la Verges, per donar milhorier,
Lor trames una joya ab un ram d'olivier,
Una clara estela e'l lugan montaner :
Lo valent comte jove, clartat ez eretier,
Intra per meg la porta e la crotz e l'acer¹⁶⁷⁸.

Nous formulerons plusieurs remarques consécutives à l'observation de ce premier passage de l'extrait concerné.

Le vers 45 apporte deux informations importantes. D'abord, le retour de Raimond s'inscrit lui aussi sous le signe de la volonté du Christ, une fois encore placé dans une filiation maternelle. On aura juste après confirmation du lien d'identification entre le jeune Raimond et Christ et, au vu de l'insistance de l'auteur sur la filiation de Raimondet, fils de reine¹⁶⁷⁹, il nous semble que le parallèle est intéressant.

Ensuite, la mention du retour de Raimondet dans Toulouse comme signe de Dieu *per donar milhorier* aux habitants de la ville nous semble signifier de façon nette que la seule présence du comte, son père, ne suffit pas. Le retour du jeune Raimond est absolument nécessaire pour l'avenir de la ville, à court comme à long terme.

Le vers 46 comporte la première mention de « joya » dont on trouve 6 occurrences dans le passage, dérivations comprises¹⁶⁸⁰, auxquelles s'ajoute une occurrence d'« alegrier »¹⁶⁸¹. Cette « joya »¹⁶⁸² du vers 46 est transmise avec un « ram d'olivier », point de détail capital dans la caractérisation symbolique de l'entrée du jeune Raimond à Toulouse / Jérusalem¹⁶⁸³. En effet, nul n'ignore que les rameaux, comme la dimension de la joie, sont une composante essentielle de l'entrée du Christ à Jérusalem¹⁶⁸⁴. La mention de l'olivier rappelle,

¹⁶⁷⁸ CCA, laisse 201, v. 45-49.

¹⁶⁷⁹ Cette doctrine est celle de tous les idéologues de la défense raimondine pendant la guerre albigeoise. Voir la partie de ce travail consacrée à l'épisode de Latran, ainsi que Macé (2000, p. 59-61). Depuis le désastre du sauvetage familial orchestré par Pere II, on notera l'absence remarquable de ses sœurs, Dames de Toulouse, dont on peut penser que le traitement dans la *Chanson* est directement lié à l'absence de solution aragonaise après la mort du comte.

¹⁶⁸⁰ CCA, laisse 201 : « una joya » v. 46, « joi plener » v. 55, « de lagremas joiozas » et « de joy » v. 62, « gran joya » v. 64, « aquela joya » v. 70.

¹⁶⁸¹ CCA, laisse 201, v. 62.

¹⁶⁸² On se souvient que cette joie est déjà manifeste avec le retour de Raimond VI. Ce retour de la joie est un trait commun aux deux scènes du père et du fils, qui permet de souligner le lien entre elles, et leur commune inspiration.

¹⁶⁸³ L'identification entre Toulouse et Jérusalem se fait par l'intermédiaire de celle du jeune Raimond avec Jésus.

¹⁶⁸⁴ Rameaux : Mc 11, 8 ; Mt 21, 8 ; Jn 12, 13. Joie : Jn 12, 12-13, Mt 21, 8-9, Mc 11, 8-10, Lc 19, 37-38. Ce sont d'ailleurs ces rameaux, signes de la reconnaissance de Jésus par les populations, qui donneront leur nom à la fête catholique qui célèbre l'entrée du Christ à Jérusalem.

quant à elle, le mont éponyme d'où Jésus est descendu pour faire son entrée dans la ville sainte.

Lorsque le vers 47 évoque « una clara estela e-l lugan montaner », outre l'évocation symbolique de l'étoile comme astre qui guide, cette mention fait écho à l'image de l'étoile du berger annonciatrice de la naissance du Christ, un signe qui correspond tout à fait à l'illusion qu'entretient l'auteur, selon laquelle les personnages de la *Chanson* vivraient des temps messianiques. On notera que l'usage de la combinaison « lugan » et « estela » se trouve déjà dans le passage sur l'entrée de Raimond VI, au vers 74 de la laisse 182. Il est remarquable que le *lugan* est l'étoile du matin, celle qui désigne précisément Jésus dans le texte biblique, en 2 Pierre 1, 19 et Apocalypse 22, 16.

Au vers 48, Raimond, « Lo valent comte jove, clartat ez eretier »¹⁶⁸⁵, incarne cette joie qu'il *est* véritablement, tout comme il la manifeste et la suscite chez les autres. Ce jeune comte qui revient est une forme de joie tangible. Ce rapport de Raimondet à *Joya*, est tout à fait comparable à celui de Jésus avec le divin. C'est là une élaboration remarquable de notre anonyme : tout comme Jésus est Dieu, messie et non prophète pour le christianisme, Raimondet est *Joya* tout en étant la manifestation : c'est en ce sens qu'il est *clartat ez eretier*.

Au vers 49, la symbolique de l'entrée et de la porte¹⁶⁸⁶ fonctionne à merveille : elle a une portée à la fois féodale et religieuse. L'entrée glorieuse dans la ville signifie et rappelle à la fois que le jeune Raimond est le légitime seigneur de la cité dont il est l'héritier dynastique¹⁶⁸⁷. Dans l'imaginaire d'un public chrétien, cela fait sens à deux niveaux : celui, déjà cité, de l'entrée à Jérusalem et celui de la montée du Fils auprès du Père, l'entrée au paradis.

L'entrée dans la ville se fait armée du glaive et de la croix (la *crotz* et l'*acer*), ce qui appuie l'hypothèse d'un rappel de l'entrée au paradis : on a ainsi le glaive du centurion, la croix, et la gloire finale.

¹⁶⁸⁵ CCA, laisse 201, v. 148.

¹⁶⁸⁶ On notera que cette mention se trouve déjà lors du retour de Raimond VI par les « portals voltitz », CCA, laisse 182, v. 66.

¹⁶⁸⁷ Voir la mention « clartat ez eretier » dans le second hémistiche du vers 48 qui insiste sur les qualités d'héritier-sauveur, héritier porteur de lumière qu'est le jeune comte Raimond.

Certes, la croix en question est la croix héraldique de Toulouse, qui figure sur la bannière des comtes représente l'emblème de leur dynastie, mais, il est fort probable que le contexte et l'appel permanent au symbolisme chrétien dans ces passages induisent que la polysémie de la « crotz » dote le jeune comte d'une autorité particulière. Elle le revêt d'une dignité religieuse symbolisée par la croix, et encourage encore dans l'esprit du public chrétien un rapprochement avec Christ.

On sait que la « crotz » désigne aussi la croisade à travers le texte et il est possible que les attributs de cette entrée dans Toulouse puissent signifier une victoire du comte sur la « fausse » croisade, ce qui, une fois encore, participerait à suggérer au public l'idée que la vraie croisade et la vraie croix seraient du côté des résistants méridionaux, qui deviennent ainsi, de fait, les défenseurs du Christ.

La porte est un seuil, une frontière, donc aussi un lieu de passage et la symbolique chrétienne de la porte s'inspire aussi de la déclaration attribuée à Jésus par l'évangile de Jean (10, 9) : « Je suis la porte : si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé, il ira et viendra et trouvera de quoi se nourrir »¹⁶⁸⁸. Il est ainsi manifeste que, lorsque que les comtes Raimondins entrent dans Toulouse, une identification de nature religieuse se combine à l'aspect féodal de l'acte.

La section suivante du texte, vers 50 à 55, fait référence à un signe que Dieu réalise afin de marquer son soutien aux Toulousains et présager la défaite des Français :

Mas Dieus li fe miracle e signe vertadier
Qu'el metra en cadena lo leo glazier :
Que de la tor del pont del dentelh estremer,
C'avian li Frances conquerida primer,
Cazec la ensenha en l'aiga e-l leos e-l graver,
Dont tuit cels de la vila n'an complit joi plener¹⁶⁸⁹.

L'emploi des termes « miracle » et « signe » qui accompagnent le retour du jeune comte d'un geste de la divinité est censé être une manifestation tangible, un soutien « vertadier » à la révolte contre la seigneurie de Simon sur la ville. En effet, il s'agit de mettre « en cadena lo leo glazier », et on a vu que le mauvais lion, qui est la figure héraldique de Simon, est assimilé à un léopard, conformément au symbolisme complémentaire de ces deux animaux¹⁶⁹⁰.

¹⁶⁸⁸ *La Bible* (T. O. B, 1985, p. 1586).

¹⁶⁸⁹ CCA, laisse 201, v. 50-55.

¹⁶⁹⁰ Voir *infra*.

C'est du sommet de la plus haute tour que la bannière du seigneur postiche tombe dans l'eau, alors que le lion atterrira sur la grève, c'est-à-dire, échoué. Certes, la symbolique de la plus haute tour est importante, mais il nous semble que la signification essentielle de cet événement est de signifier que la première conquête des croisés est aussi la première à se dérober à leur autorité : la « tor del pont del dentelh estremer » est en effet celle « c'avian li Frances conquerida primer »¹⁶⁹¹.

Il n'y a pas d'anarchie dans la libération de Toulouse, mais l'exécution précise d'un plan voulu par Dieu et destiné à rendre leur félicité aux Toulousains, en harmonie avec la seigneurie raimondine sur la ville. De ce signe, « tuit cels de la vila n'an complit joi plener »¹⁶⁹², de telle sorte que, dans un premier temps chacun se précipite pour recevoir le jeune comte¹⁶⁹³, avant de se lancer à la poursuite des croisés à travers la ville. On notera que les Toulousains comprennent le signe et l'interprètent comme tel. Plus qu'une prémonition, c'est une manifestation de la volonté divine qui tient lieu de promesse. La réussite du retour glorieux du jeune comte résulte de la conjugaison de multiples registres : les armes avec l'*acer*, la foi et l'héritage lignager grâce à la polysémie de la *crotz*, et le soutien divin par le *signe* ou *miracle*. On note que le retour des deux Raimondins s'accompagne de l'expulsion du démon-Simon, ce qui a pour conséquence directe de ramener les exploits du Christ à la mémoire du public.

Le passage suivant indique que chacun des Toulousains, quel que soit son statut social, s'empresse donc d'aller accueillir le jeune comte et son escorte dans un sentiment de félicité générale :

Ez aneron recebre lo comte e-l cavalier
E-ls baros de la vila e-ls borzes e-l viguer
E donas e borguezas, que n'an gran desirier ;
E no i remas piuzela en cambra ni en soler.
E-l pobles de la vila, li gran e-l menuzer,
Tuit remiran lo comte coma flor de rozer :
De lagremas joiozas, de joy e d'alegrier
Son complidas las plassas e-ls palais e-lh verger¹⁶⁹⁴.

On notera l'insistance de l'auteur sur l'engouement et, par conséquent, l'engagement des Toulousains : « E-ls baros de la vila e-ls borzes e-l viguer / E donas e borguezas, que n'an

¹⁶⁹¹ CCA, laisse 201, v. 53.

¹⁶⁹² Voir CCA, laisse 201, v. 55.

¹⁶⁹³ On peut d'ailleurs raisonnablement penser que, qui n'accourrait pas, prenait des risques politiques non négligeables. Et ce, pour deux raisons principales : au vu de la situation contemporaine les Raimondins avaient de grandes chances de recouvrer une bonne part de leurs possessions territoriales et, même s'ils n'avaient pas été vainqueurs, il était évident que son lignage faisait du jeune Raimond la figure de proue du mouvement de résistance méridionale pour les décennies à venir. Il faut ajouter à cela l'importance symbolique et culturelle du jeune comte courtois et chevaleresque, tel que le dessine l'Anonyme tout au long de son texte.

¹⁶⁹⁴ CCA, laisse 201, v. 56-63.

gran desirier ; / E no i remas piuzela en cambra ni en soler »¹⁶⁹⁵, pour reprendre juste après : « E-l pobles de la vila, li gran e-l menuzer, / Tuit remiran lo comte coma flor de rozer »¹⁶⁹⁶.

La reprise anaphorique de « de la vila » a une double fonction : créer une reformulation avec effet de clôture qui permet de rappeler que le mouvement citadin est généralisé – c'est du moins ce que l'Anonyme veut faire croire.

La périphrase « flor de rozer » pour identifier le jeune comte avec une rose nous semble adroite, *a fortiori* parce qu'elle est suivie d'« alegrier » au vers 61 puis de « verger » au vers 62 qui ajoutent à la courtoisie du jeune comte. Ces trois termes ou expressions sont en effet liés à l'amour courtois¹⁶⁹⁷. La rose assume un symbolisme duel, à la fois chrétien et profane. Elle est la marque de la renaissance spirituelle sous les auspices de l'amour divin. La rose rouge est, dans la symbolique chrétienne de la dialectique de la mort et de la renaissance, le sang de Jésus répandu sur la croix, et donc symbole de l'amour céleste. Dans la poésie courtoise, la rose est symbole d'un amour terrestre épuré de son caractère charnel, sublimé, et d'essence presque mystique¹⁶⁹⁸. On notera que, selon ces deux grilles de lecture, la rose demeure un symbole profondément féminin : christianisme et poésie courtoise se rejoignent dans l'assimilation mutuelle entre la Dame, la Rose et la Vierge Marie.

On notera le jeu du vers 62 sur les champs lexicaux et sémantiques de la joie et l'allégresse : « De lagremas joiozas, de joy e d'alegrier », l'accumulation des trois termes auxquels se conjugue l'oxymore des « lagremas joiozas ». Ces larmes de joie sont la reprise exacte de celles versées, par la même population, lors du retour de Raimond VI, au vers 71 de la laisse 182. La joie traverse Toulouse dans sa totalité, dans sa dimension géographique et symbolique : *toute* la population se réjouit à travers *toute* la ville : « Son complidas las plassas e-ls palais e-lh verger »¹⁶⁹⁹. Les places, palais, vergers et autres « cambras »¹⁷⁰⁰ et « soler »¹⁷⁰¹ concernent bien toute la ville, que ce soit dans sa dimension intime : « cambras », « soler » et

¹⁶⁹⁵ CCA, laisse 201, v. 55-59.

¹⁶⁹⁶ CCA, laisse 201, v. 60-61.

¹⁶⁹⁷ Une simple consultation de la *COM 2* devrait en convaincre le lecteur. Nous donnons ici les résultats complets pour la recherche correspondant à la locution « flor de rozer » effectuée à partir de cette concordance :

PC 010 031 022 Fresca color plus que flors de rosier/
PC 154 005 033 Vermelha cum flor de rozier/
PC 281 001 009 Pero no-m fai chantar flors de rosiers/
PC 375 016 006 chans d'ausels ni flors de rosier/
PC 406 012 039 que flors de rosier qan nais/
PC 406 031 044 e paront las flors els roziers/

CCA 201 61 tuit remiran lo comte coma flor de rozer/ :

Nous avons corrigé la numérotation de cet extrait de la CCA, dans la mesure où la *COM 2* indique « CCA 200 167 » en raison de l'absence de séparation entre les laisses 200 et 201 de la *Chanson* dans le logiciel.

¹⁶⁹⁸ Voir Cazenave (dir.) (2006).

¹⁶⁹⁹ CCA, laisse 201, v. 63.

¹⁷⁰⁰ Voir CCA, laisse 201, v. 59.

¹⁷⁰¹ *Ibid.*.

« verger », ou comme lieux fondamentaux de lien social et vie collective : « plassas » et « palais ». On notera que ces quelques termes permettent d’englober les différentes dimensions de l’intérieur et de l’extérieur, du public et du privé, du riche et du modeste ; le tout étant placé sous le signe de la courtoisie, portée à son paroxysme dans la joie.

Joie et émotion empreinte de religiosité sont les maîtres mots de ce retour du jeune Raimond à Toulouse.

Nous remarquons que le jeune comte Raimond est de moins en moins « lo jove » sous la plume de l’Anonyme, alors qu’il n’est déjà plus du tout « Ramundetz »¹⁷⁰². De retour à Toulouse, conquérant et libérateur pour achever l’entreprise paternelle, il est le « comte » admiré comme la fleur du rosier. Un comte, accueilli par la foule, qui se rend à l’église :

E lo coms, ab gran joya, dechendec al mostier
Del baro sent Cerni, vertudos, mercener,
Que anc volc paria de Frances ni la quier¹⁷⁰³.

Plusieurs informations importantes ressortent de ce passage :

- le jeune comte joyeux se rend directement à l’église, indice de sa foi, c’est aussi un autre signe fort en direction du public pour ancrer ce retour dans le christianisme¹⁷⁰⁴ ;
- l’église dont il est question est celle de Saint-Sernin, une grande abbaye qui renfermait le tombeau du saint et autour de laquelle s’était formé le bourg de Toulouse ;
- saint Sernin, est Saturnin, premier évêque chrétien de Toulouse connu, mort en martyr pour avoir refusé de sacrifier un taureau au rite païen ; on a vu qu’il constituait, avec Exupère, un contre-modèle pour Foulque.

Saint Sernin est donc présenté comme celui qui protège la ville et sa population contre l’invasion des Français. L’auteur explicite un rejet ontologique du saint pour la « paria » des « Frances ». Par essence opposé au paganisme, saint Sernin est supposé se dresser contre les Français dans la *Chanson*¹⁷⁰⁵.

On ne peut s’empêcher de penser à l’analogie entre Toulouse, saint Sernin¹⁷⁰⁶ et la catholicité d’un côté, et les Français et païens d’un autre. Rappelons que cette insistance sur la

¹⁷⁰² Voir aussi à ce sujet le travail de Macé (2000).

Son père, le comte de Toulouse, laisse « Ramundetz » à la garde de ses fidèles avant de se séparer de lui (voir CCA, laisse 155, v. 9).

¹⁷⁰³ CCA, laisse 201, v. 64-66.

¹⁷⁰⁴ De même, le récit d’une rencontre avec les Avignonnais est la première prise de contact du comte de Toulouse avec une foule qui le soutient activement dans son entreprise de reconquête après l’épisode de Latran. Or, après un accueil fervent du comte par la foule, celui-ci et son fils se rendent directement au « mostier [...] per far lor orazos ». Voir CCA, laisse 154, v. 42.

¹⁷⁰⁵ Voir *supra*.

¹⁷⁰⁶ Nous rappelons que saint Sernin est important à la fois sur le plan du processus de formation de l’identité toulousaine et par la protection qu’il est censé accorder à la ville.

protection du saint sur la ville se retrouve dans les derniers vers de la *Chanson* comme symbole de son soutien aux Toulousains contre les Français.

Toulouse fête le retour de son héritier de façon tonitruante et martiale :

Las trompas e li graile e corn e·l senharer
E·ls senhs e las esquilas, que brandicho·l colquier,
Fan retendir la vila e l'aigua e·l graver¹⁷⁰⁷.

Nous remarquons que la manifestation de la joie traverse la ville, pour s'étendre à « l'aiga e·l graver » qui étaient, quinze vers plus tôt, symboles de la chute de la bannière de Simon et de son lion¹⁷⁰⁸. On notera que, cette fois, la joie liée à la « vila » et à « l'aiga e·l graver » est exclusivement toulousaine, l'élément ennemi ayant été éliminé.

La liesse des populations toulousaines les galvanise et chacun s'élance en direction du camp croisé cantonné à l'extérieur de la ville :

Ez amb aquela joya issiron cinc milher
E perprendon las plassas sirvent e escudier,
Dreitament vas lo seti li corrent e·l leugier¹⁷⁰⁹.

On notera à la fois la mention récurrente de la joie et de la foule ainsi que l'empressement joyeux, lui aussi, de ceux qui se lancent contre les croisés.

Tous se livrent à des provocations devant le camp. Ils clament leur détermination à éliminer les Français et croisés en tous genres (« Frances e bordoner »), sous la conduite du jeune comte qui « aporta·l brazer » :

En auta votz escridan : « Sa Robi ! Sa Gautier !
A la mort, a la mort, Frances e bordoner !
Que nos avem doblatz los pungs de l'esquaquier
Que Dieus nos a redut lo cap e l'hereter,
Lo valent comte jove, qui aporta·l brazer. »¹⁷¹⁰

Ces cinq vers permettent d'admirer la maîtrise de l'Anonyme dans l'insertion de plages de discours direct rapporté qui confèrent un caractère oral au passage. Cela contribue à le rendre si vivant et entraînant pour le public qui se sent appelé à s'inscrire dans ce mouvement de révolte. On notera un certain nombre d'attributs du texte qui lui confèrent son

¹⁷⁰⁷ CCA, laisse 201, v. 67-69.

¹⁷⁰⁸ Voir CCA, laisse 201, v. 54 et 69.

¹⁷⁰⁹ CCA, laisse 201, v. 70-72.

¹⁷¹⁰ CCA, laisse 201, v. 73-77.

souffle épique, comme l'interpellation de l'adversaire avec dérision dans une expression anaphorique à l'aspect populaire : « Sa [...] Sa » et « A la mort, a la mort ». De même, l'usage d'une locution proverbiale « avem doblatz los pungs de l'esquaquier » illustre que les Toulousains ont multiplié leurs chances de vaincre¹⁷¹¹ l'envahisseur grâce au retour du jeune comte, victorieux de Simon à Beaucaire.

La joie de l'espoir revenu relance la combativité des Toulousains, de façon d'ailleurs presque inconsidérée car les habitants s'exposent délibérément par cette sortie¹⁷¹². Cette ivresse joyeuse qui déclenche un sentiment d'invulnérabilité est une fois encore corrélée à l'œuvre de Dieu en faveur des populations auxquelles il a rendu « lo cap e l'hereter ». Cette action divine contribue fortement, nous l'avons vu, à assurer la confiance des Toulousains.

Ainsi, nous remarquons que le passage du retour du jeune comte à Toulouse¹⁷¹³ s'ouvre et se clôt sur la mention de l'envoi de l'héritier par Dieu. La rime « hereter / brazer » des vers 76 et 77 nous semble particulièrement efficace parce qu'elle permet à l'auteur de conclure sa thèse sur Raimond, sauveur des Toulousains contre les Français, par une reprise ramassée en deux termes qui, à eux seuls, recèlent toute l'idéologie.

§ IV – Conclusions

Chaque passage de cet extrait est ponctué par l'expression de la joie de la cité, où l'accent est mis sur le caractère sensoriel de l'événement. On pensera à la contemplation du jeune comte, aux divers bruits, à l'expression de l'émotion par des larmes joyeuses. Il faut en cela bien saisir le soulagement des populations avec le retour de celui qui revient sous les traits du sauveur, et c'est ce qui contribue, au-delà du texte, à rendre ce jeune comte christique.

Les espoirs de renouveau et de libération que suscite le retour du Raimondin sont fondés sur des causes tangibles¹⁷¹⁴ et se doublent d'aspirations existentielles. Si la conjugaison de ces deux aspects semble complexifier le message de l'auteur, elle ne le rend

¹⁷¹¹ Martin-Chabot (1931, t. III, p. 164, note 5) cite Dante qui, dans le « Paradiso » de sa *Commedia*, évoque « il doppiar degli scacchi » à propos du nombre d'étoiles dans le ciel. Voir Dante Alighieri, *Divina Commedia, Paradiso*, chant XXVIII, v. 92.

¹⁷¹² Les Toulousains auraient dû avoir en mémoire le funeste sort des Biterrois qui périrent à cause d'un comportement de ce genre.

¹⁷¹³ CCA, laisse 201, v. 45-77.

¹⁷¹⁴ Le jeune Raimond revient auréolé de sa victoire beaucairoise. D'autre part, toutes les manifestations divines, ou événements compris comme tels, sont réels pour les Toulousains.

en fait que plus assimilable par son public, puisqu'elle permet d'intégrer le discours dans un système de valeur global.

S'il fallait discerner une dissemblance légère entre les attributs de l'entrée dans la ville du père puis du fils, nous pensons que ce serait dans un marquage affectif plus fort pour Raimond VI et sa troupe avec l'image du retour des *faiditz*, qui donne au texte une coloration de « retour des patriarches », alors que son fils rayonne d'un jeune esprit guerrier¹⁷¹⁵.

Nous avons pu constater combien le retour des Raimondins à Toulouse est lié à l'amour du Christ et de son Père pour la ville et leur lignage, et on en trouve une bonne illustration dans l'affirmation de Pelfort de Rabastens¹⁷¹⁶ : « Jhesu Crist nos defenda qui er gomfanoniers ! »¹⁷¹⁷. Ce simple vers permet de saisir l'entremêlement des motifs religieux et politiques dans la part anonyme du texte de la *Chanson*. L'auteur y fait intervenir la protection divine alors même qu'il s'agit d'un discours de stratégie militaire élaboré dans un contexte d'adversité politique. Le conseil du comte toulousain délibère sur l'attitude à adopter face au fils du roi de France : résister à la démonstration de force sera le maître mot. Il y a alors deux hypothèses : la première est que le fils du roi vienne à Toulouse avec une faible escorte¹⁷¹⁸, donc sans agresser la ville ; en ce cas, le jeune comte acceptera de se reconnaître son vassal¹⁷¹⁹, alors même que Louis a bafoué le droit de son vassal toulousain historique en se joignant à la croisade contre ses terres. La seconde est que le représentant du roi persiste dans sa volonté d'attaquer Toulouse ; dans ce cas, le jeune comte aura le devoir de lui résister comme à n'importe quel envahisseur, délié qu'il sera de son serment de fidélité à un suzerain qui aura bafoué son droit.

Cet exemple illustre, une fois encore, combien la question du droit et du bon droit des Toulousains est fondamentale¹⁷²⁰ et mêlée à celle de la croyance religieuse et du soutien divin à ce qui est pensée comme la « cause » de la libération face à l'envahisseur.

¹⁷¹⁵ Si les deux passages rappellent l'arrivée du Christ à Jérusalem, l'un est empreint de gravité, alors que l'autre est absolument glorieux.

¹⁷¹⁶ Pelfort de Rabastens est un proche des comtes de Toulouse ; voir Macé (2000)

¹⁷¹⁷ CCA, laisse 213, v. 54 : « 'Jésus-Christ nous protège, Lui qui sera notre gonfalonier !' ».

¹⁷¹⁸ Martin-Chabot (1931, t. III, note 2, p. 297) note que « le suzerain, à qui avait été fait l'hommage d'un fief 'jurable et rendable', devait y avoir accès sur sa réquisition, s'il venait pacifiquement, avec une escorte de quelques chevaliers et sergents ».

¹⁷¹⁹ Devenir vassal du roi de France, par l'entremise de son fils Louis, était très certainement le but de la manœuvre du conseil du jeune comte dans la mesure où c'était le moyen le plus rationnel pour apaiser à terme les relations entre les deux puissances. De fait, le jeune comte avait la possibilité de se faire reconnaître légitime comte de Toulouse par le suzerain historique, car Philippe Auguste n'avait pas reconnu Amaury de Montfort comme héritier de son père Simon, mort comte de Toulouse. Voir Martin-Chabot (1931, t. III, note 4, p. 295-296).

¹⁷²⁰ Bien que cette question fasse l'objet d'une étude *in extenso* au cours de notre travail, nous rappelons que Pelfort a ces très beaux mots : « e-l dregs es capdalers ».

Lorsque Jésus-Christ est le gonfalonier, c'est que le jeune Raimond guide les troupes méridionales et, inversement, dès lors que le jeune Raimond dirige la résistance méridionale, elle est assurée que Christ se tient à ses côtés pour la soutenir. Par conséquent, quand les Méridionaux combattent la croisade, ils œuvrent pour une contre-croisade, au nom de Christ.

La démonstration est implacable.

Il ne s'agit pas de négliger le travail des légistes, et une certaine partie du Droit, tel que l'Anonyme le pense, appartient à cette catégorie. On pensera à ce propos aux privilèges accordés aux Provençaux et, au rétablissement du consulat, des coutumes et privilèges en faveur des Toulousains afin de récompenser leur loyauté¹⁷²¹. Cependant, il nous semble que plus fondamentalement, le droit dont il est question ici est d'essence divine parce qu'il est cher aux yeux de Dieu ; une affection qui se manifesterait par son soutien à la cause de ses défenseurs et promoteurs. En revanche, il n'y a pas de lien particulier entre le rédacteur de ce droit et Dieu : pas de code théopneuste dans la *Chanson*, c'est certain.

Il s'agit, selon l'Anonyme, de faire respecter le droit d'une population à vivre en paix, et sous l'autorité de celui qu'elle se choisit pour seigneur. On peut voir dans cette forme d'élection un reflet de la plus grande implication des populations médiévales à la direction de leurs cités, mais aussi l'attachement de notre auteur à ce mode de fonctionnement. On pensera en effet, à la première action de Raimond VI de retour à Toulouse, qui est de rétablir le fonctionnement du consulat¹⁷²².

De même, Dieu s'attache à ce que les fils puissent vivre dignement de l'héritage de leurs pères, à l'unique condition de défendre sa cause¹⁷²³. Or, pour l'Anonyme, défendre la vérité divine telle que le christianisme la conçoit, c'est défendre Toulouse à travers cette contre-croisade que nous avons pu voir se mettre en place dans l'idéologie du texte. Car Toulouse-Jérusalem et ses Raimondins christiques personnifient pour notre auteur la cité de Dieu¹⁷²⁴, image terrestre de la Jérusalem céleste.

¹⁷²¹ Cela avait déjà cours du temps d'Alphonse Jourdain, voir Macé (2002, p. 54).

¹⁷²² CCA, laisse 183, v. 79-81. Voir *infra*.

¹⁷²³ Que l'on ne s'y méprenne pas, cet engagement unique est existentiel pour celui qui le prend car il y engage ce qu'il a de plus cher : sa foi, son lignage et son attachement affectif à un territoire.

¹⁷²⁴ Sur cette thématique de la cité de Dieu, qu'est fondamentalement la Jérusalem céleste, *urbs Ierusalem beata*, et son emploi dans la rhétorique cistercienne anti-hérétique, voir Kienzle (2001 b, p. 9, 56, 59-60). On notera, une fois encore, à quel point l'Anonyme répond adroitement à une propagande de croisade dont il semble très bien connaître les arguments et les enjeux. Dans la réflexion théologique monastique et cistercienne, l'image terrestre la plus approchante de *urbs Ierusalem beata* est le monastère. Kienzle rappelle que « Echoing Augustine's antinomy of Jerusalem and Babylon, Bernard of Clairvaux speaks even of warfare between the two cities, the Babylon that is in present life and the Jerusalem that is Heaven : "Between Babylon and Jerusalem there is no peace, but continuous war." » Voir Bernard de Clairvaux (*Parabolae* 2,1 in *SBOP*, éd. Leclercq *et al.*,

C'est là, selon notre analyse, la raison de l'attention particulière que l'auteur prête au lien qui semble unir Dieu à Toulouse.

SECTION II – UN AMOUR PARTICULIER DE DIEU POUR TOULOUSE

Dans le cadre de l'analyse des composantes à caractère religieux du discours propagandiste de l'Anonyme, l'étude de la relation spécifique de Dieu avec Toulouse permet de saisir comment s'articule le lien entre la ville, ses habitants, son seigneur historique et le divin.

On aura noté que Toulouse est au centre des préoccupations de notre auteur qui utilise toutes les facettes de la polysémie du nom de la ville pour lui faire représenter la cité comme un ensemble bâti, ses habitants, son seigneur historique ou postiche¹⁷²⁵ et, un idéal transcendant aux limites assez peu claires, fondé sur une certaine conception du christianisme et la préservation des valeurs d'une société courtoise et chevaleresque.

Il apparaît que le lien entre Dieu et Toulouse est particulièrement fort, certainement parce que la cause de la ville cristallise celle d'un peuple qui, pour l'Anonyme, se bat pour préserver son idée de la civilisation.

Cette perception qu'a l'Anonyme de la relation entre Dieu, Toulouse, les habitants de la ville et leur seigneur est particulière, car elle définit ce que nous venons à l'instant de désigner comme une « civilisation ». Elle permet à l'auteur de définir celui qui sera, en quelque sorte, « l'Homme méridional nouveau » qui aura pour modèle le « Toulousain nouveau ».

La dimension de la nouveauté de ces Hommes vient de la refondation de leur humanité qui se trouve affirmée avec le retour des Raimondins christiques. Nous avons beaucoup insisté sur la dimension du rite de passage qui rend l'Homme autre à lui-même, que ce soit avec le passage de l'eau ou de la porte. L'onction à laquelle cela correspond pour les Raimondins se répercute sur tous les Toulousains et, au-delà, sur tous ceux qui se joignent à eux, y compris à travers le média de la *Chanson*. Aussi, c'est une humanité nouvelle car une humanité née à nouveau, née au Christ.

1957, Vib, 267, 4). Voir aussi Kienzle (1998) ; et *infra* la partie de ce travail consacrée à l'amour de Dieu pour Toulouse.

¹⁷²⁵ Il va de soi que « postiche » et « historique » s'entendent du point de vue de notre auteur.

En ce qui concerne l'emploi de « méridional » ici, bien qu'il soit lié à une problématique du langage que nous discuterons par la suite, il semble que nous devions l'expliquer. Nous devons bien reconnaître que nous l'employons surtout pour éviter l'usage d'« occitan », et en l'absence à nos yeux de meilleure solution. Non pas que nous soyons gênée par ce qui, dans le terme « occitan », aurait une connotation de type idéologique ou revendicatrice, car il est manifeste que l'Anonyme véhicule clairement une idéologie par son texte. Mais plutôt, parce qu'« occitan », englobe un espace plutôt bien défini, et qui dépasse de loin le cadre des prétentions d'expansion géographique de l'idéologie toulousaine de l'Anonyme.

Il est vrai que ce n'est *a priori* pas l'invalidation de l'usage d'« occitan » qui permet celui de « méridional ». Certes. Et pourtant, « méridional » nous semble convenir dans la mesure où cette dénomination présente un double intérêt. Elle indique la situation géographique¹⁷²⁶ de l'espace dissident par rapport à l'ennemi venu du Nord, tel que le dessine notre auteur. Ensuite, étant donné sa signification, elle permet une compréhension circonscrite de cet espace géographique¹⁷²⁷, ce qu'« occitan » ne permet pas puisque se référant aux frontières linguistiques du domaine d'oc. Il faut rappeler que certains croisés viennent de l'espace occitan, mais, qu'ils bénéficient d'un traitement particulier dans la *Chanson*¹⁷²⁸. De telle sorte que l'on peut affirmer que les croisés sont, pour ceux qui comptent véritablement dans le discours de l'auteur, des Français septentrionaux, comme les résistants à la croisade sont les plus méridionaux de l'espace d'oc. Enfin, même si ce critère n'a rien de déterminant, nous notons que la grande majorité des études francophones relatives à notre sujet parle de « méridional » plutôt que d'« occitan » bien souvent pour des raisons d'intelligibilité du propos, comme dans notre cas ; c'est, du moins, ce que nous voulons croire.

C'est donc bien le Méridional nouveau que l'Anonyme fait le vœu de discipliner à travers son texte. Cela étant établi, il faut prendre garde au fait que cet amour de Dieu pour

¹⁷²⁶ Nous sommes bien consciente que l'on est toujours le méridional de quelqu'un, et que, de là, cette appellation ne signifie pas grand-chose en tant que telle. Cependant, dans le cas présent nous ne pensons pas que cette critique porte vraiment à conséquence, dans la mesure où l'on a connaissance du référent contre lequel l'auteur construit son idéologie, à savoir les Français qui représentent toujours le Nord pour les gens d'oc.

¹⁷²⁷ L'espace territorial concerné par la communauté politique pensée par l'Anonyme, sous l'égide des comtes de Toulouse, ne concerne que le sud des territoires occitans, toujours en lien avec la personnalité des seigneurs qui soutiennent les Raimondins. Il n'y a donc pas adéquation entre ces territoires et l'espace occitan que l'Anonyme sous-entend certainement avec la question des prélats non prédicateurs de la croisade dans la *Chanson*, déjà évoquée dans ce travail. Cette problématique est à lier avec celle du langage que nous examinerons par la suite.

¹⁷²⁸ Sur les croisés qui appartiennent à l'espace occitan, pas nécessairement méridional, voir *supra* le cas du clergé, et *infra* les populations croisées.

Toulouse passe par la personne du comte « héritier de ses pères », c'est ce dont nous avons pu nous rendre compte par notre étude.

Nous nous sommes longtemps interrogée sur ce lien entre Toulouse, Dieu et le Raimondin. À savoir, si Dieu aimait Toulouse parce qu'elle était liée à la figure du Raimondin qui incarne des valeurs et les préserve ; ou, si l'amour de Dieu envers le Raimondin était au contraire conditionné à sa bonne gouvernance de Toulouse, considérée comme première dans l'amour divin parce qu'elle symboliserait des valeurs propres à une civilisation. En définitive, il nous a semblé que la force du lien d'attachement propre de Dieu à Toulouse passe par la figure centrale du Raimondin qui cristallise cet amour et, en quelque sorte le conditionne. Plus qu'une subordination de l'un à l'autre, l'auteur met l'accent sur une interdépendance : le Raimondin a besoin de Toulouse comme celle-ci nécessite la présence de son comte héritier, le tout en lien avec une bénédiction divine.

Nous sommes parvenue à cette conclusion pour deux raisons essentielles : d'abord, le contexte des différentes affirmations de l'amour de Dieu pour Toulouse est toujours lié à la reprise de pouvoir de la dynastie raimondine sur la ville. Les Raimondins sont, nous l'avons montré, parfois assimilés à des figures de Jésus-Christ en raison de leur rôle de bienfaiteurs pour la ville. De plus, comme nous essaierons de le montrer au cours de ce travail¹⁷²⁹, l'analyse du contenu politique du texte permet d'affirmer l'existence d'un système féodal fort, à la tête duquel est placé le prince héritier de Toulouse¹⁷³⁰, qui est lié à ses vassaux par un lien personnel, une interdépendance d'homme à homme. On trouve alors sur ce point dans la partie anonyme de la *Chanson* une dimension de chant des ancêtres glorieux qui définit le texte comme chanson de geste, pour faire figure de poème national.

Nous l'avons dit, le Raimondin est médiateur de l'amour de Dieu pour la ville et ses habitants et Dieu semble aimer la ville parce qu'elle est fidèle au Raimondin ; l'onction du Raimondin dépend de la ville et celle de la ville du Raimondin. On peut s'interroger sur les raisons d'un tel fonctionnement et il nous semble que l'explication principale réside dans le fait que le Raimondin incarne les valeurs christiques, plus qu'il n'est figure du Ressuscité.

¹⁷²⁹ Bien que cela apparaisse déjà en filigrane dans cette partie de notre étude, pour des raisons assez évidentes.

¹⁷³⁰ Faire des Raimondins les figures de proue de la reconquête et, de leur bannière le signe de ralliement de la partie sud des pays occitans (avec Toulouse devenue capitale) est clairement le but de l'entreprise propagandiste de l'Anonyme.

Nous savons bien que c'est pourtant en ressuscité que l'Anonyme le représente aux yeux de ses personnages afin de transmettre cette information à son public : il suffit pour s'en convaincre de rappeler les entrées des Raimond père et fils à Toulouse étudiées ci-dessus. Pourtant, il s'agit, comme bien souvent, d'un discours aux traits forcés, ainsi formulé par notre auteur afin d'être certain que son discours soit à la portée de tout type de public ; et, ce discours tend à faire mémoire de l'épisode biblique, et non de le récréer¹⁷³¹.

Le Méridional nouveau est censé calquer son comportement sur le Toulousain nouveau, « nouveau » aussi parce que tout habitant de la cité ou du bourg ne peut-être considéré comme idéologiquement Toulousain. Pour l'être, il faudra qu'il prouve son appartenance au camp de la cité qui s'oppose tout à la fois à Simon et à la croisade. L'opposition de cet Homme nouveau se manifestera par un soutien indéfectible à la résistance politique et militaire menée sous la bannière des comtes historiques de Toulouse. Nous l'avons dit, ce comportement est sciemment complété par notre auteur avec ce qu'il présente comme la défense entêtée de l'orthodoxie religieuse ; on se souviendra à ce titre de la confession de foi de la laisse 196.

Nous retiendrons deux citations de la partie anonyme de la *Chanson* pour tenter d'explicitier ce lien si particulier de Dieu à Toulouse : les vers 83 et 23, respectivement extraits des lisses 186 et 196 :

E escridan : « Toloza! cui Dieus capdel e gar »¹⁷³²

E si Dieus e Toloza o volgues cosentir¹⁷³³

Ce choix se justifie pour deux raisons : ce sont d'abord les deux seuls vers véritablement explicites sur le lien entre Dieu et la ville, et, les seules spécifiques à l'expression claire de ce lien. Cette faiblesse numérique pourrait sembler prendre en défaut notre analyse : nous n'en croyons rien dans la mesure où, si ces vers ne sont que deux, le contexte de la *Chanson* indique assez que tout ce qui concerne la ville est au cœur des préoccupations du divin. Et surtout, le lexique employé pour décrire cet attachement et l'attention de Dieu envers la ville exprime un lien fort et indéfectible. Ainsi, si l'on considère d'abord le vers 83 de la laisse 186 « e escridan: 'Toloza! cui Dieus capdel e gar' », force est de constater que l'emploi tant de « capdel » que de « gar » permet de cerner que le lien de Dieu à Toulouse est à la fois celui de la gouvernance autoritaire et de l'attention prévenante.

¹⁷³¹ On peut établir un parallèle entre cette problématique et celle du sacrement en théologie protestante.

¹⁷³² CCA, laisse 186, v. 83, « Et on s'écria : 'Toulouse ! Que Dieu la dirige et la protège !' ».

¹⁷³³ CCA, laisse 196, v. 23, « Si Dieu et Toulouse y avaient consenti ».

Notre analyse sur ce point est confirmée par une étude intertextuelle au sein de la *Chanson*. En effet, on trouve deux autres occurrences du verbe « capdelar » concernant l'action du divin, en dehors de la laisse 186 :

E·l Senher, qui capdela e da·ls dreitz jutjamens¹⁷³⁴

E·l Senher, qui capdela e·s gardec de mentir¹⁷³⁵

Il s'agit dans les deux cas d'assurer que le seigneur qui « capdela » toute chose relative au droit, à l'équité et à la justice est sensible au destin des Toulousains qu'il supervise dans sa justice. On notera que la citation extraite de la laisse 196¹⁷³⁶ se trouve à proximité étroite du vers 23 de la même laisse : « E si Dieus e Toloza o volgues cosentir ». Ce vers est signe que Dieu et Toulouse font front commun contre l'envahisseur croisé qui menace d'enterrer pour toujours « tot Pretz e tot Paratge ».

Quant à l'emploi de « garar » parfois avec « capdel », nous avons noté que son usage, très rare dans la part anonyme de la *Chanson*, est toujours lié à Dieu¹⁷³⁷ et fait appel à la polysémie du verbe, garder et regarder en français, insistant sur l'idée d'un maintien en sécurité.

Si l'on reconsidère un instant le vers 23 de la laisse 196 « E si Dieus e Toloza o volgues cosentir », on se rend compte que le lien entre Toulouse et Dieu est affirmé d'un point de vue structural sur trois plans. Les deux substantifs se trouvent dans le même hémistiche (1), liés par la conjonction « et » qui sert bien souvent à indiquer une équivalence en ancien occitan (2) ; enfin, ils occupent la même fonction grammaticale de prédicat (3). Il est d'autre part certain que l'auteur joue, ici comme ailleurs, de la polysémie de Toulouse personnifiée¹⁷³⁸. En ce qui concerne le signifié porté par ce vers, nous pensons que l'emploi de « volgues consentir » est habile car il introduit une double condition au front constitué par

¹⁷³⁴ CCA, laisse 189, v. 50, « Le Seigneur, qui gouverne le monde et rend ses justes arrêts ».

¹⁷³⁵ CCA, laisse 196, v. 25, « Que le Seigneur qui gouverne le monde, qui jamais ne mentit ».

¹⁷³⁶ Soit : CCA, laisse 196, v. 25.

¹⁷³⁷ Il n'y a que trois occurrences dans la totalité de la *Chanson* : CCA, laisse 132, v. 34 : « E lo pros coms de Foiss, que Dieus salve e gar ! ». CCA, laisse 151, v. 1 : « Sobre pecador caiha ! e Dieus aquel ne gar ». CCA, laisse 186, v. 83 : « Escridan : 'Toloza! cui Dieus capdel e gar' ». Bien que les significations des verbes « garar » et « gardar » soient assez similaires, il s'agit avec les emplois de « garar » de l'affirmation forte d'une protection divine. L'emploi de « gardar » est, lui, très courant dans la part anonyme de la *Chanson*, souvent lié à Dieu.

¹⁷³⁸ Toulouse est presque une entité spirituelle indépendante qui cristallise la mémoire de ses murs et la rage des populations contemporaines à la *Chanson*.

Dieu et Toulouse, il maintient aussi l'idée d'un ferme refus contre l'idée que la « gent estranha »¹⁷³⁹ ensevelisse tout *Pretz* et *Paratge*¹⁷⁴⁰.

Le discours à composante religieuse de l'Anonyme repose sur l'hypothèse de départ selon laquelle Dieu se trouve aux côtés des Méridionaux. Cette hypothèse s'articule autour de trois points :

- Toulouse est un lieu saint à délivrer¹⁷⁴¹ ;
- les Raimondins sont à la fois Christ et chefs de guerre ;
- le salut véritable passe par la participation à cette contre-croisade.

Le corollaire de ce système de pensée est que Simon et ses troupes, soit la croisade officielle¹⁷⁴², figurent l'Antéchrist et l'avènement de son règne.

¹⁷³⁹ Voir par exemple, *CCA*, laisse 196, v. 21 : « Per una gent estranha que fa-l lum escantir ».

¹⁷⁴⁰ Voir *CCA*, laisse 196, v. 20-24.

¹⁷⁴¹ Nous rappelons le parallèle audacieux établi par notre auteur entre Toulouse et Jérusalem dans l'esprit de son public.

¹⁷⁴² Une croisade introduite dans Toulouse grâce aux manœuvres de l'évêque Foulque qui, on s'en souvient, est accusé à Latran par Raimond Roger de Foix d'être une figure de l'Antéchrist.

CHAPITRE III

LA QUESTION DU SALUT À TRAVERS SON LEXIQUE

Nous pensons que la façon la plus sûre, parce qu'elle nous semble être la plus rigoureuse, de cerner et interpréter cette question de la prédication liée au salut dans la *Chanson* est de suivre, à travers le texte, les chemins dessinés par l'emploi d'un lexique spécifique.

Si, en effet, tous les termes relatifs au salut se retrouvent dans la prédication, l'auteur ne les confisque pas pour le seul usage des clercs, et il est intéressant de voir comment les laïcs des deux camps opposés s'emparent de cette rhétorique du salut, et la manient. Si tous les termes que nous allons examiner ci-après sont du domaine de la prédication, nous avons estimé qu'un examen de la totalité de leurs usages, plutôt que d'abord ceux des prédicateurs puis des laïcs, éviterait de biaiser notre analyse et la compréhension du lecteur.

Le statut de ce lexique et son usage dans l'œuvre est en effet selon nous symptomatique de la thèse défendue par l'Anonyme en ce qui concerne le salut et le statut de cette croisade.

Le premier stade constaté dans l'analyse ci-dessous est que les propos des clercs sont mensongers, tant dans leur constat sur l'hérésie, que dans leurs promesses aux croisés, à propos du salut.

La prédication, est un instant oratoire, un acte qui possède un contenu doctrinal, elle est le discours qui cherche à démontrer la validité des dogmes ecclésiastiques. Les emplois laïcs du lexique salvifique ont toujours un lien avec le contenu d'une prédication précédemment reçue, et cela, même du côté méridional et résistant. C'est ce que nous avons pu constater avec l'intervention à Beaucaire du chapelain Arbert qui donne, par son sermon, l'assentiment d'un homme d'Église à la voie d'opposition à la croisade choisie par les résistants.

SECTION I – LA BÉNÉDICTION

Nous avons choisi d'inclure la bénédiction dans cette partie de notre étude pour deux raisons. D'abord, on note une différence remarquable entre l'usage de la bénédiction chez le

premier et le second auteur de notre texte, qui, en soi, éveille notre intérêt. Ensuite, les bénédictions entretiennent un lien direct avec la question du salut puisqu'elles constituent pour les croisés un acte inscrit dans le réel qui vient parachever la promesse de salut, et donc la valider. Au fond, la bénédiction est une preuve tangible qu'il se passe quelque chose, ou ce qui s'en approche le plus. Si la bénédiction n'apporte pas le salut en elle-même, loin s'en faut, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle est le gage d'une bienveillance des responsables terrestres de l'Église, censés l'administrer selon la volonté du Christ. Aussi, la bénédiction est pour le croisé le signe qu'il est sur la bonne voie, sous-entendu pour parvenir au salut de son âme.

Les vers suivants, extraits de la *Concordance de l'Occitan Médiéval*¹⁷⁴³, recensent scrupuleusement toutes les occurrences de bénédictions dans le texte de Guilhem de Tudela. Un simple regard aux citations rapportées ci-dessous suffit pour se rendre compte du lien indissociable dans ce cas entre Dieu et la bénédiction.

CCA, laisse 2, v. 24	No sai que m'en diches, si Dieus me benaziga:
CCA, laisse 33, v. 31	que mantendra·l pais a Dieu benaicion,
CCA, laisse 47, v. 12	Encar veiran elh be, si Diaus me benaia,
CCA, laisse 51, v. 29	si Dieus me benaziga!
CCA, laisse 52, v. 12	e Don Simo lo Saine, cui Jhesus benaia,
CCA, laisse 55, v. 12	lai en la major brega, si Dieus me benaia,
CCA, laisse 65, v. 13	es eu li ai promes, si Dieus mi benazia,
CCA, laisse 87, v. 12	ni Castel-Sarrazi, si Dieus mi benazia.
CCA, laisse 98, v. 26	De lui me saub fort bo, si Dieus me benaia,
CCA, laisse 105, v. 1	Senhors, aras aujatz, si Dieus vos benaia,
CCA, laisse 111, v. 7	mas cant de messio, si Dieus me benazia!
CCA, laisse 111, v. 11	e·N Peyres de Lhivro, cui Jhesus benazia,
CCA, laisse 112, v. 13	Si Deus me benazia, anc mens de descofir
CCA, laisse 114, v. 15	en Agenes s'en vai a Dieu benaicion ¹⁷⁴⁴

On remarquera que treize fois sur quatorze, il s'agit de formules toutes faites qui servent à renforcer l'affirmation.

¹⁷⁴³ *COM 2*, éd. Ricketts. Nous avons ajouté à la liste suivante les indications "laisse" et "v." pour plus de clarté. Nous avons aussi corrigé la numérotation de certains vers, qui connaît des irrégularités dans la *COM 2* conformément à ce que nous avons annoncé au début de ce travail.

¹⁷⁴⁴ CCA, laisse 2, v. 24 : « Il faut bien que je le dise (Dieu m'en bénisse) ». CCA, laisse 33, v. 31 : « Qui gouvernera le pays à la satisfaction de Dieu ». CCA, laisse 47, v. 12 : « Tous ne tarderont pas à voir, Dieu me bénisse ». CCA, laisse 51, v. 29 : « Que Dieu me bénisse ! ». CCA, laisse 52, v. 12 : « Simon le saxon (Jésus le bénisse) ». CCA, laisse 55, v. 12 : « Au plus fort de la mêlée (Dieu me bénisse) ». CCA, laisse 65, v. 13 : « Et je lui ai promis, Dieu me bénisse ! ». CCA, laisse 87, v. 12 : « Et, Dieu me bénisse ! Ceux de Castelsarrasin ». CCA, laisse 98, v. 26 : « J'en fus bien aise pour lui, Dieu me bénisse ». CCA, laisse 105, v. 1 : « Messieurs, écoutez maintenant 'Dieu vous bénisse !' ». CCA, laisse 111, v. 7 : « Mais combien de dépenses, Dieu me bénisse ! ». CCA, laisse 111, v. 11 : « Et Pierre de Livron – Jésus les bénisse ! ». CCA, laisse 112, v. 13 : « Que Dieu me bénisse ! Jamais je ne vis (en même temps) moins de défaites ». CCA, laisse 114, v. 15 : « Elle s'en allait en Agenais, sous la bénédiction de Dieu ».

Dans le texte anonyme, la situation est toute autre. Des cinq occurrences que l'on recense, aucune n'est en lien avec Dieu, et quatre sont l'œuvre de prélats dont la probité est pour le moins discutable au sein de l'œuvre :

CCA, laisse 172, v. 28 intran per las carreiras ab benedictio
CCA, laisse 190, v. 53 — “Senher coms”, ditz l’avesques benazet e sagratz,
CCA, laisse 193, v. 75 e saludan lo comte e an lo benazit;
CCA, laisse 206, v. 50 : e-l cardenals la-lh liura e poihs lo benazic¹⁷⁴⁵

Il n'y a cette fois aucune formule de renforcement de l'affirmation, contrairement donc à la situation dans le texte de Guilhem.

Il s'agit à chaque fois soit de l'évêque de Toulouse, soit du cardinal-légat Bertrand. Il est particulièrement intéressant de constater que, dans la grande majorité des cas, dès lors que le clergé prend part au processus et intervient en faveur des croisés, cette action est automatiquement entachée de discrédit, que cela concerne la bénédiction ou le reste de la terminologie employée pour parler de l'accession au salut chrétien.

Cela n'est pas sans rappeler les reproches formulés dans la littérature des *sirventés* contre le clergé infâme qui, par son infamie, empêche l'accès au salut des paroissiens qui fonderaient leur comportement et leur croyance sur le discours de ces clercs.

L'unique exception, pour des raisons aisément compréhensibles, est celle de la première occurrence qui concerne la bénédiction accordée à Raimondet par le Pape à la fin de leur entretien à Latran : « E en apres lo baiza e pres l'a benazir »¹⁷⁴⁶.

Chez nos deux auteurs, la bénédiction est exprimée par le clergé comme signe de l'assentiment de Dieu ou de l'Église à l'action de la croisade, à travers ses prélats. Cependant, il est particulièrement intéressant de voir que Dieu n'accorde jamais sa bénédiction à l'entreprise croisée dans le texte anonyme.

¹⁷⁴⁵ CCA, laisse 172, v. 28 : « Parcourait les rues en donnant sa bénédiction ». CCA, laisse 190, v. 53 : « ‘Sire Comte’, dit l’évêque béni et consacré ». CCA, laisse 193, v. 75 : « Ils saluèrent le comte, lui donnant leur bénédiction ». CCA, laisse 206, v. 50 : « Le Cardinal la lui remit, puis lui donna sa bénédiction ».

¹⁷⁴⁶ CCA, laisse 152, v. 61 : « Et puis il le baise et lui donne sa bénédiction ».

SECTION II – LES MARTYRS ET LE MARTYRE

Le terme français « martyr » a été emprunté au latin ecclésiastique *martyr*, du grec μάρτυς, -υρος, qui signifie « témoin », d'où le sens christianisé de « témoin de Dieu ». Le *TLFi* donne comme définition pour ce qui concerne l'Histoire du Christianisme : « Personne à qui on a infligé des supplices et / ou la mort parce qu'elle a refusé d'abjurer sa foi ».

Il y a dans la *Chanson* anonyme¹⁷⁴⁷ plusieurs types de martyrs, directement liés à la polysémie du terme, chaque martyr ayant subi le martyre. De fait, cette question du martyre est assez délicate et nous fondons encore une fois notre analyse sur l'idée primordiale selon laquelle à travers sa *Chanson* c'est bien la thèse d'un auteur qui est défendue, quelle que soit les distances qu'il semble prendre. On peut repérer schématiquement trois sortes de martyrs. Il y a les croisés qui cherchent à parvenir au salut chrétien (1), tous ceux qui deviennent martyrs sur le modèle du martyre de Jésus et de ses saints¹⁷⁴⁸ (2), et enfin la troisième catégorie qui désigne le martyre comme une mort atroce dans des souffrances aiguës¹⁷⁴⁹ (3).

¹⁷⁴⁷ L'usage du terme « martiri » et de ses dérivés dans la *Chanson* est propre au texte de l'Anonyme. On n'en trouve en effet aucune occurrence chez Guilhem de Tudela.

¹⁷⁴⁸ – Jésus / Dieu : *CCA*, laisse 196, v. 10 : « E pres en carn martiri per pecadors garir ». « Qui subit le martyre dans Sa chair pour sauver les pêcheurs ». *CCA*, laisse 206, v. 39 : « Que pus Dieus pres martiri ni en crotz s'aramic ». « Que depuis que Dieu souffrit sa passion et fut mis en croix ». *CCA*, laisse 207, v. 79 : « Anc, pos Dieus pres martiri, no vic nulhs hom vivens ». « Jamais, depuis que Dieu subit le martyre, nul homme vivant n'a vu ». *CCA*, laisse 211, v. 43 : « E lo Filhs de la Verge, qui fo martirizatz ». « Que le Fils de la Vierge, qui fut crucifié ».

– saint Sernin : *CCA*, laisse 214, v. 115 : « E del glorios martir e dels autres cors sens ». « Et par le glorieux martyr et les autres corps saints ».

¹⁷⁴⁹ Le martyre comme :

– sort promis au comte de Toulouse : *CCA*, laisse 186, v. 103 : « Vos faitz los baros pendre e-ls coms martiriar ». « Faites pendre les barons et supplicier les comtes ».

– conditions du décès du vicomte Trencavel : *CCA*, laisse 146, v. 37 : « E cant el pren martiri a tort e a pecat ». « Quand le comte subit son martyre à tort et à péché ».

– ce que le cardinal-légat souhaite aux Toulousains : *CCA*, laisse 214, v. 130 : « Que tuit prengan martiri en las flamas ardens ». « Que tous subissent le supplice dans les flammes d'un bûcher ». Il faut noter qu'en ce qui concerne le sort réservé aux Toulousains par les croisés, il est possible de se demander s'il n'y a pas là aussi une interprétation de l'Anonyme, cette fois dans un sens de victimisation.

– sort des croisés selon un Toulousain, après la victoire des Méridionaux : *CCA*, laisse 211, v. 6 : « A mort e a martiri les nos a amenatz ». « Puisqu'Il nous nous les a amenés pour la mort et pour le supplice ». *CCA*, laisse 210, v. 7 : « Liurat a gran martire et en loc mortales ». « Livrés à un cruel supplice dans ce lieu mortel ».

– châtiment destiné aux Toulousains : *CCA*, laisse 187, v. 52 : « Sobre totz lor dessenda-l glazis martirials ». « Que sur eux tous s'abatte le glaive meurtrier ». *CCA*, laisse 172, v. 56 : « O i recebretz martiri o daretz rezemso ». « Ou vous subirez le supplice, ou vous paierez rançon ». *CCA*, laisse 180, v. 14 : « E qui no las li dona ilh l'an martiri ». « Et tous ceux qui refusèrent de les payer, on les fit souffrir ».

– conséquence de sanglantes batailles : *CCA*, laisse 205, v. 67 : « Recomensa-l martiris ab aitals glaziers ». « La tuerie recommença avec un carnage ». *CCA*, laisse 170, v. 3 : « E las mortz e-ls martiris tornan en parlamens ». « Aux morts et aux martyres font place les conseils de guerre ». *CCA*, laisse 211, v. 174 : « E li autre remano el camp martiri ». « Les autres restèrent sur le champ de bataille, massacrés ».

– sort des habitants de Marmande : *CCA*, laisse 212, v. 92 : « E comensa-l martiris e-l chaplamens temutz ». « Alors commencèrent le supplice et le massacre redoutés ».

Le plus intéressant selon nous dans cette histoire de martyre est que, si les croisés aspirent au martyre comme moyen de salut¹⁷⁵⁰, les Toulousains eux trouvent leur force dans la mention du martyre de Dieu, à titre d'exemple édifiant, mais non pas à reproduire. Ainsi, il n'y a aucune occurrence qui concernerait une aspiration directe des Toulousains au martyre, alors que les croisés mentionnent régulièrement le martyre comme finalité pour accéder au salut dans la croisade. Simon, qui l'a ardemment souhaité¹⁷⁵¹, devient, dans la bouche des clercs, un archétype du martyr¹⁷⁵².

La volonté d'accéder au martyre qui anime les croisés est directement liée au contenu de la prédication, comme nous l'avons vu avec le chevalier pendu. C'est encore le cas dans la prédication du cardinal-légat qui promet la couronne des saints Innocents¹⁷⁵³ à tous ceux qui tomberaient face aux Toulousains ; des Toulousains qui, eux-mêmes, doivent souffrir le « martiris »¹⁷⁵⁴, c'est-à-dire cette fois être suppliciés.

Il y a là un typique conflit d'intérêt entre le prélat qui promet aux croisés le statut glorieux de martyr sur le modèle des saints Innocents, alors que les Toulousains souffriront dans la douleur du feu. À ce stade, nous avons deux possibilités d'interprétation qui nous semblent concomitantes. Ce martyre des Toulousains, nous semble désigner à la fois la mort douloureuse promise aux malheureux, et une qualification emphatique de ces pauvres gens que l'auteur considère martyrs pour leur cause : morts pour n'avoir pas voulu abandonner leur ville.

On peut cependant douter, en dehors du cas de Simon, de l'influence réelle sur les croisés du discours des clercs sur le martyre. En effet, lorsque Hugues de Lacy suggère que, plutôt que de tous tomber, les croisés devraient se retirer, c'est précisément afin de leur éviter

¹⁷⁵⁰ C'est certainement le cas du croisé pendu à un olivier par les Méridionaux qui est le plus significatif de ce à quoi les croisés s'attendent, en raison des promesses du clergé, ici l'évêque de Nîmes (CCA, laisse 162, v. 31-35) : « 'Si perdetz en est segle en l'autre gazanhatz. / Dic vos del cavalier en l'oliu penjatz, / Que per amor de Crist es oi martirizatz, / Que a lui e als autres que so mortz e nafraz, / Lor perdona las colpas e-ls forfaitz e-ls pecatz' ». « 'Si vous perdez en ce monde, vous gagnerez en l'autre. Quant au chevalier qui est pendu à l'olivier, je vous déclare qu'il a subi aujourd'hui le martyre par amour du Christ, qui, à lui et à tous les autres qui ont été tués et blessés, pardonne leurs fautes, mauvaises actions et péchés' ».

¹⁷⁵¹ CCA, laisse 200, v. 95 : « O recebrai martiri o mort o passion ». « Ou bien je recevrai le martyre, la mort, la passion ». CCA, laisse 204, v. 46 : « O ieu sirei al pendre mortz o martiriaz ». « Ou je serai tué ou martyrisé en essayant de la prendre ».

¹⁷⁵² CCA, laisse 206, v. 37 : « Car el es sans e martirs e d'aitant l'escondic ». « Qu'il est saint et martyr, et pour justifier cela ». CCA, laisse 208, v. 4 : « Qu'el es sans ez es martirs e que deu resperir ». « Qu'il est un saint et un martyr, qu'il doit ressusciter ».

¹⁷⁵³ CCA, laisse 189, v. 39.

¹⁷⁵⁴ CCA, laisse 189, v. 36 : « Que no prengan martiri lains cominalmens! ». « Qu'ils soient suppliciés là tous indistinctement! ».

de devenir martyrs¹⁷⁵⁵. L'idée n'a donc, à ce qu'il semble, rien de bien séduisant pour ce seigneur.

Cette question du « martyr » est une occasion de se rendre compte de l'aveuglement avec lequel Simon suit le commandement religieux de la croisade. Même si ce comte est le plus souvent soutenu dans ses décisions de gestion territoriale, on note chez les nobles croisés une certaine frilosité à l'idée de mourir dans ce qui pour beaucoup, n'est pas une véritable croisade¹⁷⁵⁶.

SECTION III – PERDO

Dans la *Chanson*, le « perdo » est au premier degré, fondamentalement, le pardon des péchés par Dieu afin d'offrir le salut chrétien au pénitent. Cependant, on note que, dans certains cas, le terme « perdo » est synonyme de rémission des péchés grâce à l'indulgence de croisade. Celle-ci était proclamée par le pape Innocent III dans le canon 3 du IV^e concile de Latran qui conférait à nouveau, après une période de suspension préconciliaire, l'indulgence de croisade pour le conflit albigeois : « Les catholiques ayant pris la croix, s'armeront pour chasser les hérétiques, jouiront de l'indulgence et du saint privilège concédés à ceux qui vont porter secours à la Terre Sainte »¹⁷⁵⁷. Or, le même pape détaille à la toute fin du texte conciliaire (canon 71) sur l'indulgence accordée à ceux qui partent outre-mer, et qui est donc également valable contre les hérétiques : « Quant à nous, [...] par le pouvoir de lier et de délier que, malgré notre indignité, nous avons reçu de Dieu, à tous ceux qui prendront part à ce labeur en personne et à leurs frais, nous accordons le pardon plénier des péchés dont ils ont contrition parfaite et qu'ils ont confessés, et nous leur assurons, dans la rétribution des justes, la plénitude du salut éternel ». On accordait le « pardon plénier de leurs péchés »¹⁷⁵⁸ à ceux qui soutenaient financièrement l'entreprise.

Ainsi donc, le pardon dont il est ici question est celui qui assure « la plénitude du salut éternel » dont le pape, vicaire du Christ sur Terre, s'est porté garant. Sans trop nous attarder

¹⁷⁵⁵ CCA, laisse 188, v. 71 ; 73-74 : « 'C'aici pendrem martiri : oi er tot acabat [...] / Laissem aquesta guerra , c'oi serem perilhat / Que, si gaire nos dura, tuit em martiriat' » , « 'Qu'ici nous recevrons le martyre: aujourd'hui tout sera fini [...] Rompons ce combat, car aujourd'hui nous risquons de périr; pour peu qu'il se prolonge, nous sommes tous massacrés!' ».

¹⁷⁵⁶ Cette idée est nourrie par les critiques régulières dans le camp croisé, relatives à la dimension religieuse du conflit, et le manque de rigueur sur la doctrine d'accession au salut.

¹⁷⁵⁷ Foreville, *Latran...*, p. 346.

¹⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 386.

sur le texte de Guilhem de Tudela, il faut noter que l'on trouve quelques exemples particuliers de cette utilisation de « perdo » en lien avec la « carantena », c'est-à-dire les quarante jours minimum à effectuer dans les rangs des croisés afin d'obtenir l'indulgence. C'est, au fond, dans le texte de Guilhem que l'on trouve le plus d'informations sur l'obtention de l'indulgence ou « perdo » dans le contexte de la croisade. Ce qui en soi, est assez compréhensible¹⁷⁵⁹.

Le premier exemple, atteste de l'emploi de « perdo » au sens métonymique d'indulgence pontificale qui garantit la rémission des péchés, l'abbé de Cîteaux recommande au Pape : « E vos faitz lo perdo de sa tot atersin »¹⁷⁶⁰, attestant aussi l'idée d'un commerce intéressé pour l'obtention de l'indulgence ; on ne se croise que dans le but de l'obtenir :

E puis, can lor saub bon,
Si s'en son retornat lai en lor regiön
cant an lor carantena feita e lor perdon¹⁷⁶¹.

L'obtention de l'indulgence est clairement la motivation de ces croisés et l'on peut d'autant mieux faire confiance à Guilhem de Tudela sur ce point qu'il n'a aucun intérêt à exagérer le trait¹⁷⁶². Le clergé, conscient de ce qui motive ses troupes, les relance régulièrement avec cet argument :

L'evesques e-lh prior, li monge e l'abatz
cridan: « Via-l perdo! per que vos i trigatz? »¹⁷⁶³.

Lasucas van per l'ost cridan: « Via-l perdon!
Que l'abas de Cistel vos vol far un sermon »¹⁷⁶⁴.

Ces deux exemples constituent une bonne occasion de constater que les prédicateurs, puisqu'il s'agit bien d'eux, maintiennent une tension entre la consolation et la réprimande par le biais des hérauts. Ce procédé psychologique cherche à déstabiliser celui qui y est soumis et à lui faire exécuter les actions que l'on souhaite.

¹⁷⁵⁹ Voir la laisse 6 du texte de Guilhem dans laquelle sont détaillées toutes les bonnes raisons de se croiser lorsqu'on est valide.

¹⁷⁶⁰ CCA, laisse 6, v. 9 : « Faites publier l'indulgence dans ce pays-ci pareillement ».

¹⁷⁶¹ CCA, laisse 126, v ; 11 b-13 : « Et puis, quand ils le jugèrent bon, ils s'en retournèrent là-bas dans leur pays, ayant fait leur quarantaine et gagné l'indulgence ».

¹⁷⁶² Même si cet auteur cherche à dénoncer l'abandon de Simon par les croisés une fois leur service accompli, il est évident qu'il ne force pas le trait car ce problème est à double tranchant pour le parti qu'il sert. S'il dénonce le manque d'engagement dans la durée de ces croisés, cela lui permet surtout de souligner que la lutte contre l'hérésie n'est qu'un prétexte pour ces hommes qui viennent chercher l'indulgence de croisade.

¹⁷⁶³ CCA, laisse 30, v. 8-9 : « L'évêque, les prieurs, les moines et les abbés s'écrient : 'Allons ! Au pardon ! Pourquoi tardez-vous !' ».

¹⁷⁶⁴ CCA, laisse 33, v. 19-20 : « Les hérauts parcoururent les rangs de l'armée en criant : 'Allons ! Au pardon ! L'abbé de Cîteaux veut vous faire un sermon.' ».

L'Anonyme profite de cette notion de pardon¹⁷⁶⁵ pour dénoncer le dévoiement de la croisade par la voix d'Innocent III à Latran :

Car a totz vulh retraire so que ai ordenat :
Que tug li meu dissiple anon enluminat
E porto foc e aiga e perdo e clartat,[...]
E qui mais n'i aporta ni plus n'a prezicat,
Non o a ab mon dig ni ab ma voluntat¹⁷⁶⁶.

Cet extrait, déjà étudié dans ce travail, est instructif à plus d'un égard et nous retiendrons ici qu'il conjugue « perdo » et « prezicat » en toute cohérence avec ce que les historiens savent de l'insistance d'Innocent III sur la prédication et la possibilité de conversion. Une conjugaison des notions de prédication et conversion, dont se sont affranchis les prédicateurs de la croisade, selon l'Anonyme, qui laisse entendre que les prédicateurs prêchent l'action armée et ne recherchent pas à ramener les masses à l'Église par la prédication. Cet avis serait à nuancer à partir des informations livrées par exemple dans le texte de Guilhem de Tudela, et *a fortiori* par les chroniques latines de Guy Des Vaux-de-Cernay et Guilhem de Puylaurens qui, elles, maintiennent qu'il était possible aux égarés de revenir dans le giron de l'Église par la conversion de cœur.

Le pardon constitue la pierre d'achoppement du consensus idéologique dans le camp croisé : ainsi, lorsque l'évêque de Nîmes annonce que le pardon est assuré au chevalier pendu à l'olivier, Foucaud de Berzy dénonce la facilité avec laquelle cet évêque pardonne et absout, sous-entendu, à la place de Celui qui seul dispose réellement de ce pouvoir :

CCA, laisse 162, v. 35 : [Christ] Lor perdona las colpas e ls forfaitz e ls pecatz.

CCA, laisse 162, v. 39-40 : E es gran maravilha de vos autres letratz / Com senes penedensa solvetz ni perdonatz.

Le même cas de figure se retrouve lorsque Robert de Beaumont s'oppose au mode de salut que vient de proposer le cardinal-légat, à savoir, la croisade suscitée par la prédication : « Per Dieu, notre car paire, esta salvatios / no-us cal de vos a dire ni prometre perdos. »¹⁷⁶⁷ Il

¹⁷⁶⁵ Dans ce sens, on ne saurait souligner l'indulgence de croisade, mais rappeler que si la croisade est celle du glaive, elle a aussi pour mission essentielle la prédication destinée à favoriser la conversion des populations, et leur retour dans le giron de leur mère l'Église. Négliger cet office de prédication, et donc de pardon, pour faire de la croisade exclusivement une campagne de conquête militaire est un grand tort, qui a été « prezicat / Non o a ab mon dig ni ab ma voluntat » (discours du pape, CCA, laisse 146, v. 29-30).

¹⁷⁶⁶ CCA, laisse 146, v. 21-23 ; 29-30 : « Car je veux faire connaître à tout le monde ce que j'ai ordonné : que tous mes disciples, marchant dans la lumière, aillent portant feu et eau, pardon et clarté [...] Quiconque en a fait plus ou en a dit davantage n'a pas agi selon mes ordres ni selon ma volonté ».

¹⁷⁶⁷ CCA, laisse 195, v. 24-25, « 'Par Dieu ! Notre cher père, il ne vous convient pas de parler de ce mode de salut ni de nous promettre des indulgences.' »

faut noter que « perdos » désigne spécifiquement les indulgences qui permettent d'accéder à la « salvatios¹⁷⁶⁸ ».

Nous hésitons à voir, dans le vers 99 de la laisse 200¹⁷⁶⁹, une mention du pardon spirituel de l'Église en tant que pouvoir de délier : « E poder que-us defenda e poder que-us perdon ».

Il s'agit peut-être dans ce cas d'un pardon concédé pour les manquements du comte Simon de Montfort envers l'Église temporelle et ses prélats, par exemple, sa défiance de leur stratégie. Néanmoins, dans la mesure où il s'agit d'un pardon accordé par l'Église, la frontière est assez perméable entre ce pardon humain et celui doté d'une dimension sotériologique, et il est fort possible que cette occurrence présente ces deux significations.

Nous avons pu repérer quatre occurrences du « perdo » qui signale à la fois la dérision de l'auteur relative au dévoiement de cette notion dans la rhétorique croisée, et la présence d'une véritable opportunité de salut par la lutte aux côtés des Méridionaux.

Une condamnation conjointe de l'auteur vis-à-vis des deux principaux prélats qui accordent l'indulgence aux croisés se fait sentir aux vers 79 et 80 de la laisse 211. Si elle n'est pas explicite, il nous semble que le fait d'exposer ainsi, de façon presque impudique, la tranquillité avec laquelle les croisés pensent avoir obtenu leur salut par leur foi aux propos de l'évêque et du cardinal, démontre les abus des prélats. Les croisés semblent pouvoir aller au combat, et y trouver la mort en toute impunité : « E si negus moria, totz nos ha perdonatz / L'avesques de Tholoza e mosenhe-l Legatz »¹⁷⁷⁰.

Les types de « faux »¹⁷⁷¹ pardon sont multiples : lorsque Foulque propose le pardon aux Toulousains, il s'agit du pardon que Simon de Montfort voudra bien leur accorder, alors qu'ils sont accusés d'avoir fomenté une révolte contre son pouvoir comtal. Le terme de « perdo » est correct d'un point de vue sémantique dans ce contexte. Néanmoins, en raison du succès sémantique du terme dans la chanson de l'Anonyme, et au-delà dans le contexte de la croisade, le public ne peut l'entendre sans qu'il fasse écho à la problématique des indulgences de croisade. Cette mention ironique du pardon souligne que celui que l'évêque promet est lié

¹⁷⁶⁸ CCA, laisse 195, v. 24.

¹⁷⁶⁹ CCA, laisse 200, v. 99 : « Le pouvoir de vous défendre et le pouvoir de vous pardonner ».

¹⁷⁷⁰ CCA, laisse 211, v. 79-80.

¹⁷⁷¹ « Faux » s'entend bien sûr du point de vue de l'Anonyme.

au temporel plus qu'au spirituel. Il est encore une fois celui des hommes¹⁷⁷² et non de Dieu : « Ditz mosenher l'ivesque : e pendetz lo perdo / E anatz enta-l comte recebre-l seu leo »¹⁷⁷³.

La mention du « Senher, que perdona-ls peccadors perdonans »¹⁷⁷⁴ souligne la notion d'un Dieu miséricordieux, avec ce qui nous semble être un rappel des nécessités expresses que constituent la confession de bouche et la contrition de cœur pour que le pardon promis dans le cadre des indulgences de croisade soit efficient.

Enfin, la dernière occurrence du pardon que nous examinerons ici est à considérer sous deux angles du fait qu'elle constitue le cri des défenseurs de Beaucaire qui viennent d'être sermonnés par le chapelain Arbert¹⁷⁷⁵, seul membre du clergé de l'Église romaine à prendre ouvertement parti pour le camp méridional dans la *Chanson* anonyme :

[Le chapelain Arbert dit :] « E desobre mas ordes, aura salvacio. »
Trastug essem escriidan: « Tuit anem al perdo! »¹⁷⁷⁶

Il s'agit en effet du retournement total de l'idéologie de l'accession au salut par la croisade puisque, cette fois, c'est aux Méridionaux que l'on offre la possibilité d'obtenir leur salut chrétien par le biais du combat de la croisade. Si la croisade est caractérisée par les indulgences, ce qui semble en être une bonne définition pour ses contemporains¹⁷⁷⁷, alors l'Anonyme affirme ici l'existence d'une contre-croisade, une croisade véritable qui s'oppose à une bande de « fe-mentitz », pour reprendre les mots du comte de Foix à Latran¹⁷⁷⁸. Ce « Tuit anem al perdo ! » fait directement écho aux répons que l'on trouve dans le camp croisé après l'exhortation au combat par les prédicateurs. Cet hémistiche est particulièrement important et ambivalent car doté d'une forte ironie vis-à-vis de l'idéologie croisée, tout en étant l'affirmation claire et intelligible qu'il existe une légitimité religieuse pleine et entière de la résistance.

L'Anonyme ne dit pas seulement que le système d'accession au salut par la croisade commandée par l'Église romaine au spirituel et Simon de Montfort au temporel est inopérant,

¹⁷⁷² Et surtout celui des hommes trompeurs que sont les prédicateurs.

¹⁷⁷³ CCA, laisse 172, v. 38-39, « Monseigneur l'évêque dit : allez recevoir votre pardon , allez au-devant du comte accueillir son lion » (traduction modifiée).

¹⁷⁷⁴ Voir CCA, laisse 185, v. 9.

¹⁷⁷⁵ Voir la partie de notre travail qui se rapporte à ce personnage.

¹⁷⁷⁶ CCA, laisse 158, v. 20-21, « Et, par les ordres sacrés que j'ai reçus, je lui garantis son salut. Unanimement, ils s'écrièrent : 'Allons tous gagner l'indulgence.' »

¹⁷⁷⁷ Il n'y a qu'à considérer sur ce point les propos d'Arnaud Amaury de Cîteaux lorsque, au début de la chanson de Guilhem de Tudela, il réclame au pape le déclenchement d'une croisade à la suite de l'assassinat du légat Pierre de Castelnau et demande que l'indulgence de croisade soit publiée sans délai.

¹⁷⁷⁸ Voir CCA, laisse 145, v. 54.

il tente de persuader son public que combattre cette croisade constitue un moyen de salut orthodoxe pour ses contemporains.

Cette réponse à la propagande ecclésiale sur le salut chrétien des âmes est absolument essentielle dans le système de persuasion déployé par l'Anonyme. Il ne faut, en effet, jamais perdre de vue que l'angoisse eschatologique et sotériologique est absolument existentielle pour l'Homme du Moyen Age¹⁷⁷⁹ : ne pas proposer d' « authentique »¹⁷⁸⁰ voie de salut à ses contemporains reviendrait à perdre leur soutien à un moment ou un autre.

Lorsque l'auteur anonyme parvient à convaincre de l'existence d'un salut chrétien par l'affrontement à la croisade romaine, il réussit à combiner les nécessités du combat armé pour la libération des territoires conquis et les aspirations spirituelles de ses contemporains.

SECTION IV – SALVACION ET SALUT

Nous n'étudierons ici que les occurrences des dérivés de « salvar » employés pour désigner le salut des âmes, ou qui seraient ambigus. Nous tenons aussi à avertir le lecteur qu'étant donné la polysémie de « salutz » dans le cadre culturel courtois de référence, le couple « jois e salutz » doit être considéré comme une combinaison de ces deux fondements de la société courtoise que l'on retrouve ailleurs dans la littérature en ancien occitan¹⁷⁸¹.

Pour donner un exemple de la manière dont le camp croisé comprend l'indulgence de croisade, et de celle dont elle est véhiculée par les promoteurs de ce modèle, il faut, encore une fois, passer par le texte de Guilhem de Tudela. Il s'agit des mots de Bouchard de Marly qui affirme fermement et avec exaltation que tous ceux qui viendraient mourir dans le combat contre les Méridionaux seraient sauvés :

Sol que-l camp levem, nos e aicels que morran
Nos seram honorat aitant co mort seran,
E siran trastuit sals aicels c'aisi morran¹⁷⁸².

¹⁷⁷⁹ La prédication de croisade a précisément beaucoup joué sur cette angoisse existentielle pour insister sur la garantie que constitue l'indulgence pontificale. On pensera aussi à l'invention du concept des limbes, qui en dit long sur ce type de préoccupations.

¹⁷⁸⁰ Authentique, dans le sens de véritable, parce qu'elle est proclamée par un prêtre de la religion chrétienne, dont on peut douter que la confession soit véritablement catholique pour le Magister de l'époque.

¹⁷⁸¹ Nous avons consulté la *COM 2*, qui nous a permis de vérifier la polysémie de « salutz » dans le contexte de ce couple. De sorte que nous retenons que, dans la *Chanson*, il s'agit bien du sens sotériologique de « salutz » qui est exploité, tout en prenant en compte que l'emploi de la formule dans le contexte de l'engagement militaire permet de doter les combattants d'une dignité chevaleresque et courtoise.

¹⁷⁸² *CCA*, laisse 95, v. 10-12 : « Pourvu que nous conquérions le champ de bataille, nous et ceux qui succomberont, nous serons honorés autant qu'il y aura de tués, et tous ceux qui mourront ici seront sauvés ».

On remarquera l'insistance sur le lien entre mort au combat et salut, présenté comme une heureuse fatalité, par le biais de reprises allitératives et mots rimes.

Nous avons déjà remarqué combien la question du bon droit des Méridionaux à ne pas céder à la croisade est fondamentale dans la *Chanson*, puisque celui-ci constitue le fondement de l'argumentation légaliste. On sera donc intéressé de constater que la thématique du salut refait surface dans ce contexte¹⁷⁸³ : « E qui per dreg me jutja hieu so sals e guaritz »¹⁷⁸⁴.

Cette affirmation semble concerner au premier chef l'avenir du comte de Foix en tant que seigneur terrien face à l'accusation de favoriser l'hérésie. Mais le contexte d'une audience au concile de Latran, et la connotation salvifique de « sal » dans la *Chanson*, semblent indiquer que le comte joue ici son avenir de seigneur féodal et le salut de son âme. Par ailleurs, si la rhétorique et le raisonnement appliqués au Raimondin sont aussi valables pour le comte Raimond Roger, alors on sait qu'il ne pourrait trouver le repos sans avoir recouvré son château.

Si le comte était reconnu comme hérétique ou favorable à l'hérésie, il risquerait l'excommunication qui l'exclurait du salut, sauf grâce divine, et, les choses deviendraient alors bien compliquées pour lui. Ainsi, par cette affirmation, il se déclare sauf et absout de ses éventuelles fautes terrestres et, de fait, de leurs conséquences pour son salut.

Nous avons déjà examiné auparavant les propos du chapelain Arbert ; il convient cependant d'insister sur le fait que la promesse qu'il formule constitue la seule occurrence de *salvacion*¹⁷⁸⁵ dans la totalité du texte de l'Anonyme.

En ce qui concerne les occurrences de « salutz », on remarque que, quel que soit le camp, croisé ou méridional, combattre l'adversaire apporte joie et salut, qu'il s'agisse des

¹⁷⁸³ Bien que cela soit assez attendu compte tenu de ce que nous avons dit plus tôt de l'importance pour l'auteur de donner une réponse à la théorie salvifique développée par les prédicateurs de l'Église romaine, afin de proposer une autre voie de salut, une autre « croisade » véritable. Un combat de révolte pour le droit à posséder la terre de ses pairs, auquel Dieu et un membre du clergé donnent leur assentiment, il n'en faut pas plus pour constituer une seconde croisade, ou contre-croisade. Celle-ci est supposée véritable parce qu'elle permet précisément le salut de l'âme de façon *a priori* efficiente, dans la mesure où Dieu apporte son soutien aux combattants, qui savent faire preuve d'une modestie et d'un repentir exemplaires. S'il s'agit de la part de notre auteur d'une entorse à la théologie de l'indulgence de croisade, et il ne nous viendrait pas à l'esprit d'affirmer le contraire, il n'en demeure pas moins que c'est ainsi que fonctionne le système idéologique développé dans le texte.

¹⁷⁸⁴ CCA, laisse 145, v. 35.

¹⁷⁸⁵ CCA, laisse 158, v. 20 : « E, desobre mas ordes, aura salvacio ». « Et, par les ordres sacrés que j'ai reçus, je lui garantis son salut ».

défenseurs de Beaucaire : « Que guarnirs e combatres lor es jois e salut »¹⁷⁸⁶, ou du fils du roi de France : « Rics reis, ara·t creih joya e honors e salut »¹⁷⁸⁷. C'est le même « salut » auquel les Toulousains aspirent et qu'ils parviennent enfin à obtenir avec le retour de leur prince et le recul des « Frances »¹⁷⁸⁸ qui sont dans l'impossibilité de reprendre possession de la ville. Aussi les Toulousains « escridan: "Toloza! venguda es la salut!" »¹⁷⁸⁹.

En ce qui concerne l'accession au salut, la situation est un peu plus compliquée qu'il n'y paraît au premier abord : bien que la différence soit mince, nous pensons que les promesses de salut du chapelain Arbert et des clercs croisés ne sont pas exactement équivalentes dans leur formulation, même si leurs conséquences sont identiques.

Le clergé croisé promet de façon bien aventureuse le pardon assuré des péchés. Cette réalité du texte est directement liée à la proclamation de l'indulgence de croisade, ainsi lorsque le cardinal-légat sermonne la croisade, il affirme : « E calque la combata sera denant Dieu sals »¹⁷⁹⁰.

Du côté méridional, si le salut vient bien de Dieu, la promesse salvifique prononcée par le chapelain, pour laquelle celui-ci engage uniquement les ordres qui lui ont été conférés, laisse penser que ce personnage engage sa propre responsabilité sans présumer pour autant d'un acquiescement automatique de Dieu¹⁷⁹¹, et cela, même s'il parle au nom des pouvoirs que lui confèrent Dieu et le comte.

SECTION V – CARANTENA

La quarantaine correspond aux quarante jours de croisade que doivent effectuer les croisés afin d'obtenir l'indulgence pontificale. Nous la mentionnons ici car, condition pour l'obtention de la rémission des péchés, elle est la principale raison pour laquelle les individus se croisent selon les deux auteurs de la *Chanson*. On en trouve trois occurrences dans le texte de Guilhem, et deux dans le texte de l'Anonyme.

¹⁷⁸⁶ CCA, laisse 164, v. 6 : « Car s'équiper et combattre fait leur bonheur et leur salut ».

¹⁷⁸⁷ CCA, laisse 212, v. 52 : « Puissant roi, c'est maintenant pour toi un surcroît de joie, d'honneur et de salut ».

¹⁷⁸⁸ Voir CCA, laisse 184, v. 68.

¹⁷⁸⁹ Voir CCA, laisse 184, v. 70 : « Et l'on crie : 'Toulouse ! Le salut est venu !' ».

¹⁷⁹⁰ CCA, laisse 187, v. 44 : « Que quiconque la combattra sera sauvé devant Dieu ».

¹⁷⁹¹ Nous rappelons que, selon l'Anonyme, Dieu ne pardonne que les « peccadors perdonans », l'humilité face au jugement divin est donc une nécessité absolue.

Nous l'avons dit en évoquant le « pardon », synonyme de l'indulgence dans la *Chanson*, la « carantena » est une condition *sine qua non*, on trouve ainsi, chez Guilhem, dans le même vers avec un lien direct de causalité : « Cant an lor carantena feita e lor pardon »¹⁷⁹².

Comme engagement militaire qui garantit l'obtention de l'indulgence de croisade, la quarantaine présente un grand intérêt : « Non ac baro en Fransa no i fes sa carantena »¹⁷⁹³. Cependant, une fois la quarantaine accomplie, la grande majorité des croisés repartent :

Lai fan la carantena tuit aicel que i son,
Que cant la uni venon e li autre s'en vont¹⁷⁹⁴.

Ce qui génère un mouvement de troupes incessant et de grandes difficultés pour Simon de Montfort à gérer son armée et planifier ses attaques, faute de stabilité des contingents.

On trouve la même insistance sur la quarantaine dans le texte de l'Anonyme chez qui elle devient synonyme d'engagement limité des croisés¹⁷⁹⁵. Ainsi, le comte de Soissons à la tête de croisés nouvellement arrivés, déclare à Simon « un reprover »¹⁷⁹⁶. Il souligne avec raillerie, que ces croisés serviront avec bonne volonté le temps de leur quarantaine, puis s'en retourneront dans leur pays :

Nos em d'estranha terra novel penedenser
E servirem la Glieiza de grat e volentier
Tota la carantena, tro-l termini derrier ;
E poish tornar nos n'em per aquel eish sender¹⁷⁹⁷.

SECTION VI – DESCOFES

Il faut enfin relever un dernier point essentiel pour que le chrétien ait toutes ses chances d'obtenir son salut : la confession de ses péchés. L'indulgence n'est efficiente comme promesse du salut que si celui qui meurt a auparavant confessé ses péchés¹⁷⁹⁸.

¹⁷⁹² CCA, laisse 126, v. 13 : « Ayant fait leur quarantaine et gagné l'indulgence ».

¹⁷⁹³ CCA, laisse 18, v. 9 : « Il n'y eut baron en France qui n'y fit sa quarantaine ».

¹⁷⁹⁴ CCA, laisse 56, v. 27-28 : « Tous ceux-là y faisaient leur quarantaine, et quand les uns arrivaient, les autres s'en allaient ».

¹⁷⁹⁵ Voir CCA, laisse 189, v. 76 : « Que d'esta carantena no tindran garnimens ». « Qui, de cette quarantaine, ne porteront plus les armes ».

¹⁷⁹⁶ Voir CCA, laisse 201, v. 19.

¹⁷⁹⁷ CCA, laisse 201, v. 36-39 : « Nous sommes de nouveaux pénitents venus d'un pays étranger et nous servirons l'Église de plein gré et de bonne volonté pendant toute la quarantaine jusqu'à son expiration, et puis nous nous en retournerons par le même chemin ».

¹⁷⁹⁸ Guilhem de Tudela insiste d'ailleurs sur la gravité du fait de mourir « descoces » ; voir CCA, laisses : 50, v. 12 ; 57, v. 13 ; 69, v. 16 ; 83, v. 9 ; 96, v. 19. Il est fort intéressant de constater que la mort d'Eustache de Caux « descoces », alors même que le prêtre avait volé à son chevet, oblige Guilhem à préciser qu'étant donné qu'il

Or, nous le savons, il apparaît que l'Anonyme fait agir les prélats de son texte au mépris de cette règle fondamentale ; c'est même là une cause principale de leur discrédit aux yeux de leurs propres croisés. Nous avons en effet pu constater que les prélats mis en scène dans la *Chanson* prétendent certifier l'accès des croisés au salut sans condition préalable. L'Anonyme affirme qu'il ne saurait y avoir de garantie de salut pour un homme mort *descofes* et qu'on ne peut le désigner comme *sant* : la mort de Simon de Montfort est emblématique de cette question.

Le premier cas est soulevé par Foucaud de Berzy, lorsque se pose la question du devenir dans l'autre monde d'un chevalier pendu à un olivier. À cette occasion, il rappelle à l'évêque de Nîmes que nul ne saurait être, sauf grâce divine, digne d'entrer dans le royaume des cieux « si no mor cofessatz »¹⁷⁹⁹.

Le facétieux comte de Soissons rappelle aussi à l'évêque de Toulouse afin que l'Église n'en ait pas « mal repic »¹⁸⁰⁰ que, le comte de Montfort étant mort « descofes »¹⁸⁰¹, « melhs no mentic / Nulhs hom que sant l'apela »¹⁸⁰² ; tout est dit. Pour notre auteur, l'Église est la première victime de ses prélats menteurs¹⁸⁰³.

L'insistance de l'auteur sur la mort de Simon de Montfort *descofes* diminue la portée de l'assurance du pardon accordé par l'indulgence de croisade. En ce qui concerne le seul personnage de Simon, on notera que cela semble lié aux *motz aversers* qu'il venait de prononcer.

Il faut de toute façon garder à l'esprit qu'il s'agit de considérations étroitement liées au contexte de la croisade albigeoise, et certainement pas une condamnation de l'indulgence de croisade en général. Dans ces conditions, il s'agit surtout d'une condamnation de l'indulgence en tant qu'outil galvaudé par les prélats, qui l'accordent sans appliquer les règles strictes édictées par la papauté.

s'était confessé quarante-huit heures auparavant, Dieu, miséricordieux, lui accorderait très certainement l'absolution. Voir *CCA*, laisse 83, v. 5-11.

¹⁷⁹⁹ *CCA*, laisse 162, v. 44.

¹⁸⁰⁰ *CCA*, laisse 206, v. 43 : « Pers o que santa Glieiza no n'aia mal repic ». « Afin que la sainte Église n'en ait pas mauvaise renommée » (traduction modifiée). La litote souligne, bien sûr, à quel point ces abus des prélats contribuent à décrédibiliser l'institution romaine

¹⁸⁰¹ Voir *CCA*, laisse 206, v. 45 b : « car descofes moric ». « Car il est mort sans avoir été confessé ».

¹⁸⁰² *CCA*, laisse 206, v. 44 b-45 a. Nous traduisons : « C'est pourquoi, celui qui le qualifie de saint, ne dit jamais de plus grand mensonge ».

¹⁸⁰³ On repensera aux « fals prezicadors » et « galiadors ».

CHAPITRE IV

CONCLUSIONS

Pour conclure cette partie de notre travail, rappelons brièvement que la théologie de l'auteur anonyme est parfaitement catholique : il emploie le symbole trinitaire, en lien avec une mariologie importante. Il faut cependant reconnaître que Dieu manifeste sa justice par son soutien aux Méridionaux contre la croisade des clercs trompeurs. On ne peut pas dire que Dieu soutienne véritablement cette croisade à un quelconque moment dans le texte anonyme : l'idée sous-jacente est celle d'une éclipse du divin pendant la période des conquêtes croisées. Cette éclipse pourrait être due à l'absence de volonté d'union parmi les Méridionaux, et surtout à l'absence d'un chef véritable pour cette reconquête, qui passe obligatoirement pour l'Anonyme par le jeune Raimond de Toulouse. En effet, si Raimond VI a bien droit à son entrée glorieuse dans la ville, l'épisode précédent a rappelé qu'il n'a plus la témérité de *Joven*. Raimondet est bien figure du Christ : le Fils rédempteur. En conséquence, le véritable et unique salut vient de Dieu seul et est destiné à consoler les vaillants Méridionaux. La totalité des emplois du lexique lié à cette problématique va dans ce sens.

CINQUIÈME PARTIE
LÉGITIMITÉ DYNASTIQUE ET ENJEUX DE SOUVERAINETÉ
TERRITORIALE. ASPECTS POLITIQUES DU DISCOURS

L'objectif de cette avant-dernière partie de notre travail est d'expliquer les modalités et la teneur du discours de propagande politique dans le texte de l'Anonyme. Notre étude nous a permis de déterminer que le discours du texte est construit de manière à établir un lien de sang qui se noue autour de « terre », « peuple » et « seigneur ». Nous éludons volontairement le choix de l'article, défini ou indéfini, singulier ou pluriel car, selon notre analyse, c'est précisément là que se situe l'enjeu stratégique du texte de l'Anonyme.

Cette terre, plurielle et une à la fois, est « terre d'élection »¹⁸⁰⁴ : l'union de populations diverses tend à constituer un peuple et, le seigneur toulousain qui prend le pas sur les autres nobles méridionaux, apparaît peu à peu comme le Seigneur, figure christique s'il en est. Entre ces parties le lien est un lien de sang, une sorte de filiation qui institue une communion : la prise de conscience d'un destin commun¹⁸⁰⁵.

De la même manière que nous avons observé précédemment l'élaboration du discours sur l'orthodoxie de Toulouse et de ses alliés ainsi que l'existence d'une contre-croisade méridionale comme voie de salut véritable, nous étudierons ci-après comment l'auteur établit l'idéologie politique d'une union dynastique et territoriale dans la révolte derrière les Raimondins, comme corollaire à ce discours religieux.

Nous avons pu observer que le discours propagandiste de l'Anonyme se fonde sur deux aspects : religieux et politique qui se justifient mutuellement, le plus souvent par le biais d'un enchevêtrement des motifs¹⁸⁰⁶. Cela, pour expliquer en quoi la dépossession des comtes de Toulouse constitue une violation du droit, ce qui la rend de fait inacceptable¹⁸⁰⁷ pour toute personne qui se réclamerait de la « civilisation méridionale »¹⁸⁰⁸. Nous avons déjà montré la portée de ce discours notamment avec l'épisode fondateur de Latran. Aussi, nous considérons comme acquis pour notre démonstration que la préoccupation centrale de l'Anonyme est de mobiliser son public contre ce qu'il estime être un déshéritement. Une spoliation territoriale qui bafoue les valeurs de ce qu'il tentera de définir par son discours comme la civilisation méridionale.

¹⁸⁰⁴ On se souvient ici des aspects du discours relatifs à la question religieuse et messianique déjà étudiés.

¹⁸⁰⁵ C'est du moins ainsi que le rêve l'Anonyme et qu'il le met en scène.

¹⁸⁰⁶ Cela est une conséquence directe des circonstances spécifiques du conflit de croisade.

¹⁸⁰⁷ C'est tout du moins ce que notre auteur s'évertue à élaborer.

¹⁸⁰⁸ Nous n'hésitons pas à parler de « civilisation » car c'est ainsi qu'il nous semble que l'Anonyme pense cet affrontement entre la croisade et les Méridionaux. Nous avons déjà noté la pudeur de l'auteur sur les croisés méridionaux et son insistance pour montrer les croisés comme des étrangers qui ne se conforment en rien aux us et coutumes des pays qu'ils envahissent. Nous observerons que, selon le discours de l'Anonyme, c'est cette appartenance au clan des rebelles à la croisade qui définit celui qui peut légitimement se réclamer de la « civilisation méridionale ».

Nous tenons à rappeler au lecteur que ce travail consiste à analyser, dans le cadre d'un Doctorat de littérature médiévale, les motifs développés par l'auteur anonyme de la seconde partie de la *Chanson de la Croisade albigeoise*. Tout l'intérêt de notre étude est d'observer le fonctionnement du texte et les intentions propagandistes de son auteur : notre méthodologie ne consiste donc en aucun cas à évaluer l'historicité des propos rapportés. Même si ces propos s'avèrent être en contradiction avec les données de l'historiographie contemporaine, nous les considérons comme « réels » dans le cadre narratif de la *Chanson* car, dans la mesure où ils font partie de la stratégie littéraire et argumentative de l'auteur, ils font sens dans le système de pensée qu'il développe¹⁸⁰⁹. Les différences entre ce que l'Anonyme construit comme une réalité, et ce que l'historiographie nous permet de connaître de la situation sont, en elles-mêmes, significatives de l'entreprise de l'auteur.

Il en va ainsi, par exemple, de l'union territoriale et dynastique méridionale derrière les Toulousains que l'Anonyme tente de faire exister, quelle que soit par ailleurs la relative réalité du fait, en raison de la conjoncture politique contemporaine à son écriture. Ce qui compte avant tout pour nous, ce sont les raisons pour lesquelles l'auteur fait fonctionner son texte de cette manière¹⁸¹⁰ et, les modalités et les objectifs de l'emploi de cet argument auprès du public. Pour ce faire, nous nous interrogerons sur les « pourquoi » et « comment » de l'argumentation de notre auteur.

Nous disposons avec l'ouvrage de Laurent Macé sur les comtes de Toulouse et leur entourage¹⁸¹¹ d'une excellente analyse historique des divers aspects politiques des règnes des Raimondins aux XII^e et XIII^e siècles. Cet auteur a beaucoup utilisé le texte de la *Chanson de la Croisade albigeoise* et particulièrement sa part anonyme comme source de son étude. Aussi, nous n'entendons pas reprendre un travail déjà effectué et renvoyons le lecteur à celui-ci pour tout ce qui concerne la figure du comte de Toulouse au XIII^e siècle et son entourage, tels que l'historien peut les reconstituer. Par exemple, Laurent Macé a étudié dans le détail les personnages de l'entourage du comte dans la *Chanson*, et les alliances méridionales qui se nouent et se dénouent au fil de la croisade. Si nous utilisons ces données comme arrière-plan

¹⁸⁰⁹ Il est cependant évident qu'une telle méthodologie est fondée sur l'utilisation des sources historiques afin de mesurer l'historicité du récit dans le but d'évaluer et de comprendre quand, comment et pourquoi notre auteur oriente sa version de l'histoire de façon singulière. Nous rappelons que le texte étudié est considéré par la critique comme une chronique historico-épique.

¹⁸¹⁰ Pour ce faire nous nous interrogerons donc sur les « pourquoi » et « comment » de l'argumentation de notre auteur.

¹⁸¹¹ Macé (2000).

dans notre propre étude, nous renvoyons le lecteur à la démonstration de cet historien dont nous faisons nôtres les conclusions, avec, si nécessaire, des nuances que nous établirons dans notre propre travail. Dans ce contexte, notre objet reste l'étude du contenu politique du discours de l'Anonyme et sa mise en œuvre littéraire, en essayant de comprendre ce qu'il cherche à dire, pourquoi et de quelle manière.

Nous pensons avoir déjà partiellement démontré, à partir de l'étude du discours religieux et des acteurs de celui-ci dans le texte anonyme, que l'objectif stratégique de la narration propagandiste est la création chez le public d'un sentiment d'appartenance méridionale philo-toulousaine revendiquée, qui conduirait à la révolte contre un étranger nécessairement perçu comme envahisseur.

Notre étude des aspects politiques du discours de l'Anonyme s'articulera en deux parties. Il s'agira de montrer que l'aspect politique de la propagande de l'Anonyme repose sur deux affirmations : le bon droit des Raimondins, et la nécessité d'une union des Méridionaux derrière ces comtes de Toulouse. Pour cela, l'Anonyme va insister sur le lien naturel d'attachement mutuel entre ces comtes et les Méridionaux, nobles ou gens du peuple, ainsi que sur une reconnaissance par certains croisés de la légitimité de la rébellion. Cette reconnaissance par le peuple, et par l'ennemi vaut légitimation de la dynastie raimondine, peut-être au-delà des questions d'orthodoxie.

Enfin, l'auteur n'hésitera pas, nous le verrons, à employer des éléments culturels qui constituent de forts marqueurs identitaires tels que les personnages mythiques de Roland et d'Olivier, qui lui permettront de faire fonctionner au mieux le clivage Français *vs* Méridional.

Si rien ne permet d'affirmer *a priori*¹⁸¹² l'existence d'un peuple méridional qui se pense comme tel, c'est par rapport à son ennemi, l'« étranger »¹⁸¹³, que l'auteur va s'attacher à définir une union des populations méridionales. Cette union des populations se fera essentiellement à la suite du comte de Toulouse et par l'affirmation d'une différenciation culturelle forte d'avec les croisés. C'est fondamentalement dans l'adversité et en regard de l'Autre – au sens freudien, l'Autre différent de soi – que se définit une union méridionale chez l'Anonyme, selon les modalités que nous allons évaluer.

¹⁸¹² C'est-à-dire comme prédicat qui préexiste à l'écriture de la *Chanson* et qui puisse être identifié comme tel.

¹⁸¹³ Nous avons vu que la question des Méridionaux qui se sont joints à la croisade est traitée de deux façons concurrentielles et complémentaires par l'Anonyme. Leur cas est généralement passé sous silence et, lorsqu'ils sont évoqués, ils ne sont pas *a priori* identifiables comme appartenant au Sud mais à la croisade.

CHAPITRE PREMIER

AFFIRMATION DU BON DROIT DES RAIMONDINS

L'affirmation du bon droit des Raimondins se fait notamment à Latran autour de la question de l'hérésie. Cet aspect religieux de l'argumentation ayant déjà été discuté dans la seconde partie de ce travail, nous y renvoyons le lecteur pour l'analyse des motifs relatifs à l'orthodoxie des Raimondins et ses conséquences.

La notion de légitimité des Raimondins sur les territoires qui font l'objet de la croisade se retrouve néanmoins dans d'autres aspects de l'argumentation qui tendent tous à confirmer cette légitimité dans un but politique évident.

Le procédé consiste à placer le comte de Toulouse au sommet de la hiérarchie méridionale qui résiste à la croisade, en l'établissant comme chef *naturel*¹⁸¹⁴ des terres rebelles à l'autorité des croisés. Le comte devient ainsi sous la plume de notre auteur le dirigeant légitime des territoires occupés, « légitime » car à la fois appelé de leurs vœux par les populations et désigné comme tel par son lignage. Les comtes de Toulouse bénéficient donc d'une double élection, au sens tant politique que religieux de ce terme.

Leur *faidiment* est un élément important, car il connecté avec les aspects religieux et politiques de la dépossession des Raimondins. Nous examinerons donc en détails l'usage et le rôle de cette notion dans le texte. Nous rappelons en effet que les *faiditz* sont placés dans le texte en parallèle avec les hérétiques et les routiers¹⁸¹⁵ et qu'à travers la figure du *faiditz*, le comte de Toulouse embrasse la condition de son peuple ; deux aspects qui nous semblent capitaux.

SECTION I – LA GUERRE DES « FAIDITZ »

Nous avons observé que le traitement de la figure du *faidit* est essentiel dans le texte.

¹⁸¹⁴ Nous insistons sur cette conception de « naturel », liée à l'argumentation de notre auteur sur les liens du sang qui régissent la relation entre le Raimondin, les terres méridionales, l'activité de gouvernance et le peuple. Il apparaît évident que cette vision de l'Histoire et des événements est utopiste et partisane. La tentative du Toulousain consisterait en une innovation si elle devait réussir.

¹⁸¹⁵ Voir CCA, laisse 145, v. 17.

Les Raimondins sont, pour notre auteur, à la fois premiers parmi les *faiditz* et premiers de ceux-ci, dans le sens où ils sont à la tête de la reconquête et membres de la communauté touchée par le *faidiment*. La guerre de reconquête menée par les Méridionaux devient alors pour beaucoup la guerre des *faiditz* et les Raimondins vont beaucoup compter sur les forces vives de cette résistance de *boscatges* pour combattre la croisade et entretenir des réseaux de fidélité.

On trouve 17 occurrences de « *faiditz* » dans le texte de l'Anonyme¹⁸¹⁶. Si ce nombre peut sembler un peu faible, il ne doit absolument pas être confondu avec la réalité de la présence de personnages *faiditz* dans l'œuvre. De fait, la plupart des chevaliers venus soutenir les Raimondins dans leurs différentes batailles, essentiellement Beaucaire et Toulouse, sont *faiditz*. Le terme n'est donc utilisé par l'auteur que pour désigner un ensemble d'individus qui pourront être individuellement nommés dans l'œuvre.

Dès la première laisse du texte de Guilhem de Tudela, cette question du *faidiment* des Méridionaux dépossédés se pose comme un aspect central de l'œuvre, intrinsèquement lié à la poursuite de l'hérésie sur leurs terres :

Per la fola crezensa qu'avian cosentit,
E que li ric borzes serian enpaubrezit
De lor grans manentias, don eran eriquit,
E que li cavalier s'en irian faizit,
Caitiu, en autras terras, cossiros e marrit.¹⁸¹⁷

On trouvera la même idée au concile de Latran qui lie hérétiques, routiers et *faiditz*:
« Que cassavan eretges e rotiers e faizitz »¹⁸¹⁸.

Dès la première laisse donc, comme l'appauvrissement des bourgeois, le *faidiment* est une conséquence directe de la croisade. Or, la principale victime de cette dépossession, que l'Anonyme considère illégitime, est le comte de Toulouse. Lorsque l'auteur fait de ce comte la figure par excellence du *faidit*, fier et courageux malgré l'errance à laquelle l'ont condamné l'Église et sa croisade, il parvient à faire du comte de Toulouse un modèle pour les populations qui lui sont inféodées.

¹⁸¹⁶ CCA, laisses 153, v. 35; 161, v. 31 et 43; 183, v. 35 ; 186, v. 47; 142, v. 9 ; 163, v. 33 ; 167, v. 42 ; 194, v. 61; 177, v. 38; 193, v. 45, 199, v. 50; 145, v. 17 ; 182, v. 30 ; 209, v. 2; 211, v. 75 ; 213, v. 26.

¹⁸¹⁷ CCA, laisse 1, v. 9-14 : « A cause de la folle croyance qui y avait été admise ; il sut que les riches bourgeois y seraient dépouillés des grands biens amassés par eux et que les chevaliers s'en iraient en terres étrangères bannis, misérables, en proie aux soucis et à la tristesse ». Cette mention est l'une des deux que l'on trouve dans le texte de Guilhem. L'autre, au vers 14 de la laisse 102, est relative à l'action des *faiditz* contre la croisade.

¹⁸¹⁸ CCA, laisse 145, v. 17 : « En poursuivant les hérétiques, les routiers et les 'faidits' ». Sur la séquence du concile de Latran dans la *Chanson*, voir la partie de notre travail qui y est consacrée.

Et ce modèle ne se tient pas en-dehors de la communauté civile méridionale, mais au cœur de celle-ci, car, si Raimond VI et son fils jouissent d'un statut particulier, ils sont aussi, et avant tout, *faiditz* comme tous ceux dont ils partagent le sort : condamnés à errer de protecteur en protecteur, à voyager cachés et tributaires de la protection de fidèles¹⁸¹⁹. Cette protection face au danger encouru est particulièrement flagrante pour Raimondet, dont l'auteur semble considérer l'arrivée sain et sauf à Rome depuis l'Angleterre et à travers la France, comme tenant du miracle¹⁸²⁰. La figure du comte qui se tient au cœur de l'humanité la plus en proie aux tribulations de son temps, qui partage sa destinée, et qui, en même temps, est fondamentalement différent puisqu'il est appelé à la diriger, nous rappelle la condition de Jésus. Dans la doctrine chrétienne, fils de l'homme et fils de Dieu, Jésus vient embrasser la condition humaine pour permettre à l'humanité d'être libérée à sa suite. Cette correspondance entre les récits de la Bible et de notre poète trouve une résonance dans l'identification latente entre les Raimondins et le Christ que nous avons déjà observée¹⁸²¹. Raimond VI et son fils sont donc *faiditz*, c'est le texte qui nous le dit :

CCA, laisse 142, v. 9 : Ar tornem al pros comte, que·s n'es anatz *faiditz*¹⁸²²
 CCA, laisse 161, v. 43: E per nostre senhor, qu'en fassam ir *faidit*¹⁸²³

Ce *faidiment* des Raimondins et leurs alliés est expliqué comme la conséquence du fait que « ·n Simos de Montfort remas terra-tenens / De trastotas las terras ques eran apendens / Al comte de Tholosa, ni als siaus benvolens, / ·Qu'el es dezeretatz ab fals prezicamens / E·l reis torna n'en Fransa »¹⁸²⁴. En cinq vers le public est informé de l'essentiel : la spoliation des Raimondins devenu *faiditz* est la responsabilité d'une alliance entre Simon, les clercs et le (fils du) roi de France.

C'est sur le soutien essentiel de ceux qui partagent leur condition qu'ils vont compter pour mener la campagne de reconquête de leurs territoires. Il s'agira là, conformément à ce que nous avons exposé ci-dessus, à la fois d'un service considéré comme dû¹⁸²⁵ et, d'un élan

¹⁸¹⁹ La *Chanson* mentionne un Arnaut Topina (laisse 143, v. 9-10) qui conduisit Raimondet jusqu'à Rome ; Guilhem de Puylaurens ajoute qu'il s'agissait d'un marchand (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXVI, p. 140).

¹⁸²⁰ Voir CCA, laisse 143, v. 7-9.

¹⁸²¹ Voir la partie de ce travail qui y est consacrée. Il ne s'agit pas tant de la généalogie du héros, qui est une question assez problématique en ce qui concerne le personnage de Jésus, mais du fait qu'il embrasse la condition des hommes qu'il guide vers un destin supérieur. On trouvera cette caractéristique chez bon nombre de héros.

¹⁸²² CCA, laisse 142, v. 9 : « Revenons maintenant au vaillant comte qui s'en est allé 'faidit' ».

¹⁸²³ CCA, laisse 161, v. 43 : « En chassant notre seigneur et en le faisant partir banni ».

¹⁸²⁴ CCA, laisse 142, v. 43-47 : « Simon de Montfort resta en possession de toutes les terres qui dépendaient du comte de Toulouse et de ses partisans ; il était dépouillé de son héritage au moyen de fausses prédications. Et le fils du roi s'en retourna en France ».

¹⁸²⁵ En effet, malgré le dénouement des liens vassaliques envers le comte de Toulouse excommunié et la dépossession générale des *faiditz*, l'auteur, maintient l'ancien ordre féodal d'avant la croisade. Ce procédé permet de prime abord de conserver une organisation de la rébellion, mais surtout de continuer à faire exister

de solidarité envers le seigneur déchu dont ils partagent la condition. Un autre exemple de cette condition de *faiditz* commune au comte et à ses vassaux se trouve dans le mensonge inventé par Simon laisse 186, lorsqu'il assure, alors que Toulouse se rebelle contre lui, que :

E que lo coms Ramons es anatz perilhar
Pel regisme d'Espanha, car no a on estar ;
E que·l faidit s'en fuio per Bordel a la mar¹⁸²⁶.

Du fait de leur vie d'errance, les *faiditz* sont représentés le plus souvent comme réfugiés dans les bois¹⁸²⁷, où ils ourdissent la révolte, volontaires pour prêter main forte à leur comte. La reconquête méridionale menée par le comte de Toulouse est à la fois moyen et condition pour les *faiditz* de « sortir du bois », donc, d'abandonner leur vie de déshérités et de récupérer eux aussi leurs biens. Ces individus qui n'ont rien à perdre sont les alliés naturels des Raimondins dont ils partagent la cause et les valeurs. Comme le montrent explicitement les exemples suivants, les *faiditz* se trouvent toujours aux côtés de Raimond VI ou de son fils et de leurs compagnons pour la lutter contre la croisade :

Mas le valens coms joves a·l portal establít,
E·lh baro de la terra e·l cavalier faizít¹⁸²⁸

– Dragonet », ditz lo coms, « ben farem lo milhor :
« Guiraudet Azemar aura cesta honor [...] »
« E·ls cavaers faiditz, tota la noit e·l jorn,
« Que son valent per armas e bon combatedor. »¹⁸²⁹

E lo valens coms joves per la rua salhig;
Can Dragonetz l'encontra [...] »
Ladons n'eisson ensemble, can lo portals s'ubrig,
E·ls cavaers faiditz, que cascus s'enantíg.¹⁸³⁰

cette organisation de la société, de la rendre naturelle pour le public. Il s'agit de faire comme si elle n'avait jamais cessé d'exister, et ce, dans l'idée de rétablir sans accroc ni changement cette organisation, hormis, peut-être l'octroi de quelques libertés supplémentaires aux populations citadines. Il nous semble qu'il y a là un procédé essentiel du texte anonyme.

¹⁸²⁶ CCA, laisse 186, v. 45-47 : « Que le comte Raimond, s'en est allé à l'aventure à travers le royaume d'Espagne, n'ayant où s'établir ; que les 'faidits' s'enfuient par Bordeaux jusqu'à la mer ».

¹⁸²⁷ Voir CCA, laisses 153, v. 35 ; 194, v. 61 ; 213, v. 26. La vie sylvestre est difficile : sans refuge, les hommes sont exposés aux intempéries. Cette condition d'errance, qui devient au fil du temps insupportable, est une des motivations à suivre et soutenir le comte de Toulouse dans sa révolte. Voir laisse 153, v. 35-36 : « E·l cavaer faidit ichiran del boscatge, / Que mais no temeran tempesta ni auratge ». Que ces vers soient pris au sens propre ou comme métaphore, il est évident que les *faiditz*, du plus humble au plus puissant, se reconnaissent dans l'exclamation : « Redetz me lo repaire on ai estat noiritz ! » (laisse 182, v. 59).

¹⁸²⁸ CCA, laisse 161, v. 30-31 : « Mais le vaillant jeune comte a occupé le portail, là sont les barons du pays et les chevaliers 'faidits' ».

¹⁸²⁹ CCA, laisse 163, v. 28-29 ; 33-34 : « 'Dragonet', répondit le comte, 'nous ferons pour le mieux : à Guiraudet-Adhémar reviendra l'honneur [...] ainsi que les chevaliers 'faidits', jour et nuit, qui sont vaillants guerriers et bons combattants.' » (traduction modifiée).

¹⁸³⁰ CCA, laisse 167, v. 37-38 b ; 41-42 : « Le vaillant jeune comte s'élança par la rue ; Dragonet, l'ayant rencontré [...] Sur ce, le portail ayant été ouvert, ils sortirent ensemble, avec les chevaliers 'faidits', et chacun poussa de l'avant ».

[Le comte de Toulouse fait dire par ses messagers] Qu'el es vengutz la fora ab los autres faizitz¹⁸³¹.

So es lo coms Ramons, qui Toloza requier,
E·n Bernatz de Cumenge, que vei venir primer [...]
E·lh cavalier faidit e li dreit eretier¹⁸³².

E l'ome de la vila, ab los baros faizit¹⁸³³.

Aiso es lo coms joves [...]
E ve·us Roger Bernat e·ls baros ajustatz;
Ez an los capdaliers e·ls faizitz amenatz¹⁸³⁴.

E·ls cossols de la vila, coitos e viassiers,
Trameton los messatges, ben coitos e marviers,
Als baros de la terra e a totz los guerriers
Que nulhs hom no i remanga, ni sirvens ni arquiers
Ni cavaliers mirables ni negus soudaders
Ni faizitz de boscatge ni negus hom leugiers¹⁸³⁵.

Les *faiditz* constituent donc un groupe sociologique identifié comme tel, qui se place au service des comtes de Toulouse afin de parvenir à terme à expulser les croisés des terres méridionales qu'ils ont conquises et, à récupérer ainsi la pleine possession des domaines dont ils ont été chassés par la croisade.

Ces chevaliers *faiditz* sont craints par les croisés qui évitent les bois de peur de les rencontrer : « E passan los boscatges per paor dels faizis »¹⁸³⁶. De fait, Simon de Montfort les méprise et les pourchasse¹⁸³⁷, ce qui s'explique aisément par le fait que l'esprit de résistance et de reconquête, donc de revanche, perdure dans les populations essentiellement grâce à la ténacité de ces hommes dépossédés et prêts à tout pour récupérer leurs droits. Et, surtout, les *faiditz* ne sauraient accepter la nouvelle situation féodale comme un *statu quo* auquel se résigner.

Les révoltes sont donc générées et alimentées par ces *faiditz*, y compris les Raimondins. En ce sens, le texte de l'Anonyme qui donne voix à leur idéologie de révolte

¹⁸³¹ CCA, laisse 182, v. 30 : « Qu'il est arrivé là au dehors, avec les autres 'faidits' ».

¹⁸³² CCA, laisse 183, v. 30-31; 35 : « C'est le comte Raimond, qui revendique Toulouse, et Bernard de Comminges, que j'aperçois aux premiers rangs [...] et les chevaliers 'faidits' et les légitimes héritiers ».

¹⁸³³ CCA, laisse 193, v. 45 : « Alors les hommes de la ville, avec les barons 'faidits' » (traduction modifiée).

¹⁸³⁴ CCA, laisse 211, v. 72 a ; 74-75 : « Voici le jeune comte [...] voici Roger Bernard et les barons rassemblés ; ils ont amené les capitaines et les 'faidits' ».

¹⁸³⁵ CCA, laisse 213, v. 1-26 : « Alors les consuls de la ville, en toute hâte, envoient des messagers très rapides et diligents aux barons terriens et à tous les hommes de guerre, afin que personne ne reste chez lui, ni sergent ni archer ni magnifique chevalier ni aucun soudoyer ni 'faidit' errant des les bois ni aucun homme leste. »

¹⁸³⁶ CCA, laisse 194, v. 61.

¹⁸³⁷ CCA, laisse 199, v. 50-51 : « Que ja, tant cant ieu viva, faizit caminador / A mi ni a la Gleiza no faran mais paor ». « Aussi longtemps que je vivrai, des 'faidits' vagabonds ne feront jamais peur, ni à moi ni à l'Église ». CCA, laisse 209, v. 2 : « E serca e cavalga e menassa·ls faizitz ». « Il recherche en chevauchant et menace les 'faidits' ».

contre une injuste dépossession, est le récit de la guerre menée par ces *faiditz* pour la reconquête des patrimoines de leurs pères¹⁸³⁸.

SECTION II – LA VICTOIRE DES VAINCUS

Alors que les faits donnent, pour l'essentiel, les Méridionaux grands perdants du conflit dit albigeois¹⁸³⁹, l'Anonyme va s'attacher à faire en sorte que la reconquête, cette guerre des *faiditz*, constitue la démonstration d'une victoire des vaincus. Parmi les éléments dramatiques et sentimentaux, instruments du « pathos » de la mise en scène, dans le discours des croisés¹⁸⁴⁰ apparaît la démonstration de la victoire des Méridionaux comme celle des « lièvres sur les lévriers »¹⁸⁴¹. Il ne fait aucun doute que cette victoire des vaincus constitue un élément de l'argumentation de l'auteur en faveur d'une aide miraculeuse accordée par Dieu aux Méridionaux. Comment, en effet, le public chrétien pourrait-il justifier autrement ce qui constitue de toute évidence un miracle, dont on apporte des preuves tangibles ?

Simon se plaint d'être déshérité par un jeune homme de quinze ans, trahi qu'il est en faveur du jeune comte par les barons de la terre :

E lo coms se razona e aforma sos guans
E fo gentils e savis e adreitz e prezans
« Senhors, a totz vos autres e a Dieu son clamans
Dels baros de la terra, que so fals e truans ;
Totz lo cors me sospira e m'es greus e pezans
Car aisi-m dezereta us tozetz de quinze ans :
Ses poders e ses forsa e ses avers donans
M'a gitat de Proensa e m'es tant contrastans [...]
E car el es pecaire ez eu soi mercejans
Fas me grans maravilhas co vol Dieu so enans »¹⁸⁴².

¹⁸³⁸ Cette problématique rappelle celle de Girart de Roussillon (éd. Combarieu du Grès, Gouiran, 1993)

¹⁸³⁹ Rappelons pêle-mêle : les victoires continues du parti croisé mené par Simon et l'abbé de Cîteaux, Arnaud Amaury, de 1209 à 1216, notamment à Latran ; les nombreuses spoliations déplorées par l'Anonyme ; l'attestation des victoires croisées et l'errance des Méridionaux dans le texte de Guilhem de Tudela ; le discours des croisés sur leurs victoires dans le texte anonyme.

¹⁸⁴⁰ Sur le rôle des déclarations étudiées ci-après dans le contexte des conseils croisés dirigés par Simon de Montfort, voir Gouiran (2005).

¹⁸⁴¹ Simon qui se voit contraint de reprendre le chemin de la guerre alors qu'il se rêvait : « E conqerir Proensa e devenir paziers », se lamente et déclare que « E no s'es maravilha si-s pert mos algriers, / Car ieu vei que las lebres an contrast als lebriers ». Voir laisse 192, v. 30 et 39-40.

¹⁸⁴² CCA, laisse 160, v. 13-20 ; 25-26 : « Il exposa ses raisons, en étirant ses gants, avec noblesse, avec sagesse, habileté et vaillance : 'Seigneurs, devant vous tous et devant Dieu, je porte plainte contre les barons de cette terre, qui se conduisent en traîtres et en coquins. Je suis profondément indigné et il m'est pénible et cruel d'être ainsi dépouillé par un jeune garçon de quinze ans : démuné de pouvoir, de force et d'argent à distribuer, il m'a mis hors de Provence et il me tient tête avec vigueur. [...] Et puisqu'il est, lui, un pécheur et que moi j'implore Dieu, grande est ma surprise, en voyant comment Dieu permet son succès.' ».

Il semble évident que Simon doit, dans ce passage, sa surprenante qualification laudative au contenu de ses propos. Pour une fois, ce comte montre une conscience aiguë des événements en soulignant qu'il est déshérité par un jeune auquel Dieu est manifestement favorable. De même, Simon souligne que Dieu choisit de favoriser Raimondet bien qu'il soit en rupture avec l'Église, alors que lui-même, qui obéit à cette Église, est renié par Dieu. Le public en tirera les conclusions qui s'imposent.

Victime de spoliateurs que sont nos vainqueurs ex-vaincus, Simon fait sien le lexique du déshéritement. Avec un certain humour, l'auteur met en scène un renversement : le jeune comte déshérité devient spoliateur et vice versa :

« Senhor », « so ditz lo coms, entendetz e gardatz
 Com yeu *soi de Proensa issitz desheretatz*,
 E vei estar *mos homes pendutz e perilhatz* ;
 Que·m *combat* lo coms joves, car es outra *cujatz*,
 Que pos issit de Roma s'es aitant *enansatz*
 Que m'a *touta ma terra e·s pren ma heretatz* ;
 E s'ara·m *tol Belcaire*, eu *soi tant abaichatz*
 Que tota *l'autra terra mi sembla paubretatz*. »¹⁸⁴³

Simon fait sien le vocabulaire du déshérité, particulièrement à la rime. Les vaincus qui deviennent vainqueurs sont formellement identifiés comme tels par l'auteur, à travers le personnage de Simon qui se récrie contre la *gens vencuda* ou *perida* qui le tient en échec, alors qu'il croyait avoir si bien mené son affaire :

E fas me maravilha en quin pung fui fadatz
 Car en tant pouca d'ora m'es l'astres *cambiatz*
 Que so qu'ieu me *cujava* es ros e *vanitatz* ;
 Per que·m *dobla* la ira e *cug estre encantatz*,
 Car una *gens vencuda* nos an totz *raüzatz*.¹⁸⁴⁴

Ben dei aver gran ira e·l cor e·l sen partit
 Car una *gens perida* m'a tant *dessenhorit*.¹⁸⁴⁵

Il en va de même de ces désarmés qui résistent à la puissante armée croisée :

E totz *Crestianesmes* deu esser *vergonhos*
 Car *omes senes armas* son *defendens* a nos.¹⁸⁴⁶

¹⁸⁴³ CCA, laisse, 162, v. 8-15 : « 'Seigneurs, écoutez et considérez comment je suis expulsé de la Provence et vois mes hommes périr et être en danger. Le jeune comte me fait la guerre, car il est outreuidant ; depuis qu'il est parti de Rome, il a fait de tels progrès que voici qu'il m'a enlevé ma terre et s'empare de mes domaines. Si maintenant il me prend Beaucaire, c'est pour moi une si grande humiliation que tout ce qui me restera de terre me semble être une misère.' ».

¹⁸⁴⁴ CCA, laisse 190, v. 19-23 : « Et je me demande tout surpris dans quel « point » s'est formée ma destinée, puisqu'en un temps si court ma chance a tourné et que ce que je croyais acquis n'est que rosée et chose vaine ; aussi mon chagrin croît et il me semble être ensorcelé, parce qu'une troupe de vaincus nous a tenus en échec ». On remarquera l'art de l'Anonyme qui file la métaphore de *l'astrada* de Simon.

¹⁸⁴⁵ CCA, laisse 193, v. 90-91 : « J'ai bien le droit d'être en grand courroux et d'avoir le cœur et la raison égarés, puisque des gens réduits à rien m'ont à ce point dépossédé ».

Quels que soient les qualificatifs observés, on remarque que la thématique de la victoire des vaincus exploitée par l'Anonyme, emploie la figure d'une révolte guidée par le jeune comte Raimond qui mène des gens désarmés et originellement perdants. Ce phénomène s'accompagne dans le texte d'une argumentation en faveur d'une éclipse du divin au début du conflit, Dieu s'affirmant par la suite aux côtés de ces Méridionaux rebelles. Alors que les croisés sont continuellement montrés comme des combattants redoutables, bien armés et ravitaillés, les Méridionaux qui les vaincront sont, pour une bonne part sous-équipés. On pensera à ce sujet au peuple qui combat à Toulouse, avec des armes de fortune. Bien sûr, les troupes méridionales comptent de bons chevaliers et de prestigieux seigneurs bien armés qui contribuent à la victoire à la fois par leurs qualités chevaleresques et, leur habileté à gérer et organiser les troupes. La victoire est celle de ceux qui ne peuvent compter que sur eux-mêmes et sur leurs relativement faibles moyens au regard de ceux dont les croisés disposent. Dans ces conditions, si les Méridionaux l'emportent, c'est une fois encore la preuve qu'ils agissent avec l'aide de Dieu.

¹⁸⁴⁶ CCA, laisse 195, v. 9-10 : « Toute la Chrétienté doit avoir honte que des gens désarmés nous résistent ».

CHAPITRE II

UN ÉLAN DES MÉRIDIONAUX VERS LE COMTE DE

TOULOUSE

Ce que nous étudierons ici correspond à l'analyse des marques de reconnaissance populaire dont le comte de Toulouse sera gratifié. Ces marques jalonnent le récit : on trouve ainsi mention du « pobles » dès le vers 31 de la laisse 132, première laisse du texte anonyme.

À cette occasion, les Toulousains affirment qu'ils se tiennent aux côtés de leur comte, certainement secondé dans sa tâche de reconquête par les nobles de Foix, du Comminges et les Catalans¹⁸⁴⁷. Cette figure du peuple toulousain est soutenue par celle des *capitols* de la ville¹⁸⁴⁸ qui participent à la direction de la cité, assurent le maintien des intérêts du comte Raimond et un réseau de fidèles à leur seigneur, y compris après la prise de pouvoir effective de Simon sur la ville.

Les grandes manifestations d'un soutien populaire aux comtes de Toulouse s'expriment essentiellement lors des arrivées ou entrées des comtes dans une ville et pendant le séjour qu'y fait le prince ; citons ici Marseille, Avignon, Beaucaire, et Toulouse.

Le soutien des habitants d'une ville lointaine pourra aussi être évoqué par l'auteur afin de donner un sentiment d'union large aux résistants. Cependant, en tant que texte épique, la chanson est bien souvent le récit des exploits des notables : par conséquent, si la présence du peuple est essentielle, les personnages nommément désignés les plus présents dans le récit sont bien les proches conseillers des comtes, membres de leur ménie et leurs *amics privatz*.

Le soutien des populations méridionales est largement affirmé dans la part anonyme de la *Chanson* et nous remarquons que l'élaboration de cette affirmation est intrinsèquement liée au développement du reste de l'argumentaire. Nous avons pu constater que l'argumentation, dans ses aspects religieux, suit un développement structuré comme une gradation, qu'il s'agisse de théologie ou d'affirmation de la légitimité des Raimondins. Ce

¹⁸⁴⁷ CCA, laisse 132, v. 31-39.

¹⁸⁴⁸ Ils sont déjà présents comme interlocuteurs du comte à la laisse 132, vers 21 et 22. Ainsi, dès la première laisse de son récit notre auteur, dresse la liste des entités importantes dans la structuration de son récit : les Français et les croisés, le peuple, les *capitols*, les nobles de Foix et de Comminges ; on notera aussi que l'argumentaire de cette laisse résume assez bien celui du texte : la lutte contre la dépossession et pour la reconquête (voir notamment le discours du roi d'Aragon et le plaidoyer pour l'assaut du Pujol).

système culmine avec l'assimilation à des figures messianiques associées à Dieu pour la protection de Toulouse. La pensée de l'auteur suit un cheminement cohérent, qui s'accompagne d'une surenchère par son procédé d'affirmation et d'exemplification.

Nous pensons qu'il en va de même pour ce qui concerne la démonstration du soutien des populations méridionales aux Raimondins qui suit, dans les grandes lignes, le cheminement du retour de Rome de la délégation comtale toulousaine. Nous montrerons donc comment ce procédé se déroule dans son ensemble, avec une attention particulière pour les événements d'Avignon et de Beaucaire, première grande affirmation de ce soutien populaire dont le but est de constituer une coalition méridionale pour la reconquête¹⁸⁴⁹. Enfin, nous étudierons en détails l'expression de ce soutien à Toulouse¹⁸⁵⁰ comme point paroxystique, qui correspond presque à la parousie de la figure du Raimondin christique.

SECTION I – SUR LA ROUTE DE RETOUR DE ROME

De retour de Rome, les Raimondins sont réunis¹⁸⁵¹ et chevauchent de Gênes en direction de Marseille¹⁸⁵². Ce cheminement vers la Provence va être pour l'auteur de la *Chanson* l'occasion de démontrer les élans de fidélité de la population des villes provençales¹⁸⁵³ envers la dynastie raimondine, essentiellement personnifiée par le jeune comte Raimond. En effet, assuré du soutien de ces villes¹⁸⁵⁴ à son jeune fils et à sa cause, Raimond VI laissera Raimondet aux bons soins de ses vassaux du marquisat de Provence¹⁸⁵⁵ pour aller chercher du secours en Espagne¹⁸⁵⁶. C'est sur le terrain provençal que Raimondet fera ses preuves en tant que futur seigneur de Toulouse-Saint-Gilles.

¹⁸⁴⁹ On remarquera que l'insistance de l'auteur sur l'aspect méridional ou « local » de la coalition a pour conséquence une absence presque totale de mention, parmi les combattants de la résistance, des mercenaires Thiois et des Brabançons. Cette pudeur de l'auteur sur le recours à des mercenaires s'explique aussi par la condamnation de l'Église pour l'emploi de routiers, malgré l'usage qu'en fait l'armée croisée. L'Anonyme a toujours le souci de démontrer la catholicité des Méridionaux.

¹⁸⁵⁰ Nous avons pu constater après avoir choisi cette partition de notre étude sur le soutien des villes aux comtes raimondins que Laurent Macé a lui aussi retenu ces trois cités, Avignon, Beaucaire et Toulouse comme « l'âme de la résistance méridionale contre les chevaliers français » ; voir (2000, p. 364).

¹⁸⁵¹ Raimondet quitta Rome à la fin de son audience papale et rejoignit son père à Gênes, où leurs retrouvailles furent, selon l'Anonyme, l'occasion de grandes effusions de joie (CCA, laisse 152, v. 66-71).

¹⁸⁵² CCA, laisse 152, v. 70-71.

¹⁸⁵³ Rappelons succinctement que le lignage Raimondin est celui des prestigieux comtes de Saint-Gilles, cette ville de Provence gardoise a longtemps été plus importante que Toulouse au yeux de ces comtes.

¹⁸⁵⁴ Voir Macé (2000, p. 36 et 260).

¹⁸⁵⁵ Sur l'actualité politique et littéraire de la Provence au XIII^e siècle, voir l'ouvrage essentiel de Aurell (1989 b).

¹⁸⁵⁶ Voir CCA, laisse 155, v. 32-35.

Nous attirons l'attention du lecteur sur le fait que le lexique employé pour signifier le lien entre les Raimondins et les villes est bien souvent celui de l'amour¹⁸⁵⁷, lexique couramment utilisé par l'auteur pour parler des rapports entre les comtes de Toulouse et leurs vassaux¹⁸⁵⁸.

§ I – Avignon

Lorsque les comtes et leur suite arrivent à Marseille où ils descendent sur le rivage, ils sont accueillis avec joie et allégresse :

Cant foro a Masselha, descendo e-l ribatge
E foro aculhit de joi e d'alegratge¹⁸⁵⁹.

Le comte est logé au château du Tolonée¹⁸⁶⁰, résidence fortifiée des vicomtes de Marseille¹⁸⁶¹, quand, au quatrième jour de ce séjour, arrive un messager avignonnais¹⁸⁶² qui lui fait part de la volonté des habitants de la ville de lui rendre hommage et le presse de rejoindre la ville afin de les recevoir sur le rivage du Rhône :

Senher coms, al mati no fassatz lonc estatge,
Car lo mielhs d'Avinho vos aten al ribatge,
E so plus de tres cent que·os faran omenatge.¹⁸⁶³

Cette annonce réjouira le cœur du comte, qui se met en route dès le lendemain matin, accompagné de son fils¹⁸⁶⁴. On notera que la venue de Raimond est appelée de leurs vœux par les plus notables d'Avignon, « lo mielhs » même si, dans un second temps, l'entrée des Raimondins dans la ville sera célébrée par toute la communauté citadine. C'est là un schéma

¹⁸⁵⁷ À ce propos, voir aussi Macé (1999 a, p. 299-304), et (2000, p. 259-261).

¹⁸⁵⁸ Macé s'est, de fait, beaucoup intéressé aux caractéristiques des relations entre les comtes Raimond VI et Raimond VII de Toulouse et leurs vassaux. Nous rejoignons ses conclusions et invitons le lecteur à se reporter à son travail pour une étude *in extenso* de ces relations. Voir Macé (2000, p. 251-284). Notre propre contribution sur ce point est pensée comme des ajouts ponctuels ayant pour objet de mettre à jour les procédés rhétoriques de l'Anonyme.

¹⁸⁵⁹ CCA, laisse 153, v. 1-2 : « Quand ils furent à Marseille, ils descendirent sur le rivage et furent accueillis avec joie et allégresse ».

¹⁸⁶⁰ CCA, laisse 153, v. 3.

¹⁸⁶¹ Ce château situé au nord de la Cannebière près d'une des portes de la ville et à proximité du port, compris dans l'acte de partage de la vicomté en 1212, devait son nom au tonlieu (droits de quai et de douanes) que l'on y percevait. Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 90-91, note 1), ainsi que Gérin-Ricard et Isnard (1926, p. XXVII).

¹⁸⁶² CCA, laisse 153, v. 4-5 : « Mas can venc al cart jorn ve-us venir un mesatge / E saludec lo comte e dig e son lengatge ». « Mais voici que, le quatrième jour, un messager arriva et, après avoir salué le comte, lui dit ces paroles ». La question du « lengatge » sera posée plus tard au cours de ce travail.

¹⁸⁶³ CCA, laisse 153, v. 6-8 : « 'Sire comte, demain matin ne vous attardez pas, car les plus notables d'Avignon vous attendront sur le rivage ; ils sont plus de trois cents qui vous feront hommage.' ». Nous avons maintenu la correction que l'éditeur introduit à la fin du vers 8, remplaçant la leçon « omenage » par « omenatge ».

¹⁸⁶⁴ CCA, laisse 153, v. 9-10.

assez classique que l'on retrouvera à d'autres instants du texte. Arrivés au point de rencontre avec les Avignonnais, le comte les trouve agenouillés sur de la ramée¹⁸⁶⁵, lui rendant l'hommage féodal. Ici encore, ce sera la joie qui dominera la rencontre et les prestations de serments¹⁸⁶⁶. C'est un noble d'Avignon, Arnaud Audegier¹⁸⁶⁷ qui prend la parole et s'adresse au comte au nom de l'assemblée qui prête serment¹⁸⁶⁸ :

Senher coms de Sent Gili, recebetz gentil gatge
 E vos e le car filh, qu'es de l'ial linatge:
 Totz Avinhos se met e-l vostre senhoratge,
 Que cadaüs vos lhiura son cor¹⁸⁶⁹ e son estatge,
 E las claus e la vila e los ortz e l'intratge.
 E so que vos dizem no-us tenguatz a folatge
 Que no i a falhimen, ni orgolh, ni oltratge:
 Mil cavalers valens complitz de vasalatge
 E cent melia omes d'autres valens de bon coratge
 E an fait sacrament e plevit per ostatge
 C'oïmais demandaran tot lo vostre dampnatge;
 E tindretz en Proensa totz vostre dreituratge
 E las rendas e-ls ces e-l traüt e-l peatge,
 E non ira camis si no da guidonatge.
 E nos tindrem de Rozer totz los pas e-l pasatge,
 E metrem per la terra la mort e-l carnalatge,
 Tro que cobretz Tholosa ab lo dreit eretatge;
 E-l cavaer faidit ichiran del boscatge,
 Que mais no temeran tempesta ni auratge.
 E no avetz e-l mon enemic tant salvatge
 Que si-os fa mal ni tort, que non prendra ontatge.¹⁸⁷⁰

Ce discours nous semble appeler plusieurs remarques. La première nous paraît être que toute question religieuse est passée sous silence, ce qui ne peut être que sciemment orchestré par l'auteur au lendemain du concile de Latran dont ce serment est une conséquence directe. C'est un exemple manifeste de la nouvelle politique provençale des comtes de

¹⁸⁶⁵ CCA, laisse 153, v. 11-13. Une fois encore, cette arrivée du comte dans la ville à de faux airs d'accueil de Jésus à Jérusalem avec un mulet et de la ramée (v. 12 et 13).

¹⁸⁶⁶ CCA, laisse 153, v. 14.

¹⁸⁶⁷ Aussi traduit « Audiguiier », par exemple chez Macé (2000).

¹⁸⁶⁸ CCA, laisse 153, v. 15-17.

¹⁸⁶⁹ Nous maintenons ici la leçon de A, contrairement à l'éditeur qui corrige en « cors ». Notre choix est motivé par le caractère affectif de la déclaration qui, toute originale qu'elle pourrait être historiquement, n'en demeure pas moins significative dans le texte de l'Anonyme. On pourra arguer d'une erreur du scribe et d'un souci de réalisme, nous n'en pensons pas moins que l'erreur, si c'était le cas, serait justement induite par le sens du texte.

¹⁸⁷⁰ CCA, laisse 153, v. 18-38 : « Sire comte de Saint-Gilles, recevez un noble gage, vous et votre cher fils, rejeton d'une loyale race : tout Avignon se met en votre seigneurie et chacun vous livre son cœur et sa maison, la ville et ses clefs, les jardins et l'entrée dans l'enceinte. Ne prenez pas pour une folie ce que nous vous disons, car il n'y a là ni erreur, ni orgueil, ni exagération : mille chevaliers vaillants, modèles de bravoure, et cent mille autres hommes pleins de courage ont fait le serment en donnant caution qu'ils poursuivront désormais la réparation de tout tort qui vous sera fait ; vous posséderez en Provence tous vos droits seigneuriaux, rentes, cens, corvées, péages et personne ne circulera sans payer le droit de sauf-conduit. Et nous garderons tous les défilés et passages du Rhône et à travers le pays nous porterons la mort et le carnage jusqu'à ce que vous ayez recouvré Toulouse et tout votre légitime héritage. Et les bois vont sortir les chevaliers 'faidits', qui n'auront plus à redouter de tempête ni d'orage. Vous n'avez au monde ennemi, si redoutable soit-il, qui n'en doive être pour sa honte s'il vous fait quelque mal ou tort. » (traduction modifiée).

Toulouse dans l'objectif d'une reconquête sur les croisés, sans soutien romain. L'Église, la catholicité des Raimondins, les prélats, les fausses accusations d'hérésie, toute question de croisade et de croisés est évincée.

Tous ces aspects potentiellement litigieux ou problématiques pour le public de la *Chanson* sont mis de côté : l'auteur montre uniquement les aspects politiques et coutumiers d'une union populaire, en vue de la reconquête des terres du seigneur légitime ; légitime car historique. On notera que le lien la ville provençale d'Avignon et le comte est renforcé par l'appellation « coms de Sent Gili » : s'il s'agit bien de rendre *Tholosa ab lo dreit eretatge*, ces Provençaux prennent la défense d'un lignage provençal, qui leur est géographiquement proche ; la cause du comte devient ainsi encore un peu plus la leur. Étant donné la situation patrimoniale de Raimondet après Latran, et la question du douaire maternel en Provence, cette mention d'un lignage provençal des comtes de Saint-Gilles est d'autant plus importante. En effet, elle souligne le souci avec lequel l'auteur ancre territorialement ses comtes Raimondins dans un lien indéfectible à la terre qu'ils doivent gouverner par héritage lignager.

Les mots à la rime sont particulièrement bien choisis par l'auteur pour insister sur cette notion de dépossession injuste et de reconquête inévitable. On retrouve ainsi à la rime les termes forts de « lial linatge » et « senhoratge » qu'il s'agit de défendre face à « dampnatge » et « oltratge », au moyen d'hommes « complitz de vasalatge » et de « bon coratge ». En d'autres termes, il s'agit de laver l'honneur du seigneur dans le cadre de relations féodo-vassaliques qui s'inscrivent dans ce qu'il y a de plus conforme à la civilisation médiévale guerrière. L'heure est à l'insistance sur les valeurs partagées et les liens d'honneur. Les Avignonnais se mettent au service d'un seigneur terrien spolié¹⁸⁷¹. Le parti pris de l'auteur de passer sous silence la rébellion contre l'autorité de l'Église que cet hommage constitue, peut être éclairé si l'on admet l'hypothèse, aujourd'hui très majoritairement retenue, d'une rédaction de la *Chanson* autour de 1228-1229. Ce rappel de l'hommage prononcé sert en effet de multiples manières les intérêts politiques du comte de Toulouse. D'abord, en ce qui concerne directement les Avignonnais, ce peut être une discrète reconnaissance de la longue fidélité d'Avignon aux comtes Raimondins qui leur vaudra d'être excommuniés et assiégés par la croisade royale en juin 1226. Avignon sera alors la dernière

¹⁸⁷¹ On ne trouve aucune mention du spoliateur croisé, ce qui est cohérent car celui-ci représente le bras armé de l'Église sciemment passée sous silence.

ville rhodanienne à résister à l'assaut royal¹⁸⁷². Laurent Macé note aussi que l'entourage du prince raimondin est, pour une part, constitué de princes territoriaux, et de barons, depuis longtemps lié à la famille comtale et, d'autre part, « de la masse des *milites*, pour la plupart des seigneurs châtelains originaires de la vallée rhodanienne »¹⁸⁷³ ainsi que des fidèles du Toulousain, « ces hommes nouveaux, simples détenteurs de *castra*, cohabitent avec les chevaliers urbains, tout particulièrement ceux de la cité d'Avignon »¹⁸⁷⁴. Ainsi les chevaliers avignonnais qui prêtent ici serment de fidélité au comte de Toulouse sont, pour notre auteur, des personnages dont la parole est fiable et qui savent garder leur fidélité à leur prince. En somme, ils sont un modèle pour tout candidat à la résistance à la croisade. C'est là une bonne part de l'explication de ce traitement d'Avignon par l'auteur¹⁸⁷⁵.

L'insistance sur l'aspect politique du ralliement, tout comme l'aspect formel du discours et la cérémonie respectueuse de l'« usatge »¹⁸⁷⁶, comme le dit si bien l'auteur¹⁸⁷⁷, permettent de faire entrer celle-ci dans des catégories propres à la civilisation féodale médiévale méridionale. Cela permet au public destinataire du discours anonyme d'accepter ce ralliement au comte comme modèle du genre. Ne pas évoquer les problèmes des Raimondins avec l'Église est particulièrement habile car le conflit est déplacé du champ du religieux à celui du politique. L'auteur insiste ainsi sur le caractère éminemment politique et territorial de la guerre.

En outre, ne pas parler de religion permet d'éviter toute dissension dans le public et peut susciter le ralliement par l'hommage au prince historique spolié. À ce compte, c'est bien en tant que modèle que se constitue l'hommage avignonnais dans la chronologie interne du déroulement du récit.

Étant donné l'intérêt de l'hypothèse de Saverio Guida sur la possible identification du second auteur de la *Chanson* à Gui de Cavaillon¹⁸⁷⁸, il nous semble important de noter que,

¹⁸⁷² Le siège de la ville débutera le 10 juin 1226 pour se terminer le 12 septembre de la même année. Voir Macé (2000, p. 37).

¹⁸⁷³ Voir Macé (2000, p. 364).

¹⁸⁷⁴ *Ibid.*

¹⁸⁷⁵ L'importance de cette noblesse de Provence rhodanienne se remarque par l'importance du rôle de ses membres dans l'entourage du jeune comte Raimond dans la *Chanson*. Rappelons aussi que l'hypothèse de Guida sur la possible identification de l'auteur du texte anonyme avec Gui de Cavaillon se fonde en partie sur ce constat.

¹⁸⁷⁶ CCA, laisse 153, v. 17. Ce respect de *l'usatge* signe une fois encore un comte Raimondin qui appartient au pays, face à Simon qui lui est foncièrement étranger ; voir aussi l'entrée de Simon dans Toulouse tout *garnit*.

¹⁸⁷⁷ La capacité de l'Anonyme à situer son récit dans un cadre juridique et de civilisation strict et bien défini afin de permettre au public de s'y identifier, parce que les usages sont les siens et ceux de ses pères, nous semble tout à fait admirable. Cet auteur à la capacité de se servir adroitement du cadre rigide des usages juridiques qui ponctuent tout son récit pour le sublimer et le faire disparaître derrière la verve de sa langue.

¹⁸⁷⁸ Voir Guida (2003). Pour la biographie de Gui de Cavaillon, voir aussi du même auteur : (1972) et (1973). Gui fut tout au long de la croisade l'un des plus fidèles compagnons des comtes de Toulouse qui n'hésitèrent pas

selon Eugène Martin-Chabot, le nom de cet Arnaut Audegier ne se retrouve nulle part dans la documentation historique¹⁸⁷⁹. Néanmoins, un Isnard Audegier exerça la charge de juge à Avignon entre 1213 et 1218¹⁸⁸⁰. C'est le même homme qui fut envoyé en juin 1222 en ambassade auprès du roi de France par Raimond VII¹⁸⁸¹. Laurent Macé compte Isnard parmi les fidèles proches du comte de Toulouse et n'hésite pas à l'identifier à l'orateur avignonnais, ajoutant que l'auteur de la *Chanson* se serait trompé¹⁸⁸². Il est fort probable que cet Isnard Audegier soit lié à notre personnage, ce qui nous paraît intéressant dans la mesure où, si le discours de Gui de Cavaillon à Raimondet constitue une synthèse des motifs de la résistance à la croisade et pour le maintien d'une civilisation courtoise par la dynastie raimondine telle qu'on la trouve dans la *Chanson*, le discours de cet Audegier constitue, lui, un modèle pour le ralliement effectif des populations aux Raimondins. Avec ces deux discours de Gui et d'« Arnaut », l'appel à la résistance s'adresse tant à la noblesse qu'aux populations citadines. Ces deux liens, littéraires et historiques entre Gui de Cavaillon et un Audegier¹⁸⁸³, sont d'autant plus intéressants que ces hommes sont issus d'un même ensemble géopolitique. Nous y voyons un indice supplémentaire du rôle essentiel des Provençaux dans la chanson anonyme.

à l'envoyer en ambassade auprès du roi de France en juin 1222 (voir notamment Macé, 2000, p. 111). C'est à lui que le jeune Raimond de Toulouse confie la charge de viguier du Venaissin après la reconquête de Beaucaire (*Ibid.*, p.130). Enfin, proche compagnon de Raimond VII, il l'accompagnera à Meaux en 1229, voir Guida (2003, p. 268). Notons aussi que Gui sera, en tant que proche de Raimond VI, capturé comme otage du prince des Baux lors du traité de paix conclu entre les deux seigneurs. Guillaume se moque d'ailleurs de lui dans une *tençon*, voir Aurell (1989, p. 68, note 17 et p. 255-256).

¹⁸⁷⁹ Voir Martin-Chabot (1931, t. II, p. 91-92, note 5).

¹⁸⁸⁰ Voir Lalande (1908, p. 9).

¹⁸⁸¹ Voir *Layette du trésor des chartes*, t. I, p. 546.

¹⁸⁸² Voir Macé (2000, p. 62 et 111, note 45). Nous ne sommes pas convaincue que l'auteur se soit trompé, et cela pour deux raisons principales. D'abord, puisque Bermond est contemporain d'Isnard et qu'ils sont tous deux des personnages proches du comte Toulouse, pourquoi Arnaut ne pourrait-il pas, lui aussi, leur être contemporain et de la même famille ? Ensuite, pareille erreur ne ressemble pas à l'Anonyme, connu pour n'entrer dans les détails que des événements sur lesquels il est bien renseigné. Dans la mesure où Isnard et Bermond appartiennent aux proches fidèles du comte, ils doivent être clairement identifiables pour l'auteur et, à ce compte, une confusion avec Arnaut est improbable ; l'erreur, s'il y en a une, serait alors celle du copiste.

¹⁸⁸³ Guilhem de Puylaurens, lui, mentionne un Bermond Audegier qu'il considère comme un courageux chevalier avignonnais. Voir Guilhem de Puylaurens (éd. Duvernoy, 1976, chap. XXXII, p. 115-117). Voir aussi ce nom dans l'index des noms de personnes dans Macé (2000). Bermond Audegier, qui assumait la charge de viguier à Avignon était en 1219 à Najac, où il assistait à l'inféodation des *castra* de Balaruc, Loupian et Palais ; voir aussi Macé (2008, *Actes de Raimond VII*, n° 9). Il mourra en 1224 sous les armoiries du comte de Toulouse : le subterfuge qui avait échoué à sauver la vie de Pere II d'Aragon sauvera celle du Raimondin. Il fut aussi l'homme de confiance entre les mains de qui fut placée Beatrix, épouse du traître Gui Cap-de-Porc, et à la suite du règlement du conflit par des voies qui échappaient à toute galanterie, c'est encore Bermond qui hissera l'étendard comtal au sommet de la tour du castrum de Balaruc. Voir Macé (2000, p. 151 et 278, note 42). Martin-Chabot (1931, t. II, p. 91-92, note 5) écrit à propos des Audegier : « Si Arnaut n'est pas une erreur du scribe du manuscrit de la *Chanson* ou de son auteur pour Isnard ou Bermond, il est certain qu'il était de leur famille ».

La première partie du discours, les vers 18 à 28 de la laisse 153 cités plus haut, semble assez classique : Arnaud signale au comte de quelle manière et par quels moyens les Avignonnais se mettent à son service. Nous avons déjà indiqué ci-dessus l'insistance sur la dimension du « sagrament » prononcé pour punir tout le « dampnatge » perpétré contre le comte.

Les dix vers suivants, en revanche, nous semblent plus instructifs sur les actions requises de tout fidèle à la coalition raimondine. Cette seconde partie du discours peut aisément être perçue comme un manifeste de l'action de préservation et de reconquête des droits et territoires raimondins. Le comte doit en effet recouvrer tous ses droits seigneuriaux sur la Provence. Les Avignonnais feront respecter ses droits et régner la terreur jusqu'à ce que le comte récupère « Tholosa ab lo dreit eretatge »¹⁸⁸⁴. Autrement dit, la possession de la Provence est un premier pas nécessaire vers Toulouse qui est le véritable objectif, tout cela dans le but de replacer le comte à la tête de la totalité des terres dont il a été spolié par la croisade. Plus aucun *faidit* n'aura à aller à travers les *boscatges*, le comte inclus¹⁸⁸⁵. Aucun ennemi, aussi sauvage soit-il, ne résistera à cette contre-offensive provençale¹⁸⁸⁶. On peut penser que les Provençaux vont entreprendre de replacer un comte provençal à la tête de Toulouse, la double titulature du comte de Toulouse-Saint-Gilles est ici considérée comme complémentaire et indissociable : l'auteur souligne l'unité politique et territoriale dans les états du comte.

La réponse du comte de Toulouse est concise, mais résume bien les deux aspects, politique et religieux, que prend, pour l'Anonyme, la défense des comtes raimondins par les populations qui leur sont inféodées :

– Senher », so ditz lo coms, « cauziment e barnatge
Faitz si m'en amparatz, e auretz l'avantatge
De tot Crestianesme e del vostre lenguatge,
Car restauratz les pros e Joia e Paratge »¹⁸⁸⁷.

On remarque dans ces vers que défendre le comte consiste à :

- faire preuve de « cauziment e barnatge » ;
- en retirer « l'avantatge de tot Crestianesme e del vostre lenguatge » ;
- restaurer les preux, Joie et « Paratge ».

¹⁸⁸⁴ Voir CCA, laisse 153, v. 34 b.

¹⁸⁸⁵ Nous rappelons que c'est *faidit* que le comte part en Espagne après la débâcle de Muret. Voir CCA, laisse 142, v. 9.

¹⁸⁸⁶ Voir CCA, laisse 153, v. 35-38.

¹⁸⁸⁷ CCA, laisse 153, v. 39-42 : « 'Sire', répondit le comte, 'si vous prenez ma défense, vous faites preuve de bon sens et de vaillance et vous serez louangés par toute la Chrétienté comme dans votre contrée, car vous restaurez les preux, Joie et Parage.' ».

Raimond VI répond à son interlocuteur, mais, à travers lui sont visés tous ceux qui sont prêts à suivre et défendre le comte de Toulouse dans sa guerre contre l'injuste dépossession. Les défenseurs de Toulouse et de ses comtes sont des hommes de bien envers lesquels la Chrétienté sera reconnaissante¹⁸⁸⁸. Ils se battent pour les preux¹⁸⁸⁹, le retour et le maintien de *Joya* et *Paratge*, auxquels on pourrait ajouter *Joven* tant l'idéologie s'en ressent. Ainsi, les défenseurs du comte sont acteurs de la préservation de ce que l'auteur considère comme une civilisation distincte de celle du Nord.

À ce titre l'usage de « vostre lengatge », loin d'être la marque d'une dissociation entre le langage du comte et celui des Avignonnais, est la marque d'une unité, ou plus précisément la reconnaissance d'un élément partagé. Notre raisonnement ne s'appuie sur aucune revendication communautaire ou idéologique et ne s'aventurera pas sur les voies d'une étude de linguistique historique puisque ce n'est pas le propos de ce travail. Loin de là, il s'agit de se fonder sur les aspects littéraires et idéologiques du texte, dont d'ailleurs nous ne cherchons pas à modifier le « vostre » en « nostre »¹⁸⁹⁰. Cette modification est anecdotique selon notre sentiment.

En effet, le texte nous dit que ces Avignonnais auront là la gratitude de la chrétienté tout entière, qui englobe donc ceux que l'auteur considère comme étrangers, y compris ceux des Français qui seraient contre la croisade. À ce point d'avancement du texte, le public sait déjà qu'existent des opposants français à la croisade : nous rappelons ainsi l'affaire de l'archevêque de Lyon à Latran. Par la suite, les récriminations de certains croisés viendront s'ajouter à cet argument que l'Anonyme conçoit comme un outil pour décrédibiliser la croisade.

Il y a dès lors deux possibilités objectives pour interpréter ce « vostre lengatge », qui mènent toutes deux à une même conclusion.

¹⁸⁸⁸ Ce choix du terme « crestianisme » nous semble sciemment choisi pour rendre la Chrétienté présente, en tant que communauté des chrétiens au sens religieux, et pas seulement parce que cela représente les frontières de ce que le monde médiéval occidental a tendance à considérer comme civilisé, justement parce que chrétien.

¹⁸⁸⁹ Les « preux » ici ne sont pas seulement les comtes mais la totalité de ceux qui se battent pour la libération des terres conquises par la croisade ou qui menacent de l'être. On pensera ici à l'évocation de Roland et Olivier, voir *infra*.

¹⁸⁹⁰ La lecture paléographique de ce mot pose en effet parfois problème ; inconvénient qui est bien souvent relayé en ce qui concerne le cas de ce vers 41, pour des raisons idéologiques évidentes : la conception que l'Anonyme a d'une union idéologique derrière les comtes de Toulouse passait-elle par la langue partagée ? Voir la partie de ce travail consacrée à cette problématique. Ce « vostre » doit de surcroît être relié à l'expression « en son lengatge » que l'on trouve au vers 5 de la même laisse : « E saludec lo comte e dig e son lengatge ». Néanmoins, on notera que rien n'indique que ce langage soit étranger au comte et l'on retrouve ici la question du dialectalisme, ou bien, plus simplement encore, son « lengatge » n'indique que « ses paroles ».

Soit, le comte s'englobe comme locuteur de ce « votre » *lenguatge*, et à ce compte il exprime sa gratitude personnelle autant que celle des Toulousains et de tous ceux qui lui sont inféodés. C'est donc en tant que représentant d'une communauté qu'il s'exprime en son nom. Nous donnerons comme exemple contemporain pour que le lecteur saisisse bien notre propos celui d'un Président de la République française qui s'adresserait ainsi aux citoyens de France : « Votre France, chère à vos yeux... ». Il est évident que l'orateur ne s'exclut pas dans ce cas de la communauté civile et civique qu'il gouverne et dont il est le représentant élu ou désigné. Ce procédé rhétorique permet alors à notre orateur de produire dans son public un sentiment exacerbé d'appartenance et de fierté. Le destinataire du discours se sent à la fois concerné et responsable. Ce serait là une compréhension la plus englobante possible de ce « votre *lenguatge* », dans les limites de ce que le texte permet d'en comprendre.

La seule compréhension minimale qui soit plausible¹⁸⁹¹ consiste à penser que le comte de Toulouse considère bien là une entité linguistique différente de la sienne propre, mais avec laquelle cependant, il a plus en commun que le reste de la Chrétienté, et, dont il est de toute manière le seigneur¹⁸⁹². Nous pensons que l'identification qui met en tension « votre *lenguatge* » et la Chrétienté tout entière, répond à une logique binaire au sein de laquelle ce qui est extérieur au parti méridional est aussi compris dans la Chrétienté. Sans être nécessairement inclus dans le « votre *lenguatge* » le comte de Toulouse se situe dans un entre-deux, et peut être en partie identifié avec ceux de « votre *lenguatge* » puisqu'ils partagent une opposition commune à la croisade contre ceux que notre auteur considère comme des étrangers. De plus, puisque les étrangers sont les croisés¹⁸⁹³, le comte de Toulouse

¹⁸⁹¹ L'option qui serait de dire que le comte de Toulouse est totalement étranger à ceux de « votre *lenguatge* » est, selon nous, absurde. En effet, elle ne prend absolument pas en compte la volonté de notre auteur, qui est, non pas de créer une communauté clairement identifiée par des frontières géographiques, mais unie par un sentiment d'union politico-féodale derrière les comtes de Toulouse – rappelons le « coms de Sent Gili » qui souligne tant le sentiment d'un destin commun, que la très pragmatique conscience de l'étendue du domaine héréditaire raimondin. Étant donné que la légitimité féodale des comtes raimondins d'un point de vue juridique a été mise en difficulté par la croisade qui les remplace par Simon, ce sont avant tout les valeurs prônées par les comtes de Toulouse dans le texte qui permettent aux populations de s'identifier à eux et de devenir acteurs du mouvement de rébellion face à la croisade. Or, le principal véhicule de ces valeurs, et donc d'union idéologique, est la poésie en langue vulgaire, poésie pas seulement politique d'ailleurs, ne l'oublions pas, même dans ce contexte historique. Nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Macé (2000), particulièrement aux parties consacrées à l'entourage poétique des comtes et à leurs incessants déplacements dans leurs territoires qui soulignent combien les troubadours sont artisans et relais de l'idéologie comtale.

¹⁸⁹² Rappelons que la titulature des comtes de Toulouse compte notamment le comté de Saint-Gilles et le marquisat de Provence, et leur lignage est très ancré en Provence, voir Macé (2000, p. 23-53, particulièrement 38-53).

¹⁸⁹³ On se souvient à ce sujet du vers 21 de la laisse 196 : « Per una gent estranha que fa-l lum escantir », alors que, nous l'avons déjà évoqué, les Raimondins sont le symbole du retour de ce « lum ».

et Saint-Gilles ne peut être étranger¹⁸⁹⁴. C'est en ce sens que le « vostre languatge », bien qu'identifié par le comte comme une entité à laquelle il n'appartient pas, nous paraît être, même dans cette compréhension minimale, une part d'un ensemble plus grand constitué de tous ceux qui, à la suite du comte de Toulouse, s'opposent à la croisade. On peut établir un parallèle avec les « pros » du vers 42 ; il est évident que les Avignonnais eux-mêmes sont aussi une part des preux, car être de la bataille pour la libération c'est être à la fois libérateur et libéré.

Il est intéressant de remarquer qu'il y a deux récits d'un échange entre le comte de Toulouse et les Avignonnais. Le premier, que nous venons d'examiner, et un second, à partir de la moitié de la laisse suivante. Entre les deux, s'intercale un retour des comtes père et fils à Marseille puis à Salon, qui est surtout l'occasion pour notre auteur de donner lieu à une conversation entre Gui de Cavaillon et Raimondet¹⁸⁹⁵ : celle-ci est fondamentale pour notre texte car elle constitue à la fois un rappel et une annonce des thèses du texte anonyme pour ce qui concerne les enjeux de cette guerre et les attentes à l'égard du jeune comte¹⁸⁹⁶.

Dans le premier échange entre le comte de Toulouse et le représentant des Avignonnais, l'auteur a habilement occulté la dimension marchande de l'accord, bien connue des historiens.

Le second récit d'une entrevue avec des représentants avignonnais fait suite à la conversation entre le jeune comte de Toulouse et Gui de Cavaillon, un de ses *amics privatz*. À la laisse 154, on ne s'étonnera pas de l'accueil glorieux des comtes et de leur suite, après le dépouillement de la première entrevue ; cela doit beaucoup, à notre avis, au contenu de l'échange entre Gui et Raimondet.

La première fois, il s'agissait d'une entrevue sur une rive du Rhône, que l'on pourrait presque concevoir comme un accord préliminaire, alors que la seconde, c'est Avignon qui les reçoit :

[...] e·ls receps Avinhos
E cant per mei al vila es levatz lo resos,
Non i a vielh ni jove que no i an volontos
Per totas las carreiras e foras las maizos;

¹⁸⁹⁴ Le Raimondin est même, au contraire, l'anti-étranger, tout ce qu'il y a de plus ancré en territoire méridional pour notre auteur : un lignage de longue date possessionné à Saint-Gilles et Toulouse, érigé en défenseur des valeurs de la civilisation que chantent les troubadours et reconnu comme seigneur légitime par les populations.

¹⁸⁹⁵ Cette discussion entre Gui de Cavaillon et Raimondet est un élément central de l'hypothèse de Guida (2003) sur la paternité du texte.

¹⁸⁹⁶ L'insistance sur la question de la prédication à cette occasion a déjà été évoquée au cours de ce travail. Nous reviendrons par la suite sur la place centrale de *Paratge* et du rôle du jeune comte vis-à-vis de cette notion.

Aquel que mais pot corre·s te per aventuros¹⁸⁹⁷.

Cette entrée glorieuse et acclamée sera relayée à travers le texte par celles de Beaucaire et Toulouse.

La un cridan « Tholosa ! » pel paire e pel tos
E li autre : « la joia ! c'oïmais er Dieus ab nos ! »
Ab afortitz coratges ez ab los olhs ploros
Trastuit denan lo comte venon da genolhos ;
E pois dizon ensemble: « Jhesu Crist glorios,
Datz nos poder e forsa que·ls eretem amdos ! »¹⁸⁹⁸.

Cet accueil plein de ferveur du comte prend l'allure d'une prière, particulièrement aux vers 38 et 39 :

E pois dizon ensemble: « Jhesu Crist glorios,
Datz nos poder e forsa que·ls eretem amdos ! ».

Toutes les marques de l'émotion sont présentes, les « afortitz coratges », « los olhs ploros », la venue « da genolhos » devant le comte. Nous avons déjà évoqué¹⁸⁹⁹ les effets de style empruntés au champ du religieux pour marquer le caractère miraculeux dont est dotée l'arrivée des comtes de Toulouse, père et fils, dans une nouvelle ville.

On notera qu'à Avignon comme à Rome, les défenseurs de la cause raimondine sont essentiellement préoccupés de préserver l'héritage patrimonial des comtes : ainsi, le vœu explicitement formulé dans la prière des Avignonnais est de rendre leur héritage aux comtes : « Datz nos poder e forsa que·ls eretem amdos »¹⁹⁰⁰.

La ferveur de l'accueil est aussi marquée par l'insistance de l'auteur sur la nécessité de disperser la foule à coups de verges :

Es es tan gran la preicha e la professios
Que obs i an menassas e vergas e bastos¹⁹⁰¹.

Dans ce premier véritable contact du comte avec des populations après l'épisode de Latran, premier pas de la reconquête méridionale et donc geste éminemment politique, se

¹⁸⁹⁷ CCA, laisse 154, v. 29 b-33, « Et où Avignon les reçoit. Et lorsque dans la ville retentit le bruit de leur marche, il n'y a ni vieux ni jeune qui ne s'élançe avec empressement hors des maisons, dans les rues ; celui qui peut le mieux courir bénit sa chance ».

¹⁸⁹⁸ CCA, laisse 154, v. 34-39 : « Les uns crient, pour le père de le fils : 'Toulouse !', et les autres : 'Joie ! Désormais Dieu sera avec nous !' Le cœur réconforté et les yeux pleins de larmes, ils viennent tous s'agenouiller devant le comte et disent : 'Glorieux Jésus-Christ, donnez-nous le pouvoir et la force de leur rendre à tous les deux leur héritage !' ». On remarquera qu'à « Tholosa » répond « la joia » aux vers 34 et 35, de telle façon qu'il y a identification entre les deux réalités ainsi évoquées.

¹⁸⁹⁹ Voir la partie de ce travail relative au comte de Toulouse en tant que figure christique.

¹⁹⁰⁰ CCA, laisse 154, v. 39.

¹⁹⁰¹ CCA, laisse 154, v. 40-41 : « Leur presse est si grande et leur cortège tel qu'il est besoin de menaces, de verges et de bâtons ».

trouve la démonstration magistrale de l’inscription du religieux au cœur du politique dans le texte anonyme. Ainsi, parce que la reconquête territoriale du comte et sa légitimité à préserver son héritage se fondent sur la reconnaissance de sa catholicité, l’acclamation politique du seigneur toulousain se fonde aussi là-dessus. Elle est corroborée par toute une série de signes religieux de la part du public, mais aussi du comte de Toulouse, de son fils et de leur suite qui « E·l mostier s’en intrero per far lor orazos »¹⁹⁰².

L’auteur démontre une fois de plus que le comte et le peuple qui va se ranger à sa suite partagent les mêmes systèmes de croyance, ce qui est dans ce cadre essentiel pour créer un sentiment d’appartenance à une communauté.

Le partage d’un banquet somptueux et, surtout, les « joglars e las viulas e dansas e cansos » sont d’autres indices du sentiment de cohésion qui anime les Avignonnais, le comte de Toulouse et sa suite malgré le caractère quelque peu topique de la formule¹⁹⁰³. Ces *dansas* et *cansos* se retrouveront à Toulouse et marquent ainsi une fois encore le sentiment d’unité que l’Anonyme cherche à créer en reprenant les mêmes motifs tout au long de son œuvre. Par ailleurs, on notera que les *joglars* apparaissent ici comme amuseurs publics, un élément qui donne la mesure de la dure accusation formulée par Raimond Roger de Foix contre l’évêque Foulque.

À la suite de ces réjouissances, qui constituent autant de codes sociaux, le comte et les Avignonnais échangent serments et engagements :

Lo dimenge mati, es retraitz lo sermos
De pendre·l sacrament e las promissios ;
E pois dis l’us a l’autre : « Senher dreitz, amoros,
Ja no·us fassa temensa donars ni messios,
Que nos darem l’aver e metrem los cors bos
Tro que cobretz la terra o que muram ab vos. »
– Senhors », so ditz lo coms, « bels n’er lo gazerdos
Que de Dieu e de mi seretz plus poderos. »¹⁹⁰⁴

Ainsi, passé les fastes de la réception, les Avignonnais et le comte entrent dans le vif du sujet : le comte ne devra pas lésiner sur les bénéfiques que les habitants de la ville devront retirer de cet accord. De fait, en novembre 1216, sur les marches de Notre-Dame-des-Doms,

¹⁹⁰² CCA, laisse 154, v. 42 : « Les comtes entrèrent dans l’église pour faire leurs prières ».

¹⁹⁰³ On retrouve par exemple une formule similaire dans *L’estoire de la Guerre sainte* d’Ambroise (éd. G. Paris, col. 64) : « Là veïssiez joie plenièrre / De gent de diverse manière / Et biaux soneiz dire et chançons / Et vins porter a eschançons. »

¹⁹⁰⁴ CCA, laisse 154, v. 47-54 : « Le dimanche matin furent prononcés les paroles de la prestation su serment et des engagements ; entre eux furent échangés ces discours : ‘Sire légitime et bien-aimé, n’avez crainte de trop donner et de trop dépenser, car nous donnerons nos biens et nous exposerons nos corps jusqu’à ce que vous recouvriez la terre ou que nous mourions avec vous.’ ‘Seigneurs’, répondit le comte, ‘la récompense que vous en recevrez et de Dieu et de moi sera belle et vous serez enrichis.’ ». Voir Macé (2008, p. 316).

du côté du Rhône, Raimondet accorda aux consuls et aux citoyens d'Avignon « la liberté de se déplacer dans son comté et dans l'ensemble de ses terres » ainsi que « l'exemption de tonlieux, péages récents et anciens, services et autres exactions sur les hommes et les denrées, sauf la moitié du péage sur le sel »¹⁹⁰⁵.

Enfin, il nous semble important de noter que la récompense que les Avignonnais recevront leur viendra de « Dieu e de mi » : s'il est évident que la formule est fortement topique, il n'en demeure pas moins qu'une fois encore l'action du comte est placée sous le signe de la bénédiction divine, l'assurance d'un soutien divin que, une fois n'est pas coutume, le comte Raimond garantit comme le feraient les prélats de la croisade.

D'Avignon à Beaucaire, les comtes de Toulouse père et fils font le compte de leurs hommes en Provence et Venaissin. Laurent Macé a étudié attentivement les soutiens politiques et militaires reçus par les comtes de Toulouse, qu'il s'agisse des villes ou des individus¹⁹⁰⁶. Il a porté une grande attention aux raisons historiques de ces fidélités. C'est pourquoi nous focaliserons ici notre étude sur les informations données par l'Anonyme dans la laisse 154 afin de rendre compte des soutiens effectifs des comtes en Provence et Venaissin avant les événements de Beaucaire. Il est évident que le lecteur devra se référer aux travaux de Laurent Macé pour une étude détaillée de la trajectoire politique de ces personnages méridionaux, proches ou ennemis des Raimondins, pendant la période de la croisade albigeoise¹⁹⁰⁷.

Le comte de Toulouse quitte Avignon pour Orange où il conclura avec le prince Guilhem des Baux un traité d'amitié et d'alliance¹⁹⁰⁸. Un pacte qui sera de courte durée puisqu'au vers 66 de cette même laisse 154, Orange est déjà jugée hostile à la cause des Raimondins.

Les comtes peuvent, selon les informations fournies par l'Anonyme, compter sur le soutien des villes de Pernes, Malaucène, Beaumes et maints autres châteaux de leurs vassaux, où Raimond installe des garnisons¹⁹⁰⁹. À ces villes et châteaux s'ajoutent Marseille, Tarascon, L'Isle-sur-la-Sorgue, et Pierrelatte¹⁹¹⁰. Parmi les nobles méridionaux qui prennent les armes

¹⁹⁰⁵ Macé (2008, p. 339), et Lalande (1908, p. 22).

¹⁹⁰⁶ Voir Macé (2000).

¹⁹⁰⁷ Se référer notamment à l'index de son ouvrage Macé (2000).

¹⁹⁰⁸ Voir CCA, laisse 154, v. 55-58.

¹⁹⁰⁹ Voir CCA, laisse 154, v. 59-60. Ce que fit aussi le roi d'Aragon à Toulouse en 1213, nous le rappelons. L'installation de garnisons est donc bien signe à la fois de domination et protection.

¹⁹¹⁰ Martin-Chabot (1931, t. II, note 9, p. 101) note que « Pierrelatte [...] en 1211, avait plusieurs coseigneurs ; l'un deux s'appelait Pons de Saint-Just (Lacroix, 1868, t. VII, p. 19) », qui est nommé au vers 79 de la même

pour soutenir les Raimondins en Provence, Venaissin et Valentinois, l'Anonyme mentionne en tout premier Gui de Cavaillon. On le sait, l'auteur insistera par la suite sur le rôle de conseiller de ce personnage auprès du jeune comte¹⁹¹¹. La suite de l'énumération mentionne¹⁹¹² Adémar de Poitiers et son fils « Guilhamos »¹⁹¹³, Guilhem Artaud de Die¹⁹¹⁴, « Bernis de Mureus »¹⁹¹⁵, Guiraud Adémar et son fils Guiraudet¹⁹¹⁶, Raimond de Montauban¹⁹¹⁷, Dragonet de Mondragon dit le preux¹⁹¹⁸, Éléazar d'Uzès¹⁹¹⁹, Bertrand Porcellet¹⁹²⁰, Pons de Mondragon¹⁹²¹, Ricaud de Caromb¹⁹²² et, Pons de Saint-Just¹⁹²³.

laisse. Par ailleurs, Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, §575) taxe de « maligne perfidie » l'aide de Tarascon, Marseille et Vallabrègues (voir notamment CCA, laisse 158, v. 39).

¹⁹¹¹ Voir les précédentes mentions de ce personnage dans notre travail.

¹⁹¹² Voir CCA, laisse 154, v. 71-79.

¹⁹¹³ Adémar de Poitiers était comte de Valentinois et Diois, vassal du comte de Toulouse au titre de son marquisat de Provence. Croisé au côté de Raimond VI dans les premiers temps de la croisade, il aura des démêlés successifs avec Simon de Montfort, et figure à ce titre dans le texte de Guilhem de Tudela (éd. Martin-Chabot, 1931, t. I, note 2, p. 36-37). Il prendra le parti de l'opposition à la croisade en 1216, voir au sujet de ces deux personnages, père et fils (*ibid.*, t. II, note 10, p. 101), et Macé (2000, p. 40 et 236).

¹⁹¹⁴ Le ms A porte la leçon « W. Ar. ». Martin-Chabot (1931, t. II, note a, p. 102) note que « bien qu'ordinairement l'abréviation Ar. représente Arnaut et qu'un Guillaume Arnaud soit mentionné à Die dans une inscription du début du XIII^e siècle (J. Chevalier, 1888, t. I, p. 438), il nous paraît qu'il s'agit, ici et au v. 45 de la l. 180, de Guillaume Artaud de Die ». C'était le second fils d'Hugues d'Aix dont il avait hérité des fiefs démembrés du comté de Die. Il était le neveu par alliance d'Arnaud, seigneur du Crest et oncle de son épouse ; voir J. Chevalier (1893, p. 52-60).

¹⁹¹⁵ Sur ce personnage non identifié et dont le nom est d'attestation douteuse, voir Martin-Chabot (1931, t. II, notes b et 2, p. 102). Notons toutefois que ce personnage semble figurer dans un autre passage de la *Chanson* (laisse 180, v. 46), cette fois encore mentionné en Provence aux côtés du comte de Valentinois et Diois : il est donc très certainement provençal.

¹⁹¹⁶ Guiraud Adémar était seigneur de Lagarde-Adémar et coseigneur de Montélimar avec Lambert de Montélimar. Il était rebelle à la croisade et fervent défenseur des intérêts des comtes raimondins. Pour des détails sur ce personnage, voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 3, p. 102), et, ci-dessous la note relative au personnage de Lambert de Montélimar. Ce personnage fait partie des très proches de Raimond VI que Macé (2000, p. 255) a recensés à travers le texte de la *Chanson*.

¹⁹¹⁷ Ce personnage est fils de Dragonet le preux. Il était seigneur de Montauban en Provence, canton de Séderon dans la Drôme, et de Grillon dans le Vaucluse (canton de Valréas). La seigneurie de Montauban avait été apportée aux Mondragon par un mariage avec une fille des barons de Mévouillon. Voir à ce sujet Martin-Chabot (1931, t. II, note 4, p. 103).

¹⁹¹⁸ Père du précédent et fils de Dragonet le « dons », seigneur possessionné dans les états provençaux du comte de Toulouse, voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 5, p. 103). Ce personnage est lui aussi membre des « amics privatz » des Raimondins et fait partie de ceux que Raimond VI, en partance pour l'Espagne, désignera pour encadrer son fils en Provence. Dragonet de Mondragon appartient à la ménie comtale et, à Beaucaire, mènera le jeune comte au cœur de la mêlée, tenant les rênes de son cheval. C'est par ailleurs lui qui négociera la capitulation de Simon à Beaucaire (voir CCA, laisse 170, v. 37-49). Voir aussi Macé (2000, notamment p. 150, 159 et 255).

¹⁹¹⁹ Ce personnage, fils de Bermond d'Uzès et frère de Raimond Rascas, est membre de l'entourage princier. Il était viguier du comte de Toulouse à Nîmes : à ce titre, il figure dans deux chartes données en 1218 et 1220 en faveur des Nîmois. La première, de 1218, est donnée par Sancha d'Aragon en son nom propre ainsi qu'au nom de son époux et de son beau-père ; le document fut ratifié par Raimondet le 23 mai 1219. Voir L. Ménard (1744, t. I, Preuves, p. 64 et 68), et Macé (2000, p. 62, 131, 166).

¹⁹²⁰ Ce personnage était membre d'une célèbre famille, coseigneur du bourg d'Arles, certainement fils de Guilhem Porcelet et frère d'un autre Guilhem qui accompagne le jeune Raimondet à son audience avec le pape Innocent III lors de l'épisode de Latran (voir laisse 152, v. 12). Bertrand était feudataire de l'archevêque d'Arles pour certains de ses biens (voir *Gallia Christiana Nova*, t. I, Arles, col. 337). Voir aussi Martin-Chabot (1931, t. II, note 8, p. 103).

¹⁹²¹ Il s'agit du jeune frère de Dragonet de Mondragon. La majorité de la seigneurie de Mondragon lui fut attribuée au détriment de son aîné. Voir Martin-Chabot (1931, t. II, notes 5 et 9, p. 103).

Sur la construction du passage, on notera que la mention des ennemis du comte¹⁹²⁴ est enchâssée dans celle de ses soutiens¹⁹²⁵. Parmi ceux qui contestent l'autorité raimondine, on retrouve les traditionnels clercs et évêques¹⁹²⁶, après quoi viennent le seigneur des Baux¹⁹²⁷, Raimond Pelet¹⁹²⁸, Raimbaud de Lachau¹⁹²⁹, Jean de « Senuc »¹⁹³⁰, Lambert de Montélimar¹⁹³¹, Lambert de Limoux¹⁹³², ainsi que de nombreux autres dont l'auteur tait le nom¹⁹³³.

Nîmes, Orange et Courthézon sont les trois villes que notre auteur mentionne pour avoir apporté leur soutien à Simon : Orange et Courthézon, qui appartiennent toutes deux à Guilhem des Baux déjà mentionné, et, Nîmes qui ravitailla l'armée de Simon pendant le siège de Beaucaire¹⁹³⁴. Pour conserver les faveurs des Nîmois, ce comte confirma leurs privilèges et exemptions d'impôts les 19 juillet et 25 août 1216¹⁹³⁵.

Il devient évident à la lecture du texte de l'Anonyme, qu'en dehors du cas propre des conseillers des Raimondins, la noblesse méridionale est bien souvent mise en scène, jointe au peuple, dans le contexte du soutien des villes et localités diverses au comte toulousain. C'est pourquoi nous faisons figurer ces personnages parmi ceux qui soutiennent les Raimondins,

¹⁹²² Il s'agit d'un seigneur du Venaissin. Son nom lui vient de Caromb, au nord de Carpentras. Il appartient au petit nombre des conseillers du jeune comte ; voir Macé (2000, p. 159), Benoît (1925, n^{os} 29, 30), et *PL*, t. CCXVI, col. 95.

¹⁹²³ Pons était coseigneur de Pierrelatte, une ville qui, nous l'avons vu, s'engage aux côtés des Raimondins. Voir *laisse* 154, v. 71.

¹⁹²⁴ *CCA*, *laisse* 154, v. 64-69.

¹⁹²⁵ *CCA*, *laisse* 154, v. 56-61 et 71-79.

¹⁹²⁶ On notera que clercs et évêques sont mentionnés en premier parmi les ennemis du comte. Plus encore, la première mention des ennemis des Raimondins commence par ces ecclésiastiques, alors que la seconde mention rappelle que ceux qui disputent la terre aux comtes sont Simon, son frère Guy et son fils Amaury. Ainsi en deux mentions, notre auteur parvient à recentrer l'attention du public sur le fait que cette guerre est celle menée par les clercs et les Français ; ce que rappelle le premier vers de la *laisse* 132 : « li clergue e-ls Frances volon dezeretar ».

¹⁹²⁷ C'est-à-dire Huc des Baux, frère de Guilhem prince d'Orange. Huc régna de 1173 à 1240.

¹⁹²⁸ Ancien vassal de Raimond VI, ce seigneur d'Alès sera fidèle à la croisade et à son chef militaire Simon auquel il prête serment de fidélité en juillet 1217. Voir Macé (2000, p. 353-354), ainsi que *HGL*, t. VIII, col 592, *PL*, t. CCXVI, col. 857, et *Layettes du trésor des chartes* (1863 t. V, n^o 234).

¹⁹²⁹ Sur ce seigneur de Lachau, voir Moret de Bourchenu (1721, p. 19) et Lacroix (1888, t. I, Valence, p. 339).

¹⁹³⁰ Personnage non identifié, voir à ce propos Martin-Chabot (1931, t. II, note 6, p. 100-101).

¹⁹³¹ Coseigneur de Montélimar, beau-frère du prince d'Orange et seigneur des Baux dont il avait épousé la sœur Tiburge, il livra Montélimar à Simon lorsque celui-ci assiégea Crest (voir *laisse* 180, v. 43). Voir U. Chevalier (1871, p. 20), ainsi que Pierre Des Vaux-de-Cernay (trad. Guébin et Maisonneuve, 1951, chap. LXXXIV, § 597, p. 226). Lambert partage la seigneurie de Montélimar avec Guiraud Adémar III, seigneur de Lagarde-Adémar, son cousin. Ils semblent codiriger la ville en paix jusqu'au début de la croisade. La situation se détériore lorsqu'ils choisissent des camps ennemis. Lambert sera partisan de Simon de Montfort alors que Guiraud Adémar et Guiraudet, son fils, seront proches des comtes de Toulouse. Voir Macé (2000, p. 352-353).

¹⁹³² Lambert de Crécy, avait été nommé sénéchal de Limoux par Simon de Montfort. Bourguignon, il est aussi appelé « de Thury » par Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, respectivement § 82, 248 et 414). Sur ce personnage voir Martin-Chabot (1931, t. I, note 5, p. 91).

¹⁹³³ Ce silence sur leur patronyme s'explique certainement par leur moindre lignage.

¹⁹³⁴ Voir Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, §581).

¹⁹³⁵ Voir *HGL*, t. VIII, col. 688 et 694.

nous réservant la possibilité de les étudier, le cas échéant par la suite dans le contexte des *amics privatz* des comtes. Il nous semble plus pertinent pour notre étude d'examiner la présence, les actions et les discours des personnages dans leur contexte propre, sans générer de fracture artificielle dans ce qui constitue une partie de l'argumentation de l'auteur.

Les quelques explications fournies ci-dessus sur les personnages mentionnés par l'auteur n'ont pour seul but que de les placer dans le contexte sans prétendre à une quelconque exhaustivité historique, qui serait d'ailleurs toute illusoire. Même s'il ne s'agit pas ici de procéder à l'étude détaillée de ceux qui côtoient le comte, il est néanmoins intéressant de noter que ces personnages sont ceux qui accompagneront les comtes de Toulouse pendant la totalité de leur trajectoire de reconquête, en Provence comme en Toulousain. Ainsi, notre auteur représente, dès le début de l'entreprise, ses deux Raimondins entourés d'une poignée de fidèles qui vont cheminer avec eux tout au long de leur aventure. C'est ce cheminement qui se fait par le conseil et l'assistance militaire et stratégique qui nous intéresse en ce qui concerne ces personnages.

Nous avons pu noter qu'un trait majeur des personnages qui appartiennent au parti raimondin dans le texte de l'Anonyme est leur capacité à dialoguer, écouter et entendre le discours de l'Autre. Il s'agit d'ailleurs là, dans le texte, d'une différence notable avec les membres de la croisade, ecclésiastiques comme séculiers¹⁹³⁶, et même du trop orgueilleux roi d'Aragon¹⁹³⁷.

La transition entre les scènes d'Avignon et de Beaucaire se fait au moyen de la laisse 155 qui met en scène plusieurs éléments centraux du récit. Maintenant que l'auteur a compté pour nous les amis fidèles et les ennemis des Raimondins, c'est l'occasion pour Raimond VI d'introduire son fils comme chef de la reconquête provençale. Le comte insistera sur le fait que cette charge doit être assumée sous la bonne garde de conseillers qu'il adjoint à son fils et à l'avis desquels Raimondet devra se ranger. De fait, ces conseillers, qui ont déjà été mentionnés comme des fidèles à la laisse 154, sont choisis parmi ceux que le comte et son fils comptent comme leurs « *amics privatz* »¹⁹³⁸.

¹⁹³⁶ Il y a bien des scènes de conseil dans le camp croisé, c'est évident, cependant la capacité d'écoute et d'accueil de l'opinion de l'autre n'est pas vraiment la plus grande qualité des responsables croisés dépeints par l'Anonyme.

¹⁹³⁷ À ce sujet voir notamment Raguin (2012 b, à paraître).

¹⁹³⁸ Voir la partie de ce travail consacrée à cette figure des *amics privatz* dans le texte de l'Anonyme et à leur rôle dans l'argumentation.

Il faut d'abord remonter aux derniers vers de la laisse 154 qui sont programmatiques :

Oimais a plaitz e guerra e contensa·n Simos
E sos filhs n' Amalric e sos fraire·n Guios,
Que·l coms dux e marques, del linatge n' Anfos,
Li calomja la terra.¹⁹³⁹

Nous avons déjà insisté sur l'utilisation répétée de la prestigieuse filiation des comtes de Toulouse, descendants des grandes familles royales française et anglaise, et, après l'épisode de Latran, cette affirmation n'a rien d'original. Néanmoins, elle permet à l'auteur de rappeler à son public qui est le comte de Toulouse. On sous-entend par la même occasion que ses ennemis Simon, Guy et Amaury de Montfort, ne sont en rien comparables aux Raimondins. En somme, les uns sont de race royale tandis que les autres sont des comtes exilés de lointaines terres outre-manche et de petits barons français qui n'appartiennent même pas à l'entourage direct du roi. La mise en tension de ces quatre derniers vers de la laisse 154 laisse voir au public que ce sont là deux familles¹⁹⁴⁰ qui s'affrontent pour un héritage et cette fois la question religieuse a entièrement disparu.

Ces deux vers 82 et 83 comportent pourtant pour la première fois la formulation explicite de l'entreprise de reconquête « li calomja la terra », une information déjà sous-entendue depuis la fin de l'audience papale de Raimondet¹⁹⁴¹.

Ainsi, au tournant des laisses 154 et 155, le comte de Toulouse Raimond VI entreprend de lancer et d'organiser l'entreprise de reconquête, fort du soutien de bon nombre de ses villes et des barons provençaux. Le choix stylistique de l'Anonyme d'utiliser ce dernier vers pour l'enchaînement *capfinit* des deux laisses ne surprendra pas : nous avons déjà pu l'observer et notre auteur est coutumier de l'exploitation de ces redondances.

Nous nous intéresserons par la suite plus en détails aux modalités selon lesquelles son père le confie à la bonne garde de ses vassaux¹⁹⁴². Cette laisse 155 recèle d'importantes informations sur le rôle des villes dans l'entreprise méridionale de reconquête telle que la pense le comte Raimond VI.

Observons les trois vers d'ouverture de la laisse 155 :

La terra li calomja le coms dux qu'es tozetz,
E defen e contrasta los tortz e·ls dezeretz,

¹⁹³⁹ CCA, laisse 154, v. 80-83 « Désormais, querelle, guerre et combats sont le lot de Simon, de son fils Amaury et de son frère Guy, car le comte, duc et marquis, descendant de messire Alfonse, lui dispute sa terre ».

¹⁹⁴⁰ Cette attention portée au caractère familial du conflit, presque clanique, nous rappelle l'argumentation sur la venue du roi d'Aragon au secours de Toulouse et de ses beaux-frères (voir Raguin, 2012 b, à paraître). Cette caractéristique du discours rappelle un lien de sang qui unit tous les Méridionaux à leurs terres, peuple comme seigneurs.

¹⁹⁴¹ Voir la fin de la laisse 152 et particulièrement les recommandations d'Innocent III au jeune comte.

¹⁹⁴² Voir la partie de ce travail consacrée au conseil et *amics privatz*.

E pren castels e vilas e borcs e casteletz.¹⁹⁴³

L'entreprise de reconquête vient juste d'être évoquée, avec l'introduction d'une nuance car celui qui dispute la terre est cette fois le « coms dux qu'es tozetz »¹⁹⁴⁴, c'est-à-dire Raimondet, dont l'action est de lutter contre les « tortz e-ls dezeretz » dont sont donc accusés les croisés. Mais, ce qui nous intéresse particulièrement ici, en lien avec la suite de la laisse, c'est que la reconquête se fait, bien sûr, sur le plan géographique, et passe obligatoirement par le soutien des populations sous-entendues dans les « castels e vilas e borcs e casteletz ».

En effet, le discours de Raimond VI sur l'action des villes dans la campagne de reconquête menée par son fils et ses vassaux va montrer combien Raimondet devra avoir conscience qu'il doit surtout son succès au courage des populations et à leur soutien combatif. Ainsi, l'auteur inscrit au cœur du programme de reconquête que le succès de celui-ci sera le fruit d'un effort conjoint du seigneur raimondin, de ses vassaux et de l'ensemble des populations méridionales qui lui sont fidèles :

E-ls baros d'Avinho per totz temps amaretz
E l'amor e l'aver largament lor daretz,
Que si avetz Proensa ab lor la conquerretz.
Als omes de Maselha grandas merces rendetz,
E-ls bes e las honors que lor regardonetz ;
Ez aiso que-us perparen bonamen lor penretz,
E auret la valensa que-us fara n'Anselmetz.
E lor de Tharasco totz temps obeziretz
De donar e d'atendre, e fort be los ametz,
Que si cobratz Belcaire, ab lor lo cobraretz.
E al pe de la rocha estara lo navetz,
Que, si lor toletz l'aiga, destrenher los poiretz ;
E no i remanga murs ni porta ni paretz,
E si-s cujan defendre, que totz les debrizetz ;
O per grat o per forsa verament los prendretz.¹⁹⁴⁵

Ce passage appelle plusieurs réflexions.

¹⁹⁴³ Voir CCA, laisse 155, v. 1-3 : « Il lui dispute sa terre, le comte-duc encore enfant, il se défend et lutte contre les injustices et les spoliations et il prend villes fortes, villes ouvertes, bourgs et châteaux ».

¹⁹⁴⁴ L'insistance sur le jeune âge de Raimondet se trouve déjà au concile de Latran, en particulier lorsque le pape regarde l'« enfant » (laisse 143, v. 20). Il s'agit à la fois d'insister sur la fragilité, le mérite et l'incarnation des valeurs méridionales de *Pretz* et *Joven* dans le jeune comte.

¹⁹⁴⁵ CCA, laisse 155, v. 16-30 : « Pour toujours, vous chérez les hommes d'Avignon et vous leur dispenserez affection et richesses, car si vous vous rendez maître de la Provence, c'est avec eux que vous la conquerez. Envers les Marseillais, montrez-vous plein de reconnaissance, donnez-leur en récompense des biens et des terres et prenez d'eux gracieusement tout ce qu'ils vous offrent ; vous aurez l'aide que vous apportera messire Anselmet. Pour les habitants de Tarascon, soyez toujours bien disposé à la générosité et aux égards, aimez-les bien fort, car si vous recouvrez Beaucaire, ce sera grâce à eux. Au pied du rocher se tiendra la flottille, et si vous interdisez aux défenseurs du château de Beaucaire tout ravitaillement en eau, vous pourrez les réduire ; n'y laissez pas debout porte ni muraille ; s'ils prétendent résister, mettez-les tous en pièces ; de gré ou de force, sûrement vous en viendrez à bout ».

On notera tout d'abord les trois occurrences du verbe « amar », qui placent la relation du jeune comte avec les populations des villes sous le signe de l'amour, en lien direct avec la notion de don que l'on retrouve à de nombreuses reprises. Cette mention de l'amour du seigneur pour ses administrés permet à l'auteur de transformer une relation marquée du sceau de l'intérêt¹⁹⁴⁶, en la manifestation d'une véritable affection. De plus, c'est une fois encore une manière pour l'Anonyme de souligner que ses personnages agissent selon les codes de la société courtoise et chevaleresque. Dès lors, il ne s'agit plus pour le Raimondin d'acheter le soutien des villes, mais de donner en signe de reconnaissance, c'est ce que signifie « regardonetz ». C'est là, selon nous, une affirmation politique forte de la part de l'auteur et, pour cette occasion, l'Anonyme convoque les deux valeurs fondamentales et fondatrices de la civilisation médiévale occitane que sont « Amor » et « Largueza ».

Les villes et habitants mentionnés dans les vers cités, ainsi que la gradation que l'on peut observer renforcent notre idée que l'auteur construit au fur et à mesure de son texte une théophanie toulousaine.

Un autre aspect important des recommandations de Raimond VI à son fils est son insistance pour présenter la reconquête comme la victoire d'une lutte à laquelle tous participent, ensemble. Cet argument implique une reconnaissance et donc une responsabilité, des populations dans le devenir de la lutte menée contre celui qui est perçu comme l'envahisseur spoliateur. L'auteur institue ici un partage des mérites et, par réciprocité, des déboires de l'entreprise de reconquête, entre tous les Méridionaux, Raimondins inclus¹⁹⁴⁷. C'est dans ce mouvement de soutien au comte, qui vaut approbation et acclamation populaire, que l'Anonyme construit la cohésion des pays méridionaux en lutte contre la croisade, car, sont réunis là les deux composantes essentielles d'une union qui permette de dépasser les particularismes de chacun : un ennemi commun diabolisé et un chef charismatique idéalisé, tant sur le plan des valeurs laïques que religieuses de la civilisation auquel il appartient.

Enfin, il apparaît que le père recommande à son fils une stratégie militaire pour reconquérir la Provence¹⁹⁴⁸. Mais, au-delà de ce premier aspect, il s'agit d'une sorte de

¹⁹⁴⁶ On se souvient des privilèges accordés par Raimondet aux Avignonnais. De même, ceux que Simon concède aux Nîmois rappellent que les habitants des villes méridionales sont avant tout soucieux de retirer un maximum de bénéfices à leur ralliement à un seigneur. Voir *supra*.

¹⁹⁴⁷ Il ne faudrait pas comprendre ici que le Raimondin devient un individu comme un autre parmi ceux qui luttent, car il n'en est rien. Le jeune comte est maintenu ici à sa place de seigneur de toutes les terres concernées, il est appelé à la reconnaissance et à la bienveillance par son père, avec une once de pragmatisme politique.

¹⁹⁴⁸ Et, notamment Beaucaire, grâce à l'aide de Tarascon qui, avec l'appui de sa flottille, permettrait de bloquer l'accès à l'eau.

testament politique qui recommande la marche à suivre afin de gouverner conformément à ce qui semble pensé comme la tradition familiale.

L'auteur tend ici à prouver que le jeune Raimond s'inscrira dans une ligne politique conforme à celle de son père¹⁹⁴⁹ pour ce qui est du comportement vis-à-vis des populations : ce qui apparaît comme source de contentement¹⁹⁵⁰ le demeurera donc. Il est évident qu'à travers ce sous-entendu sur la continuité politique et idéologique du père au fils, il s'agit pour l'auteur de montrer combien la possibilité qu'un seigneur de Montfort porte le titre de Toulouse est absurde.

On peut voir dans ce passage l'expression de la reconnaissance des Raimondins pour l'effort de guerre des populations méridionales, ainsi qu'un encouragement à persévérer dans la même ligne de conduite, voire à remobiliser dans la mesure où l'auteur donne ici des gages de la conduite du seigneur et de sa gratitude.

Raimond VI vient de mentionner Avignon, Marseille, Beaucaire et Tarascon et, lorsqu'on connaît les procédés d'écriture de l'Anonyme il semble qu'il y ait une grande absente parmi ces villes. En effet, Toulouse n'est pas mentionnée. On peut avancer plusieurs raisons, et la plus évidente est que ces vers sont consacrés à la reconquête de la Provence. De plus, on peut penser que le lien des Raimondins à Toulouse et l'amour mutuel des comtes et leur ville font que cette relation ne se situe pas sur le même plan.

Il semble qu'il s'agit aussi d'un effet d'attente de la part de l'auteur, car le public pense que, s'agissant des modalités de la reconquête, Toulouse doit être mentionnée. Ce sera le cas au vers 39¹⁹⁵¹, et il est particulièrement intéressant de constater que cela se produit dans le discours du jeune comte qui montre ainsi qu'il a tout à fait pris en charge l'héritage moral que son père vient de lui confier. Dorénavant, le jeune Raimond et ses conseillers se dirigent vers Beaucaire, première étape de la reconquête :

E·l coms joves tramet cartas e sageletz
Que tuit siei amics vengan celadament e quetz
Al seti de Belcaire.¹⁹⁵²

¹⁹⁴⁹ Rappelons que c'est à partir de ce moment que Raimondet devient le jeune comte.

¹⁹⁵⁰ On a pu voir que les Avignonnais étaient ravis de la générosité du comte.

¹⁹⁵¹ Voir *CCA*, laisse 155. On notera que la mention de Toulouse succède au rappel par Raimond VI que les Raimondins n'ont rien obtenu de la cour de Rome (v. 35-36). Il semble que l'on puisse penser que si les comtes n'ont rien obtenu de Rome, ils peuvent tout espérer de la fidèle Toulouse. L'une est l'anti-modèle de l'autre.

¹⁹⁵² *CCA*, laisse 155, 47-49 : « Alors le jeune comte envoya lettres et billets scellés, afin que tous ses amis vissent en secret et sans bruit au siège de Beaucaire ».

Pour reprendre l'hypothèse énoncée en introduction de cette partie de notre travail, il semble que cette première grande manifestation d'un soutien aux Raimondins dans leur élan de reconquête à la suite des événements de Latran, se trouve être le premier stade de la cohésion entre le seigneur et la ville. Malgré les précautions de notre auteur, et sans que cela remette en question la bonne foi de l'engagement des Avignonnais, qui seront, rappelons-le, parmi les plus fidèles au prince, leur accord est placé sous le sceau d'une transaction matérielle. Rien d'étonnant en soi dans la mesure où cette générosité du comte prévaudra dans d'autres relations, avec Nîmes ou Tarascon par exemple.

Cependant, l'analyse des liens des Raimondins avec Beaucaire et Toulouse, mis en exergue par l'auteur et que nous étudierons ci-après, permet de considérer qu'il s'agit bien là d'une première étape dans la démonstration des liens d'affection qui unissent les populations aux comtes : ces liens s'intensifieront au fur et à mesure de la disparition du caractère marchand de la négociation, qui tendra à s'effacer toujours plus.

§ II – Beaucaire

L'épisode de Beaucaire va de la laisse 156 au début de la laisse 171¹⁹⁵³, ce qui représente un total de 1058 vers¹⁹⁵⁴. On compte de la laisse 132 à 214 du poème 6810 vers auxquels, si l'on s'en tient à l'hypothèse déjà mentionnée de Jean-Marie d'Heur, il faudrait ajouter les 18 vers de la laisse 131. Dans un cas comme dans l'autre, le récit des événements de Beaucaire représente un peu moins d'un sixième de la totalité du texte, c'est-à-dire un volume important. De fait, Beaucaire a un rôle essentiel dans le discours de propagande de notre auteur. La libération de la ville de l'emprise croisée et la capitulation négociée de Simon de Montfort représentent la première victoire des troupes de reconquête dirigées par Raimondet. Les conditions de ce succès sont sans conteste dans l'esprit du public un contre-exemple de la perte de Carcassonne par les Méridionaux. On a là l'affirmation de la possibilité d'une libération de l'emprise croisée, mais, plus encore, l'auteur affirme que la victoire remportée est définitive¹⁹⁵⁵. Les populations n'ont donc pas à craindre de s'épuiser dans une guerre d'usure, la victoire obtenue est pleine et entière.

¹⁹⁵³ Exactement laisse 171, v. 9.

¹⁹⁵⁴ Ce nombre correspond à l'état du texte tel qu'il est édité par Martin-Chabot et qui comporte quelques lacunes par rapport à un original perdu.

¹⁹⁵⁵ CCA, laisse 169, v. 128-130.

Il s'agit là d'un argument important du discours de l'Anonyme : le combat contre la croisade est ardu en raison de la férocité d'un ennemi avide de conquêtes territoriales, mais, la victoire est rendue possible par l'union des résistants, et, une fois la victoire obtenue, la reconquête est définitive. L'affirmation de la permanence de la victoire est selon nous un élément central pour motiver la résistance à la croisade.

La principale difficulté de l'analyse du texte de l'Anonyme pour ce qui concerne Beaucaire et Toulouse est due à deux facteurs. Le premier, et certainement le plus évident, est la longueur du texte qui entraîne une répétition des motifs. Ces répétitions sont dues selon nous au caractère didactique du texte, qui veut motiver la résistance à la croisade. La seconde difficulté que nous avons pu identifier au cours de ce travail est l'entremêlement des motifs et leur interdépendance. Pour les besoins de notre démonstration, nous avons cherché à individualiser certains aspects du discours. Néanmoins, il est certainement devenu évident pour notre lecteur à ce stade de ce travail que les questions religieuse et politique ne sont que deux aspects liés, d'un même discours de propagande qui vise à constituer, motiver et soutenir une opposition militaire et idéologique à la croisade.

Au vu de ces difficultés, et afin d'éviter au mieux d'éventuelles redites, nous avons choisi pour fils conducteurs de notre analyse du discours sur l'union des populations à Beaucaire de procéder par la recherche des plus intéressants éléments de langage. Pour ce faire, nous suivrons le déroulement de l'épisode afin de repérer les éventuels aménagements de cet ensemble. De même qu'à Toulouse, étant donné l'entrecroisement des enjeux idéologiques pour l'auteur, nous ne procéderons pas ici à l'analyse détaillée de chaque occurrence repérée.

En premier lieu, il nous semble important de bien saisir que celui qui vient délivrer et combattre à Beaucaire est « lo coms naturaus »¹⁹⁵⁶. Cette affirmation figure en effet en ouverture de la laisse 156, la première de l'épisode de Beaucaire.

C'est la délibération du conseil de la ville qui permet la remise des clefs de Beaucaire au jeune comte¹⁹⁵⁷ qui y retrouve avec beaucoup de joie ses « amics coraus »¹⁹⁵⁸. On trouve dès lors la première image qui concerne l'union des populations pour la reconquête :

¹⁹⁵⁶ CCA, laisse 156, v. 1.

¹⁹⁵⁷ CCA, laisse 156, v. 3-4.

¹⁹⁵⁸ CCA, laisse 156, v. 5.

E·l poble d’Avinho venc per Rozer ab naus ;
 De Tharasco ichiron e coron als estraus ;
 E tuit passero l’aiga e intrero e·ls caus.
 Per mieg la vila cridan: « Nostre senhor coraus
 Intra per mieg la vila e·l gautz espiritaus,
 C’oïmais no i remendra ni Frances ni Barraus. »¹⁹⁵⁹

On notera la présence du « poble d’Avinho » et des Tarasconnais, en plus des Beaucairois. Les habitants de ces trois cités expriment leur joie de voir celui qu’ils se sont choisis comme « senhor coraus »¹⁹⁶⁰ et qui suscite un « gautz espiritaus » parce qu’il chassera l’ennemi étranger¹⁹⁶¹. La manière qu’a l’Anonyme de lier « senhor coraus » et « gautz espiritaus » en les plaçant en tension avec les « Frances ni Barraus » nous semble tout à fait remarquable : cela lui permet une fois encore, de conférer une dimension spirituelle au lien avec le seigneur bien-aimé. Nous pensons que l’origine de cette joie de l’âme réside dans deux points : la perpétuation d’un ordre établi considéré comme bon et il en va ainsi du seigneur « naturaus » du premier vers. Mais aussi, dans l’amour même qui lie réciproquement les populations à leur comte. Cette élévation de l’âme par l’amour est aisément compréhensible, eu égard à la culture littéraire et la civilisation de l’auteur.

On trouve parmi les combattants de Beaucaire le « pobles cominaus » et les « baros Proensaus » qui défendent la ville côte à côte au cri de « Tholosa ! ».¹⁹⁶² L’élan des combattants méridionaux pour reprendre la ville est rendu avec beaucoup de réalisme par l’auteur qui interpelle son public et offre une scène très imagée ; pour cela il multiplie les verbes d’action et tire ses exemples du champ sémantique de la famille :

Ladoncs viratz sautar e correr e destendre,
 Laüs d’els evas l’autre, e cridar e contendre,
 C’anc no i remas lo paire per lo filh ni pel gendre¹⁹⁶³.

Faire référence à la sphère privée et intime de la famille permet à l’auteur de faire plus forte impression sur son public. Cette guerre est celle des Provençaux contre les Français, selon les dires de notre auteur¹⁹⁶⁴, des Provençaux qui se battent au cri de « Tholoza », ce qui

¹⁹⁵⁹ CCA, laisse 156, v. 6-11 : « Par le Rhône, avec des bateaux, vinrent les gens d’Avignon, et ceux de Tarascon sortirent de leur ville, courant à leurs avirons ; tous, ayant traversé le fleuve, entrèrent par les cales dans Beaucaire. Dans la ville, les gens criaient : ‘Notre seigneur bien-aimé fait son entrée dans la ville, et avec lui la joie de l’âme, car désormais il n’y restera plus ni Français ni Barrois.’ ».

¹⁹⁶⁰ Ce seigneur « coraus » est à considérer directement en écho aux amis « coraus » du jeune comte. Ces deux occurrences à quelques vers d’écart indiquent distinctement la nature de la relation entre le jeune Raimond et la ville.

¹⁹⁶¹ Ce sont en effet des « Frances » et « Barraus ».

¹⁹⁶² Voir CCA, laisse 156, v. 23, 24 et 26.

¹⁹⁶³ CCA, laisse 157, v. 2-4 : « Alors vous les auriez vus sauter, courir et s’élancer en criant et se disputant l’un vers l’autre, car le père ne restait pas en arrière pour attendre son fils ni son gendre ».

¹⁹⁶⁴ CCA, laisse 157, v. 10.

est significatif de la dimension d'union du texte par-delà toutes différences¹⁹⁶⁵. L'expression « tuit essem en un so »¹⁹⁶⁶ nous semble constituer un bon exemple de la cohésion des troupes méridionales à Beaucaire, telle que la conçoit l'Anonyme. Il s'agit là d'un ensemble d'individus qui combattent et, parmi lesquels, éventuellement, l'auteur en identifie certains, soit par leurs noms, soit par leur catégorie sociale.

L'utilisation récurrente de la première personne du pluriel dans la conjugaison des verbes¹⁹⁶⁷ permet d'introduire plusieurs effets. C'est ainsi une masse soudée qui s'exprime, dans laquelle aucune dissociation n'a cours. De plus, le lecteur se sent pris dans la narration, un effet qui est accentué par le rythme très marqué du récit.

Un autre aspect de l'insistance sur une union globale des opposants à la croisade est la présentation par l'auteur d'un travail de collaboration et de solidarité qui touche toutes les strates de la société chez les Méridionaux. Au contraire, chez les croisés, on assiste à une stricte répartition des tâches, selon la respectabilité supposée de celles-ci.

Un bon exemple beaucairois serait l'insistance de l'auteur sur le fait que tous veillent :

E an feita la gaita sirvent e donzelo,
E·ls cavaers meïsmes, pel castel de viro¹⁹⁶⁸.

Chez les croisés, au contraire, seuls les écuyers *fan la gaita*¹⁹⁶⁹. Il n'y a pas de cohésion sociale dans la croisade que dépeint l'Anonyme mais un strict respect de la hiérarchie nécessaire à la bonne gestion d'une armée. Cela pour une raison simple : pour l'auteur cette cohésion est propre à une forte idéologie sur la communion.

De même, à Beaucaire comme plus tard à Toulouse, la totalité de la population participe à la résistance de la ville, que ce soit pour l'acheminement de matériels, la construction ou l'emploi d'ouvrages défensifs et offensifs. Une fois encore, l'élan du cœur encadré par le professionnalisme de maîtres d'œuvres, crée un fort contraste avec la

¹⁹⁶⁵ On sait que ces différences entre Toulousains et Provençaux existent (comme particularismes) pour notre auteur qui les fait exister en identifiant clairement les uns et les autres. Néanmoins, le message du texte anonyme est que celles-ci ne sont qu'anecdotiques face aux croisés français contre lesquels seule l'union peut triompher. Il s'agit, en temps de guerre, de mettre les particularismes de côté, pour se recentrer sur les valeurs partagées et combattre ensemble. Ces notions de différences ou d'union doivent être employées avec mesure, et on ne doit jamais oublier à notre sens, que les comtes de Toulouse sont, en Provence, ceux de Saint-Gilles.

¹⁹⁶⁶ CCA, laisse 158, v. 3.

¹⁹⁶⁷ Cet emploi est à ce point généralisé dans les récits de défense et combats pour les villes de Beaucaire et Toulouse qu'en recenser la totalité des occurrences est irréalisable dans le contexte de ce travail d'analyse global. On pourra à titre d'exemple consulter le début de la laisse 158.

¹⁹⁶⁸ CCA, laisse 158, v. 23-24 : « Les écuyers et les damoiseaux, et même les chevaliers, veillèrent, faisant le guet à l'entour du château ».

¹⁹⁶⁹ CCA, laisse 159, v. 4-5 : « E an feita la gaita ab totz los escudiers, / Car els agron temensa dels enemics sobriers ». « Ils firent faire le guet par les écuyers, car ils redoutaient leurs ennemis acharnés ».

description de l'organisation du camp croisé. D'un côté la cohésion, la joie et l'espoir, de l'autre la division, l'affliction et le doute ; tout participe à creuser l'écart entre les résistants à la croisade qui défendent la possession légitime et ancestrale de leurs terres et les croisés considérés comme des étrangers. L'image des « ric masso » constituée de « cavaer e donas [qui] aportan lo reblo / E donzels e donzelas lo pertrait e-l cairo »¹⁹⁷⁰ est significative de ce phénomène de solidarité et de cohésion entre les Méridionaux qui résistent à la croisade. Plus encore, cette activité se fait alors « que cascus ditz balada o verset o canso »¹⁹⁷¹, il s'agit là d'un *topos*, qui inscrit la résistance à la croisade dans le champ de la civilisation courtoise ; un phénomène que l'on retrouvera à Toulouse.

Cette différence radicale entre le camp de la croisade et celui des résistants est aussi illustrée par la générosité du pays à leur égard. Ainsi, alors que les croisés doivent réquisitionner leur nourriture à Bellegarde¹⁹⁷², les Méridionaux qui assiègent Beaucaire pour reprendre la place aux croisés voient affluer tant de provisions que l'auteur, avec son enthousiasme habituel, compare la situation à la terre promise :

E vengo per las terras vendas e lhiurazo,
E li bou e las vacas e li porc e-lh moto,
E aucas e galinas, e perlitz e capo,
E-l blatz e la farina e l'autra venazo,
E-l vis de Genestet, que vai tant a bando
Que ladoncs resemblet terra de promissio.¹⁹⁷³

La profusion des mets notamment de viandes, leur grande qualité et le choix du meilleur vin des coteaux de Beaucaire, indiquent une grande fête. On y célèbre la révolte comme la victoire future, sachant que celle-ci a déjà eu lieu selon que l'on considère la chronologie du récit ou de l'auteur.

Cette mention du « vin de Genestet » attire notre attention car elle constitue un élément récurrent d'un épisode qui revient plusieurs fois dans le récit des événements de Beaucaire. Il s'agit pour l'auteur de démontrer par des exemples qui ont l'allure de refrains, que les défenseurs méridionaux de Beaucaire sont dans l'abondance, alors que les croisés, qu'ils soient assiégeants ou assiégés, rencontreraient des difficultés de subsistance.

La seconde occurrence de ce motif se trouve à la laisse 163, v. 46-57 :

Que nos estam ab joia e avem grant largor

¹⁹⁷⁰ CCA, laisse 158, v. 29-30 : « Car c'étaient des chevaliers et des dames qui apportaient le blocage, des damoiseaux et des damoiselles les matériaux et les pierres taillées ».

¹⁹⁷¹ CCA, laisse 158, v. 31.

¹⁹⁷² Voir CCA, laisse 159, v. 1-3.

¹⁹⁷³ CCA, laisse 158, v. 43-48 : « Par tout le pays, il arrivait pour les assiégeants denrées et fournitures, des bœufs, des vaches, des porcs, des moutons, des oies, des poulets, des perdrix, des chapons, d'autres venaisons, du blé, de la farine et du vin de Genestet ; de tout en belle abondance qu'on se fût cru dans la terre promise ».

E sojorn e repaus e umbra e frescor,
 E·l vis de Genestet que·ns temprà la humor,
 E manjam ab deleit e bevem ab sabor ;
 E ilh estan lai fors cum autri pecador,
 Que no an be ni pauza, mais ira e langor,
 E sofren la trebalha e polvera e calor,
 E estan noit e dia en tal garrejador,
 Que perdon las mainadas tant destrier corredor,
 Per que·ls fan companhia li corb e li voutor ;
 E li mort e·lh nafrat lor an tan mal olor
 Que no n' i a tan coinde que no mut la color.¹⁹⁷⁴

Alors qu'à Beaucaire ce sont les hommes qui se délectent et profitent de la protection de Dieu en faveur de la ville, dans le camp adverse ce sont les oiseaux charognards qui dévorent la chair des malheureux abandonnés comme des pécheurs.

La laisse 169 présente elle aussi, et dans les mêmes circonstances, une exploitation du thème de l'abondance pour les défenseurs méridionaux de Beaucaire alors que les croisés manquent de tout. Cette fois cependant, l'énonciateur a changé de camp puisque c'est le croisé Hugues de Lacy qui s'exprime ainsi :

Car anc mai no vi seti tant fort descominal :
 Car cel de dins¹⁹⁷⁵ an joia e sojorn e umbral
 E bon pa e clara aiga e bos leitz e ostal
 E·l vi de Genestet que lor ve per canal;
 E nos estam sa fora e·l perilh terrenal,
 E non avem mas polvera e la suzor e·l cal
 E vin torbat ab aiga e pan dur senes sal,
 E estam tot lo dia ela noit a jornal
 Garnitz de tota armas e gardam lo logal,
 Que nos venhan combatre que nos cridan d'al.¹⁹⁷⁶

¹⁹⁷⁴ CCA, laisse 163, v. 46-57 : « Nous sommes ici dans la joie et l'abondance ; nous jouissons d'un repos hospitalier, de l'ombre, de la fraîcheur et le vin de Genestet nous adoucit le tempérament ; nous mangeons à notre goût et buvons de même. Et eux sont là dehors, comme autant de malheureux pécheurs, n'ayant ni bon temps ni repos, mais seulement tracas et lassitude ; ils ont à supporter la fatigue, la poussière et la chaleur, et ils ont nuit et jour à soutenir tant de combats que leurs troupes perdent quantité de chevaux, ce qui leur vaut l'accompagnement des corbeaux et des vautours ; les morts et les blessés les environnent d'une telle puanteur qu'il n'y a parmi eux homme de si belle mine qui ne perde ses couleurs. » Le personnage qui s'exprime ainsi est Pierre-Raimond de Rabastens. Il souligne combien Simon de Montfort facilite la tâche des défenseurs de Beaucaire en s'entêtant à maintenir le siège alors que le rapport de forces est déséquilibré en faveur de son adversaire.

¹⁹⁷⁵ Eugène Martin-Chabot transcrit « dius », il semble que ce soit une erreur de cet éditeur.

¹⁹⁷⁶ CCA, laisse 169, v. 20-29 : « Car jamais, je n'ai vu un siège aussi extraordinaire : les assiégés sont heureux, tranquilles et à l'abri ; ils ont du pain excellent, de l'eau pure, de bons lits et de bons logis, et du vin de Genestet qui leur vient en abondance. Et nous, nous sommes là dehors, exposés à tous les dangers ; notre lot c'est seulement la poussière, la sueur, la chaleur, du vin trouble étendu d'eau et du pain dur sans sel ; tout le jour et toute la nuit, quotidiennement, nous restons sous les armes et gardons notre camp, attendant qu'ils viennent nous attaquer et nous insulter de nouveau ».

La situation saurait difficilement empirer pour ces croisés qui non seulement survivent dans des conditions pénibles, mais pâtissent de surcroît de la comparaison avec les Beaucairois. Au vers suivant, Hugues parle de « perilh infernal »¹⁹⁷⁷, tout est dit.

On constate ainsi à travers ces trois épisodes que l'auteur aura brillamment énoncé et explicité que se tient à Beaucaire, d'un côté la « terra de promissio », de l'autre le « perilh infernal ».

Lors de la première bataille rangée qui les oppose aux renforts croisés, arrivés à Beaucaire sous la conduite de Guy et Amaury de Montfort, les Méridionaux se comportent « a guiza de baro »¹⁹⁷⁸. Il est évident qu'est ainsi soulignée la noblesse de cœur de ceux qui se déploient dans la ville et les jardins aux cris de « Toloza ! Belcaire ! e Avinho ! / Volobrega ! Redessa ! Malausenna ! Caro ! »¹⁹⁷⁹, accompagnés des Tarasconnais¹⁹⁸⁰.

Cela constitue une fois de plus la démonstration de l'existence d'une union d'individus délégués par diverses cités pour venir en aide au jeune comte toulousain sur le front de Beaucaire. Ces contingents constituent l'exemple d'une assistance professionnelle aux comtes Raimondins. Ils sont le signe de l'assentiment populaire de leur lieu d'origine, alors que la diversité sociologique des combattants est assurée par les populations locales de Beaucaire et Tarascon¹⁹⁸¹.

Le texte de l'Anonyme insiste sur le bien-être et la confiance¹⁹⁸² des partisans du Raimondin à Beaucaire¹⁹⁸³ alors que les croisés sont traversés par l'angoisse et le doute¹⁹⁸⁴. On trouve un exemple intéressant de cette situation aux vers 8 et 9 de la laisse 159 :

E laïns a Belcaire es tant grans l'alegriers
Que cascus ri e gaba, car lor creis milhoriers¹⁹⁸⁵.

¹⁹⁷⁷ CCA, laisse 169, v. 30.

¹⁹⁷⁸ CCA, laisse 158, v. 64 b.

¹⁹⁷⁹ CCA, laisse 158, v. 65-66.

¹⁹⁸⁰ CCA, laisse 158, v. 67.

¹⁹⁸¹ C'est-à-dire femmes et hommes, riches comme pauvres.

¹⁹⁸² Voir laisse 159, v. 6-7 et 10-19. On notera la présence des « maestres » maçons et charpentiers qui assurent aux ouvrages défensifs et offensifs toute leur fiabilité, et de fait la confiance des populations. Cette confiance dans le professionnalisme des troupes se retrouve aussi, par exemple, pour les bateliers, à Beaucaire comme à Toulouse.

¹⁹⁸³ Voir par exemple, laisse 156, v. 12-13.

¹⁹⁸⁴ Ces émotions sont particulièrement aiguës chez les croisés enfermés dans le château au cœur de Beaucaire, qui n'ont plus d'accès à l'eau et doivent faire face à un rationnement de la nourriture. Voir le discours des croisés assiégés, laisse 159, v. 25-56. On notera que, malgré la confiance dans les capacités de stratège de Simon de Montfort, l'insistance sur la légitime possession héréditaire du château par le jeune raimondin inquiète les assiégés pour la suite des événements.

¹⁹⁸⁵ CCA, laisse 159, v. 8-9 : « Dans la ville de Beaucaire, la joie est si intense que chacun rit et plaisante, car leurs affaires s'améliorent ».

Cette joie de Beaucaire à deux origines pour l'auteur : le refus de la croisade par toutes les villes déjà évoquées ci-dessus, auxquelles s'ajoutent Montpellier et Marseille ; la bonne préparation militaire de la ville qui permet au parti raimondin d'être confiant dans ses chances de réussite.

La future victoire du parti raimondin à Beaucaire tient aussi à la capacité du jeune comte à attirer à lui des soudoyers, souvent retenus comme employés par les croisés, notamment en raison du risque d'assimilation aux routiers et aux mercenaires¹⁹⁸⁶. Le jeune comte fait donc informer tous les barons de sa terre et ses vassaux que ceux qui se battront à Beaucaire pourront emporter de l'or, de l'argent, et des chevaux¹⁹⁸⁷.

L'engagement des combattants aux côtés du jeune comte pour une victoire à Beaucaire dans le texte de l'Anonyme, a donc aussi pour but l'enrichissement personnel des combattants.

C'est là un motif classique, que l'on trouve déjà à Avignon. On peut néanmoins émettre deux remarques. D'abord, cet enrichissement des combattants nous semble contrebalancer nettement toute idée romantique d'un pur engagement des Méridionaux, fondé sur la seule idéologie (I). Car, s'il est indéniable que ces hommes se battent pour des valeurs, cette perception est largement influencée par les textes de propagande en faveur du parti méridional, la *Chanson*, comme les *sirventés*. Or, il apparaît que sur ce point précis des alliances « contractuelles », la *Chanson* est corroborée par l'histoire qui montre que le réseau d'alliance et de fidélité au Raimondin est largement subordonné aux avantages que les populations comme les seigneurs en retirent. Le cas échéant, populations et vassaux n'hésitent pas à tourner le dos à leur seigneur historique, s'il s'avérait que la croisade offre de meilleures conditions. Néanmoins, des raisons idéologiques, chez l'Anonyme, la bienfaisance du Raimondin est assimilée à l'expression de sa gratitude¹⁹⁸⁸.

Le texte anonyme rappelle pudiquement que la trahison n'est pas étrangère aux troupes du Raimondin. Il est vrai que, dans notre texte, elle ne concerne pas le premier cercle du jeune comte, mais plutôt ses alliances basées sur des contrats que nous qualifierions de « marchands ». Cet aspect « marchand » n'empêche pas l'efficacité de tels arrangements, ni le

¹⁹⁸⁶ Nous avons vu qu'ils étaient assimilés à des hérétiques par l'Église.

¹⁹⁸⁷ Voir CCA, laisse 159, v. 20-24.

¹⁹⁸⁸ Et c'est en quelque sorte le cas ; cependant c'est sur cette rétribution future et sur les avantages préalablement négociés que les individus et les collectivités fondent leur engagement. La « gratitude » du Raimondin se teinte dès lors d'une autre patine.

contentement mutuel des partis. Il est manifeste que notre auteur insiste bien plus sur le ralliement idéologique au Raimondin et les sentiments qui animent le premier cercle, celui de ses *amics privatz*.

On pourrait émettre l'hypothèse que le texte de l'Anonyme n'a idéologiquement d'autre but que d'insuffler les valeurs d'engagement de ce premier cercle¹⁹⁸⁹ à des populations qui ont tendance à s'engager contre l'assurance de bénéfices. Toulouse n'échapperait pas à la règle, mais dans une moindre mesure cependant.

Ensuite, dans le contexte de la croisade (II), faire appel à des combattants et leur promettre or et argent, rappelle l'accusation portée par l'Église contre le comte de Toulouse de faire appel à des routiers ; cette question a déjà été longuement évoquée dans ce travail.

On assiste aux vers 74 à 78 de la laisse 159¹⁹⁹⁰ à une fusion entre les personnages du jeune comte et ses partisans qui constituent une entité que l'auteur désigne par « Belcaire », du nom de la ville dont le sort concentre les forces vives de la résistance à la croisade et à laquelle s'oppose « Monfort ».

Le combat est changé, il ne s'agit plus de la lutte de deux individus pour un héritage territorial. Si Simon combat en son nom propre et, peut-on penser, en son propre intérêt, c'est « Belcaire » tout entier qui s'oppose à lui pour que la Droiture triomphe contre la Fausseté. L'auteur transmet ainsi à son public, en plus de l'image maintenant rebattue, à ce stade du texte, du peuple uni, celle d'un jeune comte qui sait s'effacer et se fondre dans la masse en lutte contre la croisade. En ce qui concerne son identification à « Belcaire », le jeune comte se trouve simultanément en dehors et au cœur de l'action : en dehors, en tant que chef militaire et politique de l'insurrection¹⁹⁹¹ et, au cœur parce qu'il se fond dans ce qui devient le personnage de « Belcaire ». Raimondet se trouve aussi de façon effective au cœur des combats pour reprendre la ville. L'auteur n'a de cesse de nous parler à de nombreuses reprises¹⁹⁹² de « ceux de Beaucaire », qui sont aussi désignés comme « cels de dins »¹⁹⁹³, c'est-à-dire ceux de l'intérieur de la ville.

¹⁹⁸⁹ Un premier cercle pour lequel, de toute évidence, notre auteur travaille, voire même auquel il appartiendrait.

¹⁹⁹⁰ CCA, laisse 159 v. 74-78 : « Cant Monfort e Belcaire se son fait frontalers. / Mas Dieus sab be conoicher cals es pus dreiturers / Per qu'el ajut e valha als plus dreitz eretiers, / Car Engans e Dreitura se son faitz cabalers / De tota aquesta guerra ». « Dès lors que Montfort et Beaucaire se sont affrontés. Mais Dieu sait bien distinguer quel est celui des deux dont le droit est meilleur, afin d'aider et de soutenir les plus légitimes héritiers ; car ce sont Fausseté et Droiture qui conduisent tout cette guerre ».

¹⁹⁹¹ Voir par exemple, laisse 162, v. 79-80.

¹⁹⁹² Voir par exemple, laisse 161, v. 62, 80.

¹⁹⁹³ CCA, laisse 162, v. 3. On trouvera d'autres occurrences tout au long de l'épisode de Beaucaire.

La preuve de la cohésion derrière le personnage du jeune comte à Beaucaire se fait aussi par l'exposition des différences entre l'adhésion des croisés à la croisade et le soutien des Méridionaux au jeune Raimond de Toulouse. Ainsi, lorsqu'à la laisse 161¹⁹⁹⁴ Simon de Montfort sermonne ses croisés afin de justifier son attitude et exposer la situation dans une reprise substantielle des arguments de la laisse 160, les barons croisés lui répondent :

[...] tuit em vostre plevit,
Per que·us devam atendre o que·ns avetz querit¹⁹⁹⁵.

L'Anonyme montre ainsi la différence fondamentale entre l'enthousiasme des Méridionaux alliés au parti raimondin et la marche forcée de croisés tenus par un engagement moral envers Simon de Montfort, chef militaire de la croisade.

Nous avons déjà étudié la question du salut dans la part anonyme de la *Chanson* et savons par conséquent qu'à Beaucaire les combattants méridionaux se battent pour leur salut¹⁹⁹⁶, puisqu'ils ont démasqué la malveillance et la fausseté des croisés, clercs comme soldats. On remarquera que les troupes militaires du Raimondin sont composées des barons du pays, de chevaliers *faiditz*, d'écuyers et d'archers¹⁹⁹⁷. Il faut leur ajouter, tous ceux qui, non professionnels de la guerre, demeurent dans la cité et participent aux combats de leurs faibles moyens. Si, chez les croisés, Simon insiste sur le service dû par les hommes qui se plient à ses ordres, du côté des Méridionaux, on insiste sur le libre engagement auprès du Raimondin, sur les bénéfiques terrestres et spirituels retirés et, enfin, sur l'infamie de la trahison¹⁹⁹⁸. Ainsi, le public à l'impression d'une adhésion librement consentie au parti raimondin, fondé sur l'identification aux valeurs portées par le jeune comte.

L'illusion de la terre promise est maintenue vive par l'auteur tout au long du récit des événements de Beaucaire. Si l'on observe la situation sous forme de cercles concentriques, les quelques croisés enfermés dans le château se trouvent dans un misérable état de privation, tandis qu'autour d'eux, les Beaucairois sont à la fête dans une ville où règnent le bien-être et l'abondance ; enfin, au dehors, les croisés sont tellement harcelés qu'ils dorment tout armés.

On remarquera la construction des vers 66 à 69 de la laisse 162 qui place en apposition « bes e plenetatz » et « grans tempestatz », l'abondance de « viandas » d'un côté et le manque de « pas ni vis ni blatz » de l'autre :

Car dedins, en la vila, es bes e plenetatz

¹⁹⁹⁴ Des vers 9 à 27.

¹⁹⁹⁵ CCA, laisse 161, 28 b-29 : « 'Nous sommes tous engagés envers vous ; aussi nous devons exécuter les ordres donnés par vous.' ».

¹⁹⁹⁶ Voir le discours de Bertrand d'Avignon, laisse 161, v. 38-51, et le sermon du chapelain Arbert.

¹⁹⁹⁷ CCA, laisse 161, v. 30-32.

¹⁹⁹⁸ Voir CCA, laisse 161, v. 33-37.

De todas las viandas que·ls agrada ni·ls platz ;
E·l cap del castel l'ira e la grans tempestatz,
Que nulhs bes no i aonda, ni pas ni vis ni blatz¹⁹⁹⁹.

Le sentiment d'un large soutien aux comtes de Toulouse tient aussi à l'arrivée régulière de renforts venus de tous les territoires traditionnellement inféodés à ces comtes, et non de la seule Provence. Ainsi, à la laisse 162, vers 96 à 105, des barons provençaux mais aussi des *faiditz* de la région de Carcassonne se pressent pour défendre la ville. Il faudrait ajouter à ceux qui rejoignent effectivement le parti de Beaucaire, les Méridionaux recrutés par Simon de Montfort pour combattre la ville, mais qui, de l'avis de l'auteur, mécontents de lutter contre les leurs sont d'une faible combativité²⁰⁰⁰.

L'arrivée de renforts est un phénomène récurrent dans le texte. Il s'agit là d'un fait établi, certainement à mettre en relation avec le souci de réalisme historique de l'auteur, mais, plus encore, le texte anonyme a pour objectif de motiver la résistance à la croisade, ce qui passe nécessairement par la perte de crédibilité de la croisade elle-même. Or, l'un des artifices de cette démonstration sera de démontrer que la résistance est protégée et favorisée par Dieu. Ce mécanisme se retrouve constamment dans la *Chanson*, et la présentation de l'arrivée de renforts n'y fait pas exception. De fait, lorsque arrivent les troupes marseillaises²⁰⁰¹, l'auteur vient tout juste d'insister sur les graves difficultés rencontrées dans le camp croisé, alors que les Méridionaux sont dans la ville en terre d'abondance. Dès lors, le public a le sentiment que, plus le temps passe à Beaucaire, plus Dieu protège et favorise ceux qu'il aime, l'heur des croisés étant inversement proportionnel.

Beaucaire n'est d'ailleurs ici qu'un exemple d'un phénomène qui se déroule tout au long du récit ; plus le temps passe et plus l'orgueilleux Simon s'entête, plus la colère divine s'abat sur son camp : les croisés rencontrent de graves difficultés militaires assorties de dissensions internes sur la légitimité de la campagne de reconquête menée par les comtes de Toulouse²⁰⁰².

Il serait erroné de croire que nous sommes à Beaucaire en présence d'un hymne aux populations méridionales. En effet, si celles-ci sont essentielles à la stratégie du jeune comte,

¹⁹⁹⁹ CCA, laisse 162, v. 66-69, « Or, à l'intérieur de la ville régnaient le bien-être et l'abondance de tous les vivres qu'on pouvait souhaiter, et dans le donjon du château la tristesse et l'agitation, car aucun bien n'y abondait, ni pain, ni vin, ni blé ».

²⁰⁰⁰ Voir CCA, laisse 163, v. 2-3 b. Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 581) fait allusion à ce phénomène.

²⁰⁰¹ Voir CCA, laisse 163, 64. La joie est une fois encore présente dans les vellétés de reconquête méridionale contre Simon puisque l'auteur signale que : « ilh de Maselha venon ab gran baudor ».

²⁰⁰² Voir la partie de ce travail consacrée aux croisés qui dénoncent les errances de la croisade albigeoise.

comme nous l'avons montré, la victoire ne sera pas celle de ces populations, mais bien celle du comte et de ses proches conseillers, à travers la figure de Dragonet de Mondragon, négociateur de la paix. De fait, la mention des populations disparaît totalement de l'épilogue de l'épisode : seuls demeurent la ville²⁰⁰³ qui restera au jeune comte, grand vainqueur, et Dragonet, interlocuteur de Simon de Montfort pour les négociations de paix²⁰⁰⁴. La victoire est celle du jeune comte uniquement, et c'est là une différence essentielle avec ce qui se déroulera à Toulouse. Une différence qui s'explique par la nécessité que devait percevoir l'auteur d'établir une figure glorieuse du jeune comte afin de le consacrer chef incontesté du mouvement de rébellion en Provence. Aucune explosion de joie populaire après la victoire, alors que cette joie a rythmé le récit de la résistance provençale à Beaucaire : la victoire est celle du jeune comte qui « retenc enteiramens / Los cavals e·ls arnes e totz los garnimens²⁰⁰⁵ ». Et lorsque Simon et ses troupes quittent le siège, seul demeure le fait que :

E·l castel de Belcaire a·l coms, dux e marques,
Car es valens e savis e adreitz e cortes
E del milhor linatge e del ric parentes
Del barnatge de Fransa e del bon rei Engles²⁰⁰⁶.

Cette victoire est donc celle du seigneur historique de la terre, de glorieuse ascendance. Les populations méridionales ont été saluées pour leur engagement dans le combat, mais le triomphe est, en définitive, celui du comte de Toulouse, auquel est octroyée le titre de son père²⁰⁰⁷.

SECTION II – TOULOUSE

Après sa défaite à Beaucaire le comte Simon conduit son armée à Toulouse afin de s'assurer le soutien des populations et de piller la ville de ses richesses pour pouvoir rétribuer ses soldats et financer sa prochaine campagne contre la Provence.

²⁰⁰³ Au cours de cet épisode de Beaucaire, la dernière mention de la ville en tant qu'entité combattante et sensible se trouve aux vers 128 et suivants de la laisse 169 : « Mais non aia Belcaires temensa, que no·lh cal, / Que lo coms de Montfort ni li autre captal / No cobraran la vila ».

²⁰⁰⁴ CCA, laisse 170, v. 37-39 ; 42-47.

²⁰⁰⁵ CCA, laisse 170, v. 46 b-47.

²⁰⁰⁶ CCA, laisse 171, v. 6-9 : « Et le château de Beaucaire demeure au comte, duc et marquis, parce qu'il est vaillant et sage, habile et courtois, de la plus excellente lignée et apparenté à la puissante maison de France et à celle du bon roi d'Angleterre ».

²⁰⁰⁷ On notera deux éléments à ce propos : le comte n'est plus le « jeune comte », ni même « Raimondet » mais semble s'être déjà substitué à son père par son titre. Un père dont le souvenir est discrètement occulté par le rappel plus général d'une ascendance royale. Il est certes plus adroit de rappeler la parenté de Raimondet avec les rois de France et d'Angleterre que de rappeler le souvenir de son père excommunié.

L'arrivée de Simon à Toulouse va être l'occasion pour l'Anonyme de démontrer qu'il ne peut en être le seigneur en raison de son ignorance et de son mépris des us et coutumes toulousains²⁰⁰⁸. La réponse naturelle à la nécessité d'un seigneur pour la ville se trouve alors dans les personnages de Raimond VI et de son fils qui, eux, possèdent toutes les qualités nécessaires aux yeux des Toulousains de la *Chanson*.

La laisse 171 laisse apparaître la défiance et la rancœur qui séparent Simon et la ville. Les Toulousains sont contraints de s'humilier devant le comte pour espérer qu'il épargne la ville, accusée de trahison. L'insistance de l'auteur sur les manquements de Simon aux coutumes féodales de Toulouse souligne l'aspiration de ses habitants au retour des Raimondins. Quant à Simon, l'accusation de trahison qu'il prononce contre la ville semble être un simple prétexte pour justifier son pillage. Il se protège ainsi de l'abandon de ses vassaux, voire de leurs représailles, avec pour objectif à terme de reconquérir la Provence. Aveuglé par l'orgueil, il menace la ville qu'il instrumentalise afin de se tenir à l'abri de tout risque pour sa propre prospérité :

[...] eu soi tant fort esmes
C'ai totas empenhedas mas rendas e mos ces ;
E la mia companha a-m mostrat e enques
Que fraitura e neceira los a tant sobrepes
Que si en aiso falhia no sabria que-m fes.
E aquels que sai veno, volh c'ades sian pres
E c'om sempre los meta e-l castel Narbones
E l'avers e la plata er a nostre promes,
Tro be siam cregut de poder e d'avers
Per tornar en Proensa²⁰⁰⁹.

Le rapport de Simon de Montfort à Toulouse contribue donc une fois de plus à faire de ce personnage un individu qui détourne pour son intérêt personnel la croisade qui perd ainsi une bonne part de sa crédibilité²⁰¹⁰. La défiance des Toulousains envers le comte Simon et

²⁰⁰⁸ Il est reproché à Simon d'être violent envers une population qui lui a juré fidélité, de vouloir détruire un bien placé sous sa protection et de se présenter devant la ville en armes, alors qu'il devrait entrer triomphant, couronné de guirlandes. Simon est l'archétype de l'antihéros, anti-seigneur. Voir *CCA*, laisse 171, v. 24-39.

²⁰⁰⁹ *CCA*, laisse 171, v. 70 b-79 : « Je suis tellement à court d'argent que j'ai mis en gage toutes mes rentes et tous mes cens, et ceux qui m'accompagnent m'ont exposé et m'ont averti qu'ils sont en proie à une telle disette et à une si grande pénurie que si je ne réussissais pas en cette affaire, je ne sais comment ils se comporteraient envers moi. Tous ceux qui vont venir ici, j'ordonne qu'on s'empare d'eux aussitôt et qu'on les enferme sur-le-champ dans le Château Narbonnais. Objets de valeur et argent seront alors à notre disposition jusqu'à ce que nous ayons assez gagné en puissance et en ressources pour retourner en Provence ».

²⁰¹⁰ Nous avons déjà examiné en détail les modalités du processus de détournement du personnage et de la croisade dans le texte anonyme. Nous rappelons que les deux facteurs principaux de ce processus dans le texte anonyme sont l'insistance sur les discours mensongers des prédicateurs de la croisade et la rapacité de Simon de Montfort.

l'évêque de Toulouse sera pleinement justifiée par la prise d'otages parmi les notables de la ville à la suite d'une tromperie de l'évêque et de l'abbé de Saint-Sernin²⁰¹¹.

Il semble que, selon notre auteur, cette duplicité des chefs de la croisade n'est pas le principal moteur du ralliement des Toulousains à leur comte historique. L'Anonyme insiste en effet pour faire apparaître ce mouvement comme un élan naturel des populations envers leur comte *natural*, avec lequel ils partageraient des valeurs et un sentiment de révolte. Cependant, il est manifeste que commencer à présenter la situation de Toulouse en exposant les violentes exigences et exactions de Simon contre la ville, alors que l'épisode de Beaucaire vient juste d'avoir lieu, est un choix délibéré de l'Anonyme. Il crée ainsi une dissociation nette entre la joie qui domine dans les territoires soumis au comte de Toulouse et, la tristesse et l'angoisse de Toulouse sous l'autorité de Simon et du clergé croisé.

Cette mise en tension de deux réalités distinctes induit deux réactions chez le public de la *Chanson* :

- les exactions des croisés paraissent d'autant plus graves qu'elles s'inscrivent en rupture totale avec la liesse de la séquence précédente ;
- les Raimondins font figure de héros et le public se prend à souhaiter qu'ils se portent vite au secours des habitants de la ville.

Le public est ainsi tenu dans une tension qui permet à l'auteur d'éviter que ne surgisse dans son esprit l'idée d'une alternative au comte de Toulouse comme sauveur de la ville. Et, de fait, lorsque la ville se soulève²⁰¹², c'est au cri de « Tholoza ! Belcaire ! e Avinho ! »²⁰¹³. Si le comte raimondin n'est pas mentionné explicitement dans l'immédiat, il est évident que les Toulousains reprennent les cris de Beaucaire et placent ainsi leur révolte dans la lignée de celles survenues en Provence sous la conduite des Raimondins, comtes de Toulouse et de Saint-Gilles. Ce semblant d'absence du comte Raimond renforce en fait sa présence au cœur de l'action puisqu'il est fondu dans le nom des villes qui portent ses couleurs : Toulouse, Beaucaire ou Avignon sont ici, en quelque sorte, le comte. Cette ambiguïté qui marque la réussite parfaite de la fusion entre le comte, ses territoires et populations est un coup de génie de l'auteur.

²⁰¹¹ Voir les parties de ce travail consacrées à l'analyse du traitement de ces personnages et de leurs actions par l'Anonyme.

²⁰¹² CCA, laisse 172, v. 65-92.

²⁰¹³ CCA, laisse 172, v. 82.

Comme à Beaucaire, le peuple qui se soulève à Toulouse représente toutes les catégories socioprofessionnelles de la ville : « cavalier e borzes e sirvent e geudo »²⁰¹⁴ pour l'attaque et, « ·lh filh e·lh paio / e donas e donzelas »²⁰¹⁵ pour la défense et ce seront les mêmes qui soutiendront les Raimondins lors de leur retour. Cette révolte est pour l'évêque de la ville, Foulque, celle de « la vila e·ls baros »²⁰¹⁶ qu'il cherche à « covertir »²⁰¹⁷.

Il est intéressant de constater que le comportement bienveillant que ses vassaux raisonnables vont proposer à Simon d'adopter envers les Toulousains²⁰¹⁸ correspond à celui qu'aura le comte de Toulouse, alors que Simon, lui, s'en tiendra aux conseils de Lucas et de l'évêque qui l'encouragent à ruiner la ville²⁰¹⁹. L'argumentaire de ces deux personnages se fonde sur l'idée selon laquelle ni paix ni confiance ne sont possibles avec des individus dont on a massacré les proches et ruiné les familles²⁰²⁰. C'est d'ailleurs la thèse que soutient l'Anonyme pour qui, selon notre analyse, aucune paix n'est possible avec Simon étant donné sa nature²⁰²¹. Le comte de Montfort devient ainsi l'ennemi intime de chaque individu qui combat la croisade, qu'il ait déjà perdu un proche ou parce qu'il a, grâce au texte notamment, une conscience aiguë du risque encouru.

²⁰¹⁴ CCA, laisse 172, v. 66. *Geudo* désigne la milice communale qui combattit au Pujol et à Muret, voir Martin-Chabot (1931, t. II, note 4, p. 208-209) ; voir aussi « communis exercitus Tolose » dans *HGL*, t. VIII, c. 480 et 504. On les retrouvera laisse 173, v. 25.

²⁰¹⁵ CCA, laisse 172, v. 72 b-73 a.

²⁰¹⁶ CCA, laisse 173, v. 60.

²⁰¹⁷ CCA, laisse 173, v. 60.

²⁰¹⁸ Il s'agit de son frère Guy, d'Alain de Roucy et Foucaud de Berzy qui tous trois l'encouragent à faire sa paix avec la ville. Simon devrait témoigner du respect et de la confiance aux Toulousains, rétablir les institutions, respecter le droit et les coutumes, et rendre leurs terres aux dépossédés. Le chef militaire de la croisade gagnerait ainsi le respect de son autorité sur la ville. Voir à la laisse 176, v. 28-56. Ces arguments sont repris dans les discours de Guy et Foucaud à la laisse 177.

²⁰¹⁹ Voir notamment à la laisse 176, v. 63 à 76. Le personnage de Lucas, chevalier croisé, n'a pu être identifié. Voir aussi l'analyse du discours de l'évêque de la fin de cette laisse dans la première partie de ce travail.

²⁰²⁰ C'est aussi ce que soutient Manassès, qui est certainement le « Manases de Cortit » de la laisse 193 (voir Martin-Chabot, 1931, t. III, note 10, p. 75 et 77). Ce personnage explique à Simon de Montfort qu'il ne devrait pas tenter de combattre Toulouse (CCA, laisse 190, v. 122-130) : « Que lo coms de Toloza es ben aventuratz / E lo coms de Cumenge, bos cavalers triatz, / E lo coms de Fois bos e·l filhs Roger Bernatz / E·n Bernatz de Cumenge e tantas poestatz, / A cui vos avetz morts los milhors parentatz, / E·ls baros de la vila, tuit essem acordatz, / E cant lor membra·l glazis on los avetz sagnatz, / Metran s'en a ventura co vos aiso moratz / O que·l seti la oltra sia desbaratz ». « Car le comte de Toulouse est favorisé par la chance et le comte de Comminges, chevalier d'élite, le bon comte de Foix, son fils Roger Bernard, messire Bernard de Comminges et tant d'autres seigneurs, dont vous avez fait périr le meilleur de la parenté, et les hommes de la ville, tous unanimement, quand il leur souvient du glaive dont vous les avez saignés, vont courir n'importe quels risques pour que vous mourriez ici ou que le siège de l'autre côté soit mis en déroute ».

²⁰²¹ Cette théorie, selon laquelle, même si Simon respectait les Toulousains, ceux-ci, loin de lui pardonner jamais le massacre de leurs familles, se précipiteraient à la rencontre du comte Raimond lors de son retour imminent dans la ville, est celle qu'énoncera Ferry d'Issy, chevalier proche de Simon. Voir CCA, laisse 177, v. 16-27. Cette analyse est aussi celle que fait Gérard Gouiran (2005, p. 289). C'est de toute évidence ce que l'auteur tient à ce que son public comprenne.

Par contre, les conditions énoncées par les trois vassaux du comte semblent être celles de tout seigneur qui reprendra possession de la ville dans le souci de construire un « vivre ensemble » et une gouvernance viable, car elle respecte les spécificités de la cité. C'est ainsi que, dès son retour à Toulouse, la première action du comte raimondin est de rétablir le fonctionnement du consulat²⁰²². C'est là, selon nous, un élément capital du discours de l'Anonyme qui montre à son public l'adéquation entre le comte de Toulouse et les traditions de gouvernement de la ville ; le comte Raimondin est celui qui convient à la cité et c'est en ce sens aussi qu'il en est le seigneur *natural*.

Il est évident qu'il est dans l'intérêt de l'Anonyme et de son mécène du parti raimondin de démontrer qu'aucun accord avec la croisade n'est possible : son raisonnement implique que quel qu'ait été le choix stratégique de Simon vis-à-vis de la ville, les Toulousains n'auraient pas commis l'infamie de lui être fidèles ; on reconnaît bien là le propagandiste.

Simon va organiser le *faidiment* des notables de la ville pour s'emparer de leurs biens. À ces nouveaux *faiditz* s'ajoutent les hommes qui quittèrent la ville munis de sauf-conduits²⁰²³ avec Aimeri de Castelnaud²⁰²⁴. La population de la ville se trouve dès lors en situation de diaspora, et l'action de reconstitution, de rassemblement de la communauté, est un geste du comte Raimond VI qui contribue à l'élaboration d'un comte « messianique »²⁰²⁵.

La laisse 178 comporte deux informations importantes en ce qui concerne le soutien des populations au Raimondin et leur position vis-à-vis à l'élite guerrière traditionnelle de leur société :

- l'absence du comte Raimond et l'expulsion de l'élite des habitants de Toulouse à même de la protéger militairement plongent les masses populaires dans un désarroi profond, car elles sont alors à la merci de Simon de Montfort et de ses troupes²⁰²⁶ ;
- par conséquent, les Toulousains réclament le retour de leurs seigneurs, et donc la restauration de l'ordonnancement traditionnel de la société.

²⁰²² CCA, laisse 183, v. 79-81.

²⁰²³ Il s'agissait de chevaliers du Carcassès et du Biterrois qui avaient trouvé refuge à Toulouse en l'absence de Simon, et qui la quittent à son retour. Voir CCA, laisse 177, v. 37-39.

²⁰²⁴ Ce personnage est un proche du comte Raimond VI ; voir Macé (2000).

²⁰²⁵ Voir la partie de ce travail relative à la construction du personnage du « Raimondin christique » dans la *Chanson*.

²⁰²⁶ Car les Toulousains sont dorénavant : « ses defendedors », voir laisse 178, v. 43.

Cette absence de l'élite toulousaine qui constitue un drame pour les populations a pour conséquence leur plainte envers Dieu afin qu'il leur rende leurs seigneurs, ou qu'à défaut, il leur donne la mort :

Senher, co-ns avetz meses en mas de raubadors !
O vos nos datz la mort o-ns rendetz als senhors !²⁰²⁷

On peut en conclure que l'Anonyme présente ici adroitement comme une nécessité l'ordre traditionnel de la société toulousaine. Plus encore, il semble bon, naturel et source de contentement pour ces populations, avec lesquelles le public pourrait finir par croire qu'il n'existait pour elles de meilleur gouvernement que celui des Raimondins qu'il aurait donc fallut rétablir à tout prix.

L'Anonyme œuvre au maintien de la structure traditionnelle de la société, cette information dont donnent un bon exemple les vers cités, est essentielle et se trouve confortée par la structuration argumentative de l'œuvre et la teneur idéologique du discours politique. En effet, l'œuvre de l'Anonyme ne cherche en aucun cas à remettre en question l'ordre établi : la libération de l'oppression de Simon de Montfort est la lutte pour rétablir un seigneur juste et naturel détrôné par un seigneur postiche²⁰²⁸. La place faite aux couches populaires voire même bourgeoises de la société méridionale historiquement inféodée au Raimondin à deux mérites aux yeux de notre auteur. Elle constitue un exemple pour le public, et est l'expression d'une reconnaissance envers les populations pour leur soutien au parti du comte²⁰²⁹. Ces représentations d'un soutien des différentes catégories sociales de la population doivent être comprises comme des éléments de propagande politique à la gloire du Raimondin. Elles diffusent la thèse de la nécessité et de la justice du pouvoir du comte sur la ville, et ne cherche pas à faire place à des revendications populaires autres que celles qui concernent le retour de son seigneur. Ces remarques sont particulièrement intéressantes quand on les place en perspective avec les pressions connues du consulat toulousain, qui négocie dès qu'il le peut de nouvelles libertés et prérogatives face à l'autorité du comte.

Il ne faudrait toutefois pas en conclure à l'absence d'entité « peuple » dans la *Chanson* anonyme. En effet, malgré les limites énoncées ci-dessus, le « peuple » du texte anonyme

²⁰²⁷ CCA, laisse 178, v. 37-38 : « Seigneur ! Comme vous nous avez livrés aux mains de brigands ! Ou donnez-nous la mort ou rendez-nous à nos seigneurs ! ».

²⁰²⁸ Voir CCA, laisse 182, v. 85 : « Qu'en issira defora le senher apostitz ».

²⁰²⁹ On remarquera la structure cyclique de ce fonctionnement qui tend à toujours plus de légitimité pour le comte Raimond. La reconnaissance du mérite des populations, lors de leur soutien au comte, que manifeste le texte de l'Anonyme, entraîne un nouvel élan de reconnaissance de ces populations qui constituent le premier public supposé du texte : cela les incite à engager un effort de guerre encore plus important. On constate donc que tout semble concourir à encourager l'engagement croissant des populations à embrasser le parti toulousain.

possède des caractéristiques littéraires propres et, s'il ne doit son existence comme élément du récit qu'à son utilité idéologique, il n'en demeure pas moins que c'est justement celle-ci qui le fait exister comme pièce importante du dispositif propagandiste de l'auteur, parce que le soutien populaire au Raimondin est fondamental dans l'idéologie véhiculée par le texte.

Il faut noter que le discours alarmiste sur la situation toulousaine est confronté à des contradictions internes. En effet, l'Anonyme insiste sur le désespoir des Toulousains, prétendument dépourvus de défenseurs à la suite du départ de leurs élites. S'il est vrai qu'une bonne part de ces élites avaient fui Toulouse²⁰³⁰ ou devaient se retrouver otages de Simon, le texte lui-même mentionne parmi les désespérés des « baros »²⁰³¹. Si le terme « baros » peut aussi désigner de simples hommes, il est manifeste que l'ambiguïté de la noblesse de ceux-ci est conservée car, lorsque le comte de Toulouse se présente devant la ville, il y fait quérir les barons qui lui sont fidèles²⁰³² : puisqu'ils lui répondent, il faut bien qu'il en soit resté ; s'il ne s'agit pas des plus puissants, ce sont tout de même des notables pour qu'on puisse expliquer qu'ils fréquentent plus ou moins le comte ou ses conseillers. Il y a là, selon nous, deux éléments de preuves qui indiquent que l'auteur insiste sur l'aspect dramatique de la situation toulousaine dans le but de servir ses objectifs propagandistes en faveur de la dynastie raimondine.

On remarque que, lorsque Raimond VI est assuré du soutien de ses barons, à la fois ceux qui l'accompagnent en exil et ceux de la ville, il se lance à la reconquête de Toulouse afin d'aller la recevoir. Notre auteur cherche là à montrer que la décision de reconquête de Toulouse émane d'un désir commun du comte et de ses vassaux²⁰³³. On peut aussi penser que le comte s'assure de la victoire avant d'entreprendre sa marche vers Toulouse, un bon indice semble en être l'emploi du terme « recebre »²⁰³⁴, il ne s'agit pas de conquérir Toulouse mais de se faire reconnaître comme seigneur légitime. La perspective est tout à fait différente. Il est intéressant de constater que, dès que Raimond VI a arrêté sa décision d'aller recevoir Toulouse, l'auteur insiste sur la rapidité de sa marche vers la ville. Le désir pressant du comte et des *faiditz* qui l'accompagnent se réalise ainsi dans le lexique employé :

Car lo rics coms cavalga bonament e vïatz
Dreitament vas Toloza pels pogs e pels valatz

²⁰³⁰ La laisse 180 reprend cette information au vers 5.

²⁰³¹ CCA, laisse 178, v. 33 et laisse 180, v. 6. Les hommes de la ville sont couramment désignés « ome ». Voir par exemple le vers 45 de la laisse 193, ainsi que le vers 68 de la laisse 182.

²⁰³² Ainsi laisse 181, v. 11-22, ces barons demeurés à Toulouse malgré la prise d'otages, répondent au comte Raimond VI qu'ils se tiennent prêts à l'accueillir dans la ville. Voir aussi, laisse 182, v. 27-31.

²⁰³³ CCA, laisse 181, v. 76.

²⁰³⁴ CCA, laisse 181, v. 77.

E traversa las combas e los grans montz²⁰³⁵ fulhatz
E venc a la Garona e es outra passatz²⁰³⁶.

On se souviendra du miracle que Dieu fait pour le comte de Toulouse qui, juste au moment de recevoir la ville, est en proie à la peur d'être aperçu des croisés et, de l'entrée messianique du comte dans la ville²⁰³⁷. Toutefois, nous tenons à rappeler que l'arrivée de Raimond VI dans la ville est saluée par la population tout entière :

Ladoncs venc i lo pobles, lo maier e·l petitz,
E·ls bars e las donas, las molers e·ls maritz²⁰³⁸

La joie due au retour du prince légitime porte les Toulousains à se saisir d'armes, plus ou moins de fortune, et à massacrer les croisés :

E [les Toulousains] detrencan e e talhan e fan tal chapladitz
Dels Frances qu'en la vila foro acosseguitz
Et escridan : « Toloza ! oi es lo jorns complitz²⁰³⁹.

Le soutien au comte se manifeste aussi dans ce regain d'énergie qui est signe d'une confiance retrouvée en l'avenir. Cette guerre est alors bien celle de « Toloza » contre les « Frances ». Outre l'évidence du contenu narratif du récit, nous pensons que l'opposition des « Frances » et de « Toloza », aux vers 83 et 84 de la laisse 182, en est un indice.

Lorsque le comte Raimond VI recouvre sa ville comtale, elle a été dévastée par Simon de Montfort sur les conseils de l'évêque Foulque : il n'y reste plus ni ouvrages fortifiés, ni personnel de défense, ni équipements²⁰⁴⁰. Au « gran desirier »²⁰⁴¹ qu'avait le comte d'entrer dans la ville, répond le « gran alegrier »²⁰⁴² des Toulousains qui accueillent leur seigneur. Mais, au-delà de cet aspect topique, notons que l'auteur se saisit de cette occasion pour donner à cet épisode toulousain, déjà hautement patriotique, un aspect encore plus méridional : il s'agit par une référence à Olivier²⁰⁴³ d'ancrer plus profondément encore cette

²⁰³⁵ Martin-Chabot corrige la leçon « montz » donnée par A en « bois ». Cependant, nous ne pensons pas la correction très heureuse dans la mesure où nous voyons une construction symétrique entre les segments « pogs » et « valatz » au vers 81 et « combas » et « montz » au vers 82.

²⁰³⁶ CCA, laisse 181, v. 80-83 : « Parce que le puissant comte chevauche, résolument et rapidement, droit vers Toulouse, par collines et par vallées et traverse les combes et les grands monts feuillus. Arrivé à la Garonne, il l'a traversée » (traduction modifiée).

²⁰³⁷ Voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

²⁰³⁸ CCA, laisse 182, v. 67-68 : « La population se précipita vers lui, grands et petits, barons et dames, femmes et maris ».

²⁰³⁹ Voir CCA, laisse 182, v. 80-83 : « Et [les Toulousains] tranchent, coupent et font ainsi un massacre des Français qu'ils attrapèrent dans la ville, en s'écriant « Toulouse ! voici venu le jour » (traduction modifiée).

²⁰⁴⁰ Voir CCA, laisse 183, v. 1-5.

²⁰⁴¹ CCA, laisse 183, v. 1.

²⁰⁴² CCA, laisse 183, v. 6.

²⁰⁴³ Sur l'identification des Français et des Méridionaux à Roland et Olivier dans la *Chanson*, voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

joie et ses effets dans la culture littéraire et la civilisation du sud, en opposition aux Français du nord : « Que cascus ins e-l cor cuja aver Olivier »²⁰⁴⁴.

Grâce à cette référence à Olivier, l'Anonyme introduit dans son texte ce qui constituera pour son public un modèle littéraire, culturel, et (pseudo) historique ou mythique de la différenciation entre Français et Méridionaux qui sert alors de cadre de référence. Cela permet au public d'employer le mythe de Roland et Olivier comme grille d'analyse des acteurs du conflit toulousain. La référence à Olivier sert à la fois d'exemple et de précédent, elle encourage la résistance et lui rend les honneurs en la comparant à l'ancêtre mythique²⁰⁴⁵.

Il est connu du public, à ce point d'avancement de la *Chanson*, que le peuple toulousain et le comte Raimond partagent un grand désir de se retrouver, toutefois, l'Anonyme insiste par le lexique sur cette communion du comte et de son peuple. Ainsi, à « lo coms *receubt* Toloza »²⁰⁴⁶ répond « ilh lo *receubro* »²⁰⁴⁷. Cet emploi d'un même lexique, assorti des émotions de désir et de joie déjà mentionnées permet à l'Anonyme de créer un effet de réponse et de souligner l'adéquation entre les désirs du comte et ceux des Toulousains. Enfin, le public peut avoir le sentiment que cette réception mutuelle est le signe d'un engagement symbolique des partis. Cette mention témoigne que le comte Raimondin est seigneur historique de Toulouse et des Toulousains : une élection par son peuple fondée sur l'amour mutuel qu'ils se portent. Et, alors que l'Église lui conteste son titre de comte de Toulouse attribué à Simon de Montfort, il est indéniable que Raimond demeure le comte des Toulousains. Les vers 1 et 6 de la laisse 183 rappellent que le comte Raimond VI et les Toulousains se trouvent dans une situation d'interdépendance.

On retrouve la totalité des motifs de l'argumentation politique de l'auteur avec les cris de joie des Toulousains au retour du comte :

E escridan : « Toloza ! oïmais siram sobrier
Pos Dieus nos a rendut lo senhor dreiturer
E si nos son falhidas las armas ni-l diner
Nos cobrarem la terra e-l liâl eretier,
Car ardimens e astres e coratges enquier
Que cascus se defenda del contrast sobrançer »²⁰⁴⁸.

²⁰⁴⁴ CCA, laisse 183, v. 7.

²⁰⁴⁵ Cette référence doit aussi être comprise comme part du discours épique de l'Anonyme, sur les pères et les ancêtres glorieux. Voir la partie de ce travail consacrée au duel « Roland et Olivier » dans le texte.

²⁰⁴⁶ CCA, laisse 183, v. 1 a.

²⁰⁴⁷ CCA, laisse 183, v. 6 a.

²⁰⁴⁸ CCA, laisse 183, v. 8-13 : « Et ils s'écriaient : 'Toulouse ! Désormais nous serons les plus forts, puisque dieu nous a rendu notre seigneur légitime, et bien que privés d'armes et d'argent, nous recouvrerons la terre et celui qui en est le légitime héritier, car l'audace, la chance, le courage exigent que chacun mène la lutte contre l'adversaire.' ».

Le retour du comte Raimond VI est celui du seigneur légitime : son héritier Raimondet doit aussi pouvoir récupérer son héritage²⁰⁴⁹, et, enfin, le peuple doit s'engager sans peur dans une action de résistance déterminante pour la suite du conflit. Tout cela se déroulera sereinement et dans un engagement total des Méridionaux qui doivent avoir confiance dans le dessein de Dieu qui ne peut que favoriser Toulouse puisque qu'Il lui a rendu son seigneur²⁰⁵⁰.

Il est intéressant de constater que, lorsque les Toulousains se soulèvent pour massacrer les croisés encore dans la ville et qui ne se seraient pas réfugiés au château qui abrite la comtesse, épouse de Simon, outre les armes traditionnelles, les hommes de la ville se saisissent de « baston de pomier »²⁰⁵¹. Or, cette mention pourrait être une référence de notre auteur à un motif propre au cycle épique que l'on trouve couramment dans la littérature romane en langue d'oïl²⁰⁵², et dont on relève aussi une mention dans le roman occitan de *Jaufré*²⁰⁵³. Par le biais de ce bâton de pommier, l'Anonyme inscrit ses personnages dans un univers littéraire épique et courtois.

Le soutien des populations toulousaines au Raimondin se manifeste, comme à Beaucaire, par la participation de personnages de tous les rangs sociaux à la mise en défense de la ville dans une ambiance de fête et de réjouissance :

E anc e nulha vila no vis tan ric obrer,
 Que lai obran li comte e tuit li cavalier
 E borzes e borzezas e valent marcadier
 E·lh home e las femnas e·ls cortes monedier
 E li tos e las tozas e·l sirvent e·l troter;
 Qui porta pica o pala o palagrilh leugier.
 Cascus a la fazenda a lo cor viacer.
 E la noit a la gaita son tuit cominaler;
 Estan per la carreiras li lum e·l candeler;
 E las tambors e·ls tempes e grailes fan temper;
 Las tozas e las femnas per lo joi vertader
 Fan baladas e dansas ab sonet d'alegrier.²⁰⁵⁴

²⁰⁴⁹ Il est remarquable qu'à chaque fois que le jeune comte retourne à Toulouse, même après son grand retour, l'auteur précise qu'il y vient « per defendre la terra e per cobrar l'eres ». Voir *CCA*, laisse 210, v. 12.

²⁰⁵⁰ Sur le rôle de la figure de Dieu dans la récupération de ses domaines par le comte de Toulouse, voir la partie de ce travail correspondante.

²⁰⁵¹ *CCA*, laisse 183, v. 14. Ce vers 14 de la *Chanson* est repris par l'auteur du *Poème de la guerre de Navarre* (éd. Berthe *et al.*) au vers 3325 de son œuvre. *CCA*, laisse 183, v. 14 : Qui pren massa o pica o baston de pomier, et *PGN* vers 3325 : e qui portava maça, qui baston de pomer.

²⁰⁵² La diffusion de ce motif dans la littérature médiévale de langue d'oïl est trop large pour que son exposé puisse prendre place ici. Nous renvoyons le lecteur à une recherche dans une base de données telle que le *Corpus de la littérature médiévale*, constitué par les éditions Classiques Garnier Numérique. On notera que ce motif est lié à l'antique religion celte et se retrouve à ce titre dans les cycles littéraires celtes et arthuriens, la branche de pommier est alors signe de l'Autre Monde et de noblesse ; Voir notamment Cazenave (dir.) (2006, p. 546-548).

²⁰⁵³ Voir le vers 125 du roman de *Jaufré* : « un baston parat de pomier », *Jaufre* (éd. Lee, 2006).

²⁰⁵⁴ *CCA*, laisse 183, v. 67-78 : « Dans aucune ville, jamais on ne vit ouvriers si riches, car là travaillent les comtes et tous les chevaliers, les bourgeois et les bourgeoises, les marchands notables, les hommes, les femmes

On notera qu'on ne laisse aucune place à l'affliction, ou au désespoir, dès lors que le comte est entré dans la ville. De sorte que le public pourrait se référer au seul état d'esprit des Toulousains, grave ou joyeux, pour savoir sous quelle domination seigneuriale ils sont placés à n'importe quel instant du texte. Le rétablissement du bon fonctionnement de la communauté et de sa cohésion se fait aussi par le biais de l'élection du Chapitre de la ville, la reprise en mains des édifices ecclésiastiques et la désignation d'un viguier²⁰⁵⁵. Ces faits, déjà évoqués, sont, tout comme l'entrain des Toulousains à la défense de la ville, signe que la communauté, une fois reconstituée, se remet à vivre selon des valeurs qui lui sont propres et que Simon a bafouées car, selon le postulat de l'auteur, il ne les partage pas.

L'Anonyme joue de la différence essentielle dans son texte entre le comte Raimond qui est « dousamen recebutz »²⁰⁵⁶ à Toulouse « e·l sieu loc domenger »²⁰⁵⁷ et les représentants du comte Simon, Guy et Guiot « irascutz »²⁰⁵⁸. D'un côté se dessine un rapport courtois entre les partis, alors que de l'autre c'est une conception violente de la féodalité qui apparaît soumise aux caprices d'un individu orgueilleux. La distinction entre les deux personnages sera exploitée dans la suite de la laisse. Les croisés se dirigent vers Toulouse en armes, tout comme Simon y était entré au grand dam de la population, tandis que, on l'a vu, c'est un auguste Raimond VI qui est entré dans la ville.

Une fois le comte Raimond de retour dans sa ville, celle-ci se met état de défense et voici que s'ouvre une phase de résistance active des Toulousains contre les armées croisées. La population toulousaine devient dès lors un acteur essentiel du conflit. Nous avons remarqué que les tâches qu'effectuent ces personnages dans Toulouse combattante sont toujours les mêmes : construction et garde d'ouvrages défensifs et offensifs, surveillance, combat avec entrain²⁰⁵⁹, vaillance malgré les scènes de carnage, confiance en Dieu et en la

et les changeurs courtois, les garçons et les filles, les serviteurs et les garçons de course ; ils portent qui un pic, qui une pelle, qui une légère fourche à bêcher. Chacun a le cœur ardent à l'ouvrage. La nuit ils sont là tous ensemble à faire le guet ; dans les rues, il y a des lumières et des chandeliers ; tambours, tambourins et clairons font tempête ; les jeunes filles et les femmes, mues par une sincère allégresse, chantent sur un air joyeux des ballades et des danses ».

²⁰⁵⁵ Voir *CCA*, laisse 183, v. 79-85.

²⁰⁵⁶ *CCA*, laisse 184, v. 2.

²⁰⁵⁷ *CCA*, laisse 183, v. 86.

²⁰⁵⁸ *CCA*, laisse 184, v. 4. Nous avons introduit une correction d'« irascut » en « irascutz ». Cette correction nous semble voulue tant par la rime que la grammaire ; il est possible qu'elle soit due à une erreur d'inattention de l'éditeur.

²⁰⁵⁹ Voir par exemple, *CCA*, laisse 197, v. 79-81 : « E li autre s'en eison permiei los pons corrent, / Cavaliers e borzes e arquer e sirvent, / E tuit passeron l'aiga, que negus no s'atent ». « Quant aux autres, ils en sortirent par

conduite du comte et de ses conseillers, persistance de la joie²⁰⁶⁰, combattants issus de toutes les strates de la société²⁰⁶¹. Les caractéristiques du déroulement des combats toulousains évoquées ci-dessus sont constantes à travers le texte et s'élèvent en modèle dès leur première description : lors de l'affrontement entre les troupes croisées et celles de la ville depuis le retour du comte Raimond, aux vers 17 à 56 de la laisse 184. Les scènes provençales reprennent en partie ces schémas.

Nous ne noterons ci-après que les manifestations de respect ou d'amour exprimées entre le comte et la population qui nous sembleraient exceptionnelles dans le contexte du récit, et nous nous interrogerons sur le sens que pourrait avoir, à la toute fin de la *Chanson*, l'extraordinaire profusion de références à des personnages historiques qui appartiennent le plus souvent, à la noblesse méridionale.

§ I – Amour réciproque du comte raimondin et de la population toulousaine

Nous n'hésitons pas à parler d'amour entre le comte et la population toulousaine²⁰⁶², dans la mesure où il ne s'agit là de notre part que d'une stricte reprise du lexique de l'Anonyme qui s'inscrit ainsi dans le cadre culturel de la *cortezia*.

Lucas, un croisé conseiller de Simon de Montfort lui signale qu'il ne possédera jamais la ville en raison de l'amour mutuel qui existe entre Raimond VI et les Toulousains : « Tant volon l'autre comte e·l ama lor secretz »²⁰⁶³. La même explication est fournie à la comtesse Alice, épouse de Simon : lorsqu'elle s'inquiète de l'identité de ceux qui prennent la ville dans laquelle elle réside, Gervais²⁰⁶⁴ lui explique qu'il s'agit des *faiditz* et des héritiers légitimes que Toulouse reçoit, et contre lesquels aucune lutte ne serait possible : « E pos Toloza·ls ama

les ponts au pas de course, chevaliers, bourgeois, archers et sergents, tous traversèrent le fleuve, sans s'attendre les uns les autres ».

²⁰⁶⁰ Voir par exemple lorsque les troupes se retirent après le combat pour Saint Cyprien : « E·lh baro de Toloza, alegre e jauzent, / S'en tornan en la vila ». *CCA*, laisse 197, v. 141-142.

²⁰⁶¹ Il s'agit de « cavalers, borzes e menestrals » qui représentent les trois ordres de la société toulousaine médiévale que Guy de Montfort dit avoir affrontés comme défenseurs de Toulouse, lorsqu'il rend compte à son frère de la situation placée sous son autorité, voir *CCA*, laisse 187, v. 14.

²⁰⁶² Il est évident que les épisodes des entrées des Raimondins à Toulouse et leur accueil par la population représentent une manifestation du lien fort entre les Toulousains et leurs comtes. Cependant, l'importance du motif christique dans leur récit nous a semblé primordial dans l'organisation de ce travail ; le lecteur pourra donc se référer à la partie correspondante de notre exposé.

²⁰⁶³ *CCA*, laisse 176, v. 71.

²⁰⁶⁴ Martin-Chabot (1931, t. II, note 2, p. 282-283) l'identifie avec Gervais de Chamigny.

ni los vol ni·ls sofier »²⁰⁶⁵. De même Raimond VI énonce : « Que me aman de coratge e que ieu ei amatz »²⁰⁶⁶, alors que ses conseillers l'assurent du soutien de la ville : « Tant vos ama la vila e tant i etz desiratz »²⁰⁶⁷.

Ainsi, si la justification de la reconquête de Toulouse se trouve essentiellement dans des questions de droit et d'héritage, notre auteur semble souligner qu'elle est rendue possible par le fort désir du comte et des populations de se trouver réunis. L'argumentaire pour la reconquête semble être divisé en deux parties. La première, est celle de la démonstration de la catholicité des comtes²⁰⁶⁸, et de l'affirmation de leur droit ancestral à gouverner leurs terres²⁰⁶⁹. La seconde partie semble fondée sur le lien d'interdépendance affective entre les différents acteurs méridionaux de l'opposition à la croisade.

Nous parlons d'« interdépendance affective » car, si l'interdépendance juridique et sociale des parties concourt à une volonté pragmatique commune de préservation de la société dans son état d'avant la croisade, l'auteur n'insiste résolument pas sur cette interdépendance juridique et sociale des acteurs pour expliquer l'opposition à la croisade et le bloc constitué autour des Raimondins. Le fort désir mutuel de se retrouver qui anime les comtes de Toulouse père et fils et les populations de leurs domaines établit l'élan de résistance et, lui confère une légitimité qui se trouvera renforcée par le discours sur la catholicité des comtes. L'auteur rend ainsi le plus légitime possible un mouvement qui n'est, aux yeux de l'Église et du suzerain français, que la rébellion d'un grand seigneur féodal privé de ses terres et qui manipulent les populations afin de reconquérir son domaine.

Nous avons parlé plus haut d'« élection » et nous pensons que c'est véritablement le cas dans le texte de l'Anonyme : le comte raimondin de Toulouse est le seigneur désiré par les populations, tout comme lui-même souhaite les retrouver. La légitimité des Raimondins se fonde sur un entrecroisement complexe de motifs : les comtes et tous ceux qui leur sont inféodés ou qui se joignent à leur cause sont liés par un attachement à la terre qui vaut lien de sang, et s'inscrit dans une relation d'amour.

²⁰⁶⁵ CCA, laisse 183, v. 37.

²⁰⁶⁶ CCA, laisse 181, v. 13.

²⁰⁶⁷ CCA, laisse 181, v. 60. Il s'agit ici de Guilhem Unaut.

²⁰⁶⁸ L'affirmation de la catholicité des comtes passe aussi par la dénonciation des discours des faux prédicateurs, voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

²⁰⁶⁹ Notamment par le rappel régulier de leur ascendance. Voir aussi l'argumentation à ce propos que l'on trouve dans le camp de la croisade.

Ce double ancrage est caractérisé par différents aspects, tels que le partage d'une civilisation²⁰⁷⁰, et peut-être d'un langage²⁰⁷¹ qui permettent à l'auteur de différencier nettement Méridionaux et Français. C'est donc, pour l'Anonyme, dans cet amour mutuel et ce fort désir de se retrouver que se fonde la légitimité de la résistance à la croisade, indissociable pour lui du rétablissement des Raimondins. Nous rappelons à ce propos que, le discours de notre auteur est rigoureusement favorable au rétablissement de l'ordre établi, ce qui contribue à lui conférer une légitimité auprès du public.

L'amour des Toulousains pour leur famille comtale historique se manifeste aussi dans la joie qui anime les populations à l'annonce du retour du jeune comte :

E escridan « Tholoza ! Ara creis lo braziers
Qu'es anatz e vengutz lo nostre desiriers
Lo rics valens coms joves e-l senher dreituriers! »²⁰⁷².

On notera à ce propos qu'une fois encore l'Anonyme permet, lorsqu'on observe ses rimes, de cerner quels sont les enjeux de son discours : ici, *lo nostre desiriers* des Toulousains rime avec le *senher dreituriers*. Difficile d'être plus clair.

Ce jeune comte est donc objet du désir des Toulousains pour, à terme, diriger leur ville en tant qu'héritier présomptif de son père. Cette image de l'embrasement apporté par le jeune comte se retrouve lors du récit de son entrée effective dans la ville où, de nouveau, l'auteur énonce que les Toulousains ont « gran desirier »²⁰⁷³ et que le vaillant jeune comte « aporta-l brazer »²⁰⁷⁴.

Le rétablissement des Raimondins est donc au cœur du système politique pour lesquels les Toulousains et leurs alliés combattent. Un indice du degré d'implication des habitants de la ville dans sa défense peut être trouvé dans la présence de femmes et de jeunes filles parmi les défenseurs de la ville. En effet, ce fait évoqué à Beaucaire va se répéter à Toulouse et il nous semble être le signe de la complète implication des populations

²⁰⁷⁰ Cette civilisation est essentiellement définie dans le texte de l'Anonyme par le partage de valeurs et leur défense. Nous avons pu noter que ces valeurs ne sont pas définies par l'auteur. On pensera notamment au problème de la signification de « Paratge » dans la *Chanson*, voir notamment Ghil (1989). Et, si ce sont là des valeurs que l'on sait partagées par les gens d'oc et d'oïl, l'auteur souligne qu'il n'y a que le résistant méridional qui sache les respecter, prenant pour figure d'autorité le comte Raimond, institué garant de leur respect.

²⁰⁷¹ Voir la partie de notre travail consacrée à la problématique ethno-linguistique dans le texte.

²⁰⁷² Voir CCA, laisse 198, v. 10-12 : « Et on crie : 'Toulouse ! Le brasier flambe de plus belle, car maintenant il a pris la route et il est venu, l'objet de nos désirs, le puissant et vaillant jeune comte, notre légitime seigneur !' ».

²⁰⁷³ Voir CCA, laisse 201, v. 58.

²⁰⁷⁴ Voir CCA, laisse 201, v. 77.

toulousaines dans leur combat²⁰⁷⁵. Ces femmes et ces jeunes filles interviennent aussi dans le texte pour signaler des éléments de culture courtoise, par exemple par des danses et des chants. Si ces épisodes montrent l'allégresse ou l'ancrage culturel des populations méridionales, ce que l'on retient de ces femmes est surtout leur participation active au combat, particulièrement lors de la mort de Simon.

§ II – Les Toulousaines contre l'Étrangère

À Toulouse, on trouve deux occurrences des femmes combattantes lors du récit de la mort de Simon de Montfort. Une autre occurrence de ces femmes correspond à leur action pour la mise en défense de Toulouse à la fin du texte. Une autre encore met en relation les Toulousaines et le personnage d'Alice de Montfort. Cela participe à la dissociation de deux types de femmes dans Toulouse combattante : celles qui sont actives et celles qui au contraire sont passives dans l'adversité, toulousaines ou étrangères, selon notre auteur.

À la fin de la laisse 203, lors de la construction d'ouvrages défensifs, la population tout entière manœuvre de petites pierres taillées, y compris les *donas, tozas, et donzelas piuzelas*²⁰⁷⁶. Malgré une activité importante, ces femmes et les hommes qui les accompagnent, trouvent le moyen de chanter « baladas, e cansos e vercetz »²⁰⁷⁷, signe que la résistance toulousaine est sereine. Au-delà de cette sérénité, on peut penser que cette mention des *baladas, cansos et vercetz*, permet à l'auteur de rappeler à son public que ses personnages se situent dans un champ culturel précis, celui de la civilisation dite « courtoise ». Il soulignerait alors par ce biais-là que c'est pour la préserver que les Toulousains combattent. Le procédé qui consiste à utiliser comme étendard l'objet de son courage et de son engagement, fait écho dans ce contexte, selon nous, au chevalier épris qui porte au combat la manche de sa Dame. Si dans le cadre du tournoi la Dame est assise à la tribune, spectatrice comme toute femme, cette fois, parce que le combat implique des enjeux vitaux pour chacun et se situe dans la ville, les femmes deviennent combattantes.

L'insistance sur l'ancrage culturel du récit au moyen de ses personnages assure à l'auteur une plus grande réceptivité du public au contenu argumentatif de son discours,

²⁰⁷⁵ C'est en partie pour leur résistance active que les femmes sont condamnées, au même titre que le reste de la population méridionale, par les clercs de la croisade ; voir la partie de notre travail relative à la prédication de croisade.

²⁰⁷⁶ Voir CCA, laisse 203, v. 105-106.

²⁰⁷⁷ Voir CCA, laisse 203, v. 107.

puisque cela permet d'accroître les chances d'identification de ce public aux personnages du poème.

À la fin de cet épisode, laisse 205, ce sont encore des *donas*, *tozas* et *molhers* qui manœuvrent le pierrier qui lancera le projectile qui tue le comte en l'atteignant « lai on era mestiers »²⁰⁷⁸.

On notera que les femmes présentes parmi les fantassins croisés qui arrivent à la suite de Louis de France, ne sont dotées d'aucune marque de courtoisie : elles sont guidées par la prédication martiale de ceux qui les encadrent²⁰⁷⁹, au contraire des Toulousaines qui œuvrent au rythme des chants²⁰⁸⁰. Le contraste est saisissant et ô combien efficace auprès du public. L'auteur met ainsi en tension dans un contexte de lutte armée deux types de féminins, culturellement dissemblables, chacun symbolisant un monde hermétique à l'autre.

Il existe cependant entre ces deux mondes un point de contact qui est symbolisé par Alice de Montfort²⁰⁸¹, en particulier aux vers 80 à 87 de la laisse 185. Cette dame, restée à Toulouse alors que son époux est en campagne en Provence, observe des fenêtres du Château

²⁰⁷⁸ Voir CCA, laisse 205, v. 125.

²⁰⁷⁹ Voir CCA, laisse 213, v. 1-18, particulièrement v. 5 et 18.

²⁰⁸⁰ Ces chants sont dotés de plusieurs fonctions : ils manifestent la joie, l'espoir, l'entrain. Cette image est dotée d'une apparente ingénuité, qui permet à l'auteur d'espérer que le public pourra partager un sentiment d'appartenance avec ces femmes dont on peut penser qu'il sera fier comme d'une mère, une épouse, ou une sœur. De là, on peut penser que l'Anonyme flatte les Méridionaux pour les amener à reconnaître comme le leur le combat de ces femmes vaillantes.

²⁰⁸¹ Le personnage de l'épouse de Simon jouit d'un statut particulier. Alice de Montmorency, comtesse de Leicester, est le seul personnage féminin nommément désigné et actif bien que non combattant, auquel est attribué un rôle important dans la narration. Elle est l'interlocuteur de son époux, et dépositaire d'une part de son autorité pour veiller sur Toulouse. Les plages de discours direct qui lui sont attribuées sont essentiellement consacrées à communiquer une inquiétude grandissante pour son sort et celui de ses proches, lorsque Toulouse est reconquise par le comte raimondin, en l'absence de Simon. Le personnage d'Alice permet alors à l'auteur de souligner la précarité de la situation patrimoniale de Simon, en raison du danger encouru par les femmes de sa famille à Toulouse, et au-delà par son lignage tout entier (Alice garde avec elle à Toulouse ses enfants et ses brus). Voir CCA laisses 183, v. 60 ; 185, v. 80-90 ; 186, v. 20-22. Alice sera aussi envoyée en ambassade en France avec l'évêque de Toulouse afin de recruter des croisés, dont son frère, Mathieu de Montmorency qui après s'être illustré à Bouvines (voir Guillaume le Breton, éd. Delaborde, 1881, § 2), fut fait connétable de France. Martin-Chabot (1931, t. III, note 5, p. 83) note qu'il devait en 1219, comme il l'avait fait en 1215, accompagner le prince Louis devant Toulouse. Sur le voyage d'Alice, voir aussi Pierre Des Vaux-de-Cernay (éd. Guébin et Lyon, 1926, § 600B), ainsi que CCA, laisse 194, v. 28-33 et laisse 196, v. 36. L'importance du personnage de son épouse dans l'entourage de Simon peut aussi se mesurer à la présence de la comtesse parmi les membres du conseil de son époux (CCA, laisse 189, v. 15-20) : « Et can lo jorns s'aprosma, ab lo temps respandens, / E-l castel Narbones es faitz lo parlamens ; / Ins e la tor antiqua, de sobre-ls pazimens. / Denant Gui de Montfort, qu'es nafartz malemens / Lo coms e la clerçia e los baros valens / E ab lor la comtesa parlon privadamens ». « Et aux premières heures du jour, quand il fit clair, le conseil fut tenu au Château Narbonnais ; à l'intérieur de la tour antique, sur le dallage, en présence de Guy de Montfort, grièvement blessé, le comte, les gens de l'Église et les vaillants barons, et avec eux la comtesse, délibèrent en secret ». Voir aussi Zerner (1992) et Sarrand (1971).

narbonnais, la ville qui laisse tout entière éclater sa joie, et travaille à sa mise en défense au retour du comte Raimond VI :

Mas estec la comtessa, pessiva e cossirans,
E·l Castel, a las estras de la tor, als ambans;
E garda e remira los venens e·ls anans
E·ls baros e las donas defendens e obrans.
E auzic las baladas e las rumors e·ls cans;
E sospira e trembla e a dit en plorans:
« Be vei que·l meu jois baicha e creis lo dols e·l dans;
Per qu'ieu ai gran temensa de mi e dels efans. »²⁰⁸²

Si l'on considère le rôle des femmes parmi les défenseurs des villes méridionales et la question du féminin dans les deux camps tel que nous l'avons exposée plus haut, ce passage nous semble remarquable. Alice, seule femme à être un véritable personnage dans le texte anonyme, individualisée parce que nommée, n'entre pas dans la catégorie des combattantes, mais son personnage permet de souligner et valoriser l'engagement des femmes méridionales. Dans la scène très imagée que l'auteur nous offre ici, il est particulièrement intéressant de voir cette femme à la fenêtre, démunie, passive et gémissante, contempler des femmes actives dont émanent des *baladas*, *rumors*, et *cans*.

On notera que l'action, l'agitation, et le bruit, caractéristiques de la mobilité voire du changement, sont ici des marques résolument positives, opposables à l'immobilisme tant physique que psychique de la comtesse. Alice se lamente enfermée dans sa tour comme dans une situation dont elle n'a pas les moyens de se sortir par elle-même, pas plus qu'elle ne possède le ressort pour agir de son propre chef ; son seul recours sera d'appeler Simon à son secours²⁰⁸³. En opposition totale avec ce comportement, les Toulousaines prennent leur destin en main dans l'adversité. Le personnage de la comtesse Alice, sciemment construit ainsi par l'auteur, reflète la situation précaire de son mari²⁰⁸⁴ tout comme son personnage permet au public d'identifier une nette distinction entre elle et les Toulousaines.

On assiste à un renversement de la figure courtoise de la femme à la fenêtre : Alice n'est pas plongée dans une rêverie amoureuse, mais dans l'angoisse pour sa vie et celle de ses

²⁰⁸² CCA, laisse 185, v. 80-87 : « Cependant, la comtesse se tenait, pensive et soucieuse, dans le Château, aux fenêtres de la tour, dans les galeries. Elle regarde et considère les allants et venants, les hommes et les femmes qui prennent part à la défense et y travaillent. Elle entend les ballades, les rumeurs, les chants. Elle soupire et frémit, et elle dit avec des sanglots : 'Je vois bien que mon bonheur décline, que les douleurs et les peines vont grandissant ; aussi ai-je grand'peur pour moi et mes enfants.' ».

²⁰⁸³ Voir CCA, laisse 183, v. 53-60, ainsi que laisse 185, v. 88-90.

²⁰⁸⁴ L'effort de l'auteur pour démontrer la précarité de la situation de Simon en Languedoc, que l'on retrouve dans le personnage d'Alice, ne doit pas étonner. Nous pensons en effet avoir montré que la partie anonyme de la *Chanson* manifeste la volonté de l'auteur d'assurer que Simon, ou ses descendants et adjuvants, perdront cette guerre. Alice est un élément de la narration qui participe à faire des Raimondins et des Méridionaux les seuls habitants et possesseurs légitimes des territoires visés par la croisade albigeoise.

enfants. Au contraire, les chants qui s'élèvent de la ville donnent une coloration plus raffinée à la masse des défenseurs de la ville. On pourrait s'attendre à ce que se soit elle qui chante, mélancolique, à sa fenêtre. Au lieu d'être en proie à un bonheur croissant, comme on l'attendrait dans le cadre de la contemplation à la fenêtre, son « jois baicha », cette diminution de la joie allant de pair avec la liesse de la foule à l'extérieur. La fenêtre, lieu de rêverie et symbole de l'espace ouvert, devient le lieu du contact visuel avec un extérieur hostile ; le symbole de l'ouverture devient signe de la réclusion protectrice. La sensation de réalité de l'enfermement dans le Château, qui lui procure une précaire sécurité, est renforcée par l'angoisse qui la tenaille, notamment due aux chants qui montent de la ville²⁰⁸⁵ et signalent l'ardeur de ces autres femmes, dont Alice ne partage ni le destin, ni les convictions. Le bonheur des Toulousaines fait le malheur d'Alice l'étrangère, devenue toulousaine « postiche » comme son époux.

Cette femme devient, dans le récit, une anti-héroïne et, la mise en perspective de la comtesse étrangère et gémissante avec les Toulousaines actives et chantantes, a pour conséquence l'exacerbation de leurs traits caractéristiques respectifs.

Lors des préparatifs de la défense de Toulouse, alors que l'armée rassemblée par Louis, fils du roi de France, s'apprête à s'avancer vers la ville, chacun travaille :

Ez obreron ab joya totz lo pobles grossiers
E donzels e donzelas e donas e molhers
E tozetz e tozetas e efans menuziers,
Que cantan las baladas e los versetz leugers²⁰⁸⁶.

On remarquera une fois encore que ce travail des femmes est œuvre commune à toute la population. Il nous semble particulièrement important de bien noter la joie qui habite les cœurs, symbolisée par les chants *leugers* qui s'élèvent, *baladas* et *versetz* rappellent les épisodes précédents des laisses 185 et 203²⁰⁸⁷. En plus de manifester la joie et d'en être le signe, la présence de femmes qui chantent à l'ouvrage est assurément à placer dans le registre courtois. Or, nous savons que se placer dans un registre courtois présente de nombreux avantages pour la propagande de notre auteur : cela offre la possibilité au public de

²⁰⁸⁵ On notera à ce propos la rime < cans : plorans > aux vers 84 et 85.

²⁰⁸⁶ CCA, laisse 213, v. 107-110 : « Tout le commun peuple et les damoiseaux et les damoiselles, les dames et les femmes, les jeunes garçons et les jeunes filles et les petits enfants travaillèrent joyeusement, en chantant des ballades et des refrains allègres ».

²⁰⁸⁷ On verra aussi le passage similaire situé à Beaucaire et déjà évoqué.

reconnaître ce comportement comme digne et exemplaire, parce que faisant partie de son système culturel de valeurs.

§ III – Signification de l'énumération nominative des défenseurs de Toulouse à la fin du texte

En ce qui concerne le lien des comtes de Toulouse avec les populations qui leur sont inféodées, nous devons préciser qu'un aspect du texte nous a interpellée. Il s'agit de l'extraordinaire profusion, dans la dernière laisse²⁰⁸⁸, de mentions nominatives des défenseurs de Toulouse²⁰⁸⁹. En effet, pourquoi l'Anonyme prend-il la peine de se livrer, à la fin de son récit, à un véritable inventaire des défenseurs de la ville ? Nous avons noté que la quasi-totalité des personnes nommées appartiennent à la noblesse méridionale, les rares autres étant des routiers qui se sont particulièrement illustrés dans la défense des intérêts raimondins²⁰⁹⁰. Sur cette base, nous ferons quelques remarques qui pourraient contribuer à expliquer cette démarche de l'auteur.

Une première remarque semble s'imposer : cet aspect de la fin de la *Chanson* rappelle singulièrement la fin du *Roman de Flamenca* qui, si l'on retient les conclusions de la brillante démonstration de Rita Lejeune, a été peu mutilée et se finit donc par un rappel nominatif de tous les personnages concernés par les enjeux historiques du roman²⁰⁹¹.

Étant donné la profusion, et la diversité des personnages mentionnés, nous pensons que l'auteur n'a pas un intérêt personnel à les mentionner, en dehors du souci de servir convenablement les intérêts des Raimondins dont il chante les louanges. Nous excluons donc la possibilité d'une mention comme expression d'une gratitude personnelle de l'auteur envers ces personnages.

²⁰⁸⁸ Il s'agit de la laisse 214.

²⁰⁸⁹ Nous exprimons notre reconnaissance à Philippe Martel pour avoir échangé avec nous à ce propos, un soir d'hiver, pendant la première année de notre thèse.

²⁰⁹⁰ Il s'agit de 54 nobles méridionaux, et d'un routier, Jean Martin (v. 51), peut-être deux car Bernard « Meuder », dont l'identification est problématique, est hypothétiquement pensé comme tel par Martin-Chabot (1931, t. III, note 7, p. 315) en raison des déprédations auquel il se livre avec sa « mainada » (v. 83-84). Voir *supra*.

²⁰⁹¹ Lejeune (1978).

Il semble que ces mentions doivent être comprises comme étant liées aux objectifs de la propagande politique du texte anonyme. Elles seraient ainsi, à la fin de la *Chanson*, l'expression de la reconnaissance du parti Raimondin envers l'essentiel de la noblesse méridionale²⁰⁹², bien souvent *faidida*, qui aurait participé à la défense de la ville. Outre l'hommage rendu à leur présence et à leur combativité, il y a tout lieu de penser que ces personnages seraient flattés d'apparaître comme héros de l'Histoire dans un texte destiné à glorifier Toulouse et les faits d'armes des comtes raimondins et de leurs alliés. Il peut donc aussi s'agir d'une forme de rétribution qui, à son tour, appelle à la reconnaissance des personnages nommés, et par conséquent à une continuité de leur engagement au service du parti toulousain.

Cet engagement total pour la défense de Toulouse leur servirait d'exemple et de rappel, s'ils vivent encore, mais aussi à leurs successeurs et fils, ainsi qu'à tous ceux qui s'y identifieraient lors de la suite du conflit²⁰⁹³. Cette mention aurait ainsi la capacité de remobiliser les Méridionaux et les encourager à combattre comme leurs pères²⁰⁹⁴. Il s'agit certainement de convaincre le public de la force du parti unitaire raimondin qui parvient à rassembler la grande majorité des Méridionaux²⁰⁹⁵.

Par ailleurs, nous avons déjà dit dans d'autres circonstances que cette laisse 214 constitue sans aucun doute un envoi et, cette manière qu'a l'auteur de faire l'inventaire des troupes avant le choc final nous semble participer de cet envoi. En effet, il aurait difficilement pu mieux rassembler son public aux côtés de Toulouse qu'en finissant la *Chanson* sur la mobilisation de tout un peuple, soutenu par ceux qui en deviennent, de fait, les héros.

²⁰⁹² La largesse du comte, en échange de services dévoués, est un phénomène attendu dans le contexte d'une féodalité forte comme l'est celle qu'exercent les Raimondins. Voir Macé (2000, p. 366).

²⁰⁹³ Une façon de rappeler aux Méridionaux que l'histoire de leurs terres s'écrit avec eux, aux sens propre comme au sens figuré.

²⁰⁹⁴ Cette fonction de l'exemple des pères, au sens générationnel, contribue à l'inscription de la *Chanson* dans la tradition de la chanson de geste.

²⁰⁹⁵ En effet, outre les personnages nommément désignés et qui dirigent la défense toulousaine, on trouve dans cette laisse 214 une foule de bourgeois, de chevaliers, des barons de la ville et d'autres anonymes qui participent à la défense et à son organisation.

CHAPITRE III

LA RECONNAISSANCE DES RAIMONDINS PAR LES AUTRES

SEIGNEURS MÉRIDIONAUX

Dans la mesure où Laurent Macé a soigneusement étudié et exposé la structure des alliances et de l'entourage du comte de Toulouse Raimond VI et de son fils, nous renvoyons le lecteur à son travail pour une étude détaillée des différents modes et voies d'expression, par les Méridionaux, de leur fidélité aux Raimondins²⁰⁹⁶.

Cette démonstration de la reconnaissance des Raimondins par les autres seigneurs méridionaux se construit essentiellement par le dialogue avec ceux qui assument des fonctions de conseillers et sont leurs *amics privatz*²⁰⁹⁷. Comme au cours de ces *parlamens*, les conseillers et soutiens des Raimondins développent une argumentation dont nous avons déjà étudié le contenu idéologique, nous nous attacherons ici à rappeler que ces « *amics privatz* » et d'autres membres de l'aristocratie méridionale accompagnent les comtes de Toulouse tout au long de leur entreprise de reconquête en leur offrant *auxilium* et *consilium*.

La totalité des arguments idéologiques que l'Anonyme met en œuvre pour affirmer le bon droit des Raimondins sont, comme nous avons pu nous en rendre compte, repris et soutenus avec force par la noblesse méridionale²⁰⁹⁸ qu'il s'agisse de la catholicité des comtes, de leur légitimité dynastique fondée sur leur ascendance, ou du fort désir qu'auraient les populations d'être placées sous leur autorité du fait de ce lien commun à la terre qui vaut lien de sang.

Il va sans dire que le soutien réel de la noblesse méridionale aux Raimondins s'explique, en grande part, par la dépendance des vassaux au sort de leur seigneur. Qu'il s'agisse des grands feudataires directs ou d'autres seigneurs vassaux du comte de Toulouse, Simon de Montfort les condamne au *faidiment* s'il conquiert leurs terres et y installe, comme il fait le plus souvent, des seigneurs croisés acquis à son autorité. On comprend ainsi que, de tous les intérêts que présente la préservation de la dynastie raimondine, l'assurance du

²⁰⁹⁶ Voir Macé (2000).

²⁰⁹⁷ La relation que le comte entretient avec ses *amics privatz* est parfois qualifiée d'« amour », au même titre que celle qu'il entretient avec les populations méridionales qui le soutiennent, à une différence près qui est fondamentale : les *amics privatz* sont clairement individualisés comme dépositaires et destinataires de cet amour, alors que les populations constituent une communauté civile anonyme. Cet amour du Raimondin et de ses proches vassaux est fondé sur la fidélité. Voir Macé (2000, notamment p. 252-261, 362).

²⁰⁹⁸ Qu'il s'agisse d'un assentiment clairement exprimé par le biais d'une intervention au discours direct ou simplement manifesté par les actes du personnage.

maintien des structures traditionnelles de la féodalité méridionale n'est pas la dernière à expliquer le soutien de la noblesse méridionale aux Raimondins. Il semble qu'au-delà de ce que l'Anonyme essaie de transmettre, le raisonnement stratégique de cette noblesse soit celui-ci :

– en cas d'alliance du plus grand nombre avec les Raimondins, tout demeure possible, y compris une élévation dans l'échelle sociale en raison de prouesses éventuelles au combat et en reconnaissance d'un dévouement particulier. Cela entraîne un engagement toujours renouvelé au service du comte ;

– combattre les Raimondins expose à de grands dangers : si les comtes de Toulouse venaient à gagner, les traîtres impénitents seraient sûrs de perdre leur rang ; de même que rien ne leur garantit leur maintien en cas de victoire de Simon, on se souviendra ici de Baudoin de Toulouse.

Mais il va sans dire que, selon la chanson anonyme, ce sont les arguments culturels de préservation d'une société traditionnelle contre les excès des croisés²⁰⁹⁹ qui justifient le ralliement de cette noblesse méridionale aux Raimondins.

Nous savons, par les travaux de Laurent Macé notamment, que les comtes de Toulouse doivent composer en réalité avec des vassaux plus ou moins fidèles, qui errent du parti méridional à celui de la croisade selon leurs intérêts, sans que le Raimondin puisse se permettre le plus souvent de renier ceux qui reviennent dans le giron de son mouvement de reconquête²¹⁰⁰. Pour cette noblesse méridionale, le risque de tout perdre en s'alliant à la croisade n'est donc en réalité pas si grand. Si on reprend le cas de Baudoin, on peut penser qu'il est à part : non seulement son appartenance à la famille du prince devrait impliquer une fidélité indéfectible à son frère Raimond VI, mais en plus, Baudoin, non content de s'allier à l'ennemi, convoite le titre de son frère. C'est en ce sens un double traître.

L'Anonyme tait astucieusement cette réalité de l'hésitation de beaucoup de Méridionaux, et insiste sur l'engagement inconditionnel des grands feudataires qui resteront fidèles pendant toute la croisade dite des barons et, sur les *faiditz*, soutiens inconditionnels de Raimond VI²¹⁰¹. Cette insistance sur les aspects culturels et de civilisation dans le discours

²⁰⁹⁹ On pensera à la *desmezura* de Simon.

²¹⁰⁰ Le pardon du comte peut ainsi être obtenu si le pénitent parvient à prouver sa fidélité par la suite ; on attendra alors un engagement sans faille de sa part. Voir Macé (2000, p. 367).

²¹⁰¹ Ainsi, la quasi-totalité des défenseurs de Toulouse nommément désignés sont des *faiditz*.

idéologique de l'Anonyme²¹⁰² pour justifier l'opposition à la croisade est certainement fondée sur une perception réelle du climat idéologique qui oppose les croisés aux Méridionaux²¹⁰³. Toutefois, on peut penser qu'elle peut aussi s'expliquer par un manque de lisibilité de l'intérêt strictement politique du soutien des nobles²¹⁰⁴ aux Raimondins, qui n'apparaît pas nécessairement au vu de la réalité.

Or, c'est précisément le cas lorsque à la fin des années 1220 : le comte de Toulouse se retrouvera de plus en plus isolé, ses barons ayant choisi la sécurité dynastique qu'assure le roi de France plutôt qu'une rébellion à l'avenir incertain²¹⁰⁵. Ainsi, la grande majorité des Méridionaux préférera une stratégie politique de pérennité dynastique à une lutte désormais longue et harassante pour des valeurs ; c'est du moins ainsi que notre auteur semblait désirer que son public la conçoive.

Nous pensons que l'Anonyme a une conscience aiguë de cette réalité, et particulièrement du risque que représente la prise de la croix par la famille royale de France²¹⁰⁶. La meilleure stratégie est, selon nous, celle qu'il adopte et qui consiste à transposer sur un plan symbolique, celui des valeurs d'une civilisation, une situation qui, sur le plan du réel, pourrait être défavorable au parti que son écriture s'attache à défendre²¹⁰⁷. Il s'agit d'unir les résistants en insistant sur des valeurs prétendument partagées et fédératrices. Et comme, selon le schéma de pensée de l'Anonyme, les Raimondins incarneraient ces valeurs, ils seraient les chefs de file de cette résistance. Ce lien de cause à effet que l'auteur cherche à établir en tentant de démontrer que la solution raimondine est un aboutissement logique, justifié par une subordination des Raimondins aux valeurs méridionales, est, selon nous, strictement l'inverse de la situation réelle. Cette correspondance parfaite des

²¹⁰² Rappelons qu'il s'agit, selon l'œuvre anonyme, de rétablir l'état de la société méridionale par la libération de territoires indûment conquis sous de faux prétextes par des bandits menés par de faux prédicateurs. Cette libération passe obligatoirement par le maintien de la dynastie raimondine, dont les comtes, héritiers de leurs pères, sont garants d'un ordre établi, considéré comme providentiel.

²¹⁰³ On pensera ici à tous les motifs que l'on trouve en grande majorité dans les *sirventés* et qui opposent essentiellement Français et Méridionaux comme individus de civilisations totalement distinctes et étrangères l'une à l'autre.

²¹⁰⁴ Or, les grands feudataires comme les *faiditz* représentent des forces armées essentielles pour les Raimondins, tant pour des missions de commandements que d'élaboration stratégique.

²¹⁰⁵ Nous rappelons que nous rallions l'hypothèse que la *Chanson* a été écrite précisément à cette période, voir la première partie de ce travail.

²¹⁰⁶ Plus que la puissance armée du roi, c'est la portée symbolique de sa fonction de suzerain qui amènera les seigneurs méridionaux à se porter à sa rencontre. Ainsi, ils évitent l'affrontement, mais abandonnent de fait le parti raimondin. Voir notamment Roquebert (1986).

²¹⁰⁷ Aucun Méridional, ni aucune personne du public de la *Chanson*, ne pourrait honnêtement s'élever contre les valeurs tant religieuses (stricte observance de l'orthodoxie) que politiques (rétablissement du consulat, respect des couches populaires de la société, comportements courtois) dont l'Anonyme l'étendard du parti raimondin. Il faut, par contre, des prouesses argumentatives, pour faire accepter au public la rébellion contre l'Église et contre l'autorité du roi de France. Si l'Anonyme y parvient, c'est justement, selon nous, parce qu'il réussit à faire passer son public du plan du réel à celui du symbolique.

Raimondins avec les valeurs méridionales fédératrices déployées par l'Anonyme tout au long de son œuvre est le produit du travail du littérateur propagandiste ; l'auteur ne rend pas compte d'une réalité mais compose au service de l'entourage comtal.

À propos de la tenue des conseils dans le camp raimondin, Laurent Macé dégage une structure générale : le prince évoque une situation délicate, puis les entretiens sont construits sur les échanges du comte avec ses vassaux qui prennent la parole selon la hiérarchie nobiliaire ; le conseil se termine par une décision consensuelle²¹⁰⁸. Cet historien note, sur les bases de la *Chanson*, un conseil privé du comte Raimond VI de Toulouse constitué, outre son propre fils Raimond, de barons qui sont ses grands feudataires directs, c'est-à-dire Bernard IV, comte de Comminges, et son fils, le futur Bernard V, le comte de Foix, Raimond Roger, et son fils Roger Bernart. Viennent ensuite des chevaliers, Guilhem Unaud de Lanta, Arnaud de Montaigu, Estout de Lias, vassal du seigneur de l'Isle-Jourdain, et Dalmas de Creixell, un chevalier catalan entré au service de Raimond VI après la mort de son roi à Muret²¹⁰⁹. On trouve aussi, selon les circonstances, parfois quelques Toulousains, notamment Aimeri de Castelnaud, et le bourgeois maître Bernard, ainsi que des membres du consulat de la ville²¹¹⁰.

Le jeune Raimondet consulte, lui, un petit noyau issu du groupe des chevaliers, Dragonet de Mondragon, membre de la ménie comtale, Ricaud de Caromb, seigneur du Venaissin, Peire Ramond de Rabastens conseiller personnel de Raimondet depuis le concile de Latran²¹¹¹.

Par ailleurs, Laurent Macé ajoute qu'en se fondant sur les premières chartes rédigées par le jeune Raimond, après que son père l'eut confié à ses conseillers Gui de Cavaillon, Dragonet de Mondragon, Guiraud Adhémar et son fils²¹¹², il faut adjoindre à ces conseillers Peire Raimond de Rabastens et Bertrand, frère de Raimondet²¹¹³. Cet auteur fait enfin remarquer que ces personnages n'appartiennent pas au groupe des *juvenes* qui accompagne traditionnellement le jeune comte²¹¹⁴. Nous rappelons que les comtes de Toulouse père et fils sont toujours accompagnés de leurs proches chevaliers vassaux, qui les conseillent et les assistent, dans la prise de décision, comme au combat.

²¹⁰⁸ Voir Macé (2000, p. 159, et note 16 p. 393).

²¹⁰⁹ *Ibid.*.

²¹¹⁰ *Ibid.*.

²¹¹¹ *Ibid.*.

²¹¹² CCA, laisse 155, v. 4-6.

²¹¹³ Voir notamment une charte de Raimondet, donnée à Beaucaire le 27 août 1216 (voir Bourrilly, 1926, p. 297) et le 4 janvier 1217 (voir *HGL*, t. VIII, col. 695).

²¹¹⁴ Voir Macé (2000, p. 150).

Un élément important du discours sur la légitimité des comtes raimondins de Toulouse réside dans le corollaire de la démonstration : chaque affirmation qui légitime le Raimondin, dénonce l'absence de cette qualité chez Simon. Il en va ainsi de l'ascendance royale, de la légitimité populaire, de l'adéquation du personnage avec les valeurs du pays et même de l'observance de la volonté divine.

Nous avons sélectionné quatre séquences de la chanson anonyme qui permettent d'illustrer l'élaboration des personnages des Raimondins comme protecteurs et restaurateurs de *Pretz* et *Paratge*.

Une des occurrences les plus intéressantes qui lie *Pretz* et *Paratge* au comte de Toulouse Raimond VI est l'affirmation de la restauration de ces deux valeurs par son arrivée dans la terre de Roger de Comminges. Alors que les Provençaux sont tout désemparés, survient :

[...] una dossa clartat,
Que venc de vas Toloza que a·l mon alumnat,
Que restaura Paratge e a Pretz colorat ;
Per so que·l coms lor senher, motas vetz perilhat,
Que lo rics apostolis e li autre letrat
A tort e senes colpa tenon deseretat,
Es vengutz en la terra, on trobet lialtat,
D'en Roger de Cumenge²¹¹⁵.

Bien sûr, Raimond VI est lié à la restauration de *Pretz* et *Paratge*²¹¹⁶, mais cette information relève du *topos* à ce stade du texte. En revanche, il nous semble bien plus intéressant d'observer que cette restauration de *Pretz* et *Paratge*, si elle passe nécessairement par la présence du Raimondin, ne peut advenir que dans la relation que ce dernier rétablit avec son vassal. Autrement dit, le Raimondin n'est véritablement comte de Toulouse que dans et par l'existence de la relation d'assistance et de secours qui préside aux rapports entre un seigneur et son vassal ; le personnage du comte n'est donc légitime que par la relation à l'Autre, qui le fait advenir à lui-même et justifie sa fonction²¹¹⁷. L'auteur réaffirme ainsi avec

²¹¹⁵ CCA, laisse 180, v. 50 b-57 : « Une douce clarté, qui vint du côté de Toulouse et illumina le monde et rendit sa vigueur à Parage et son éclat à Mérite, c'est que le comte leur seigneur, après avoir été souvent en péril, lui que le Pape puissant et les autres clerks ont privé de ses domaines injustement et sans qu'il fût coupable, est arrivé dans la terre de messire Roger de Comminges, où il trouva accueil loyal ». Pour l'analyse des questions d'injuste déshéritement par le pape et le clergé dans ce passage voir la partie de notre travail concernée.

²¹¹⁶ On sait que l'entreprise de reconquête de leurs territoires par les Raimondins et le succès de celle-ci est, pour notre auteur, la condition nécessaire à la restauration complète de *Pretz* et *Paratge*.

²¹¹⁷ Cette thématique essentielle doit être comprise en lien avec la question de l'héritage et donc de l'ascendance des Raimondins, mais aussi avec celle du Raimondin-élu-de-cœur par le peuple ; toutes deux déjà étudiées dans ce travail.

force l'importance fondamentale du soutien des seigneurs méridionaux au Raimondin dans son entreprise de reconquête²¹¹⁸.

Ce lien d'interdépendance entre le seigneur et ses vassaux est encore plus explicite à la laisse suivante :

Ditz lo coms de Cumenge : « Senher, mi escoutatz :
Si vos cobratz Toloza, per so que la tengatz,
Totz Paratge-s restaura e reman coloratz,
E vos e totz nos autres avetz enluminatz ;
Que pro aurem tuit terra, si vos etz eretatz. »²¹¹⁹

De même, Roger Bernard de Foix dit:

[...] si Tolosa cobratz,
De totz vostre heretatge tinez las claus e-ls datz
E totz Pretz e Paratges pot esser restauratz²¹²⁰.

Et Bernard de Comminges ajoute : « No volh aver ni terra si vos no-n aviatz »²¹²¹.

Ces extraits des laisses 180 et 181, issus de la même séquence narrative, prouvent qu'il existe une forte dépendance entre le comte de Toulouse et ses vassaux. Il s'agit du partage d'un destin commun, heurs et malheurs confondus. Deux aspects principaux apparaissent dans le message que l'Anonyme adresse à son public. D'une part, les vassaux du comte tireront profit de son rétablissement dans ses fonctions et leur fidélité sera récompensée, puisqu'il apparaît clairement que le Raimondin dépend de leur soutien pour mener à bien son entreprise de reconquête. Il faut songer ici au mécénat fuxéen de l'auteur, puisque Roger Bernart II sera le dernier grand allié de Raimond VII avant le traité de 1229.

D'autre part, il semble qu'il s'agisse d'un avertissement de l'auteur sous couvert d'affirmation d'un soutien dévoué des seigneurs méridionaux : aucun de ces seigneurs ne pourra se considérer comme légitime possesseur de sa terre tant que le comte raimondin n'aura pas récupéré son héritage²¹²². Que ceux qui, parmi le public, s'accommoderaient d'un accord avec Simon se le tiennent pour dit !

²¹¹⁸ Voir Gouiran (2011).

²¹¹⁹ CCA, laisse 181, v. 23-27 : « Le comte de Comminges dit : 'Sire, écoutez-moi : si vous recouvrez Toulouse, pourvu que vous la conserviez, tout Parage se relève et reprend son éclat, vous rendez la splendeur à vous-même et à tous nous autres, et nous, nous aurons tous assez de terre, si vous rentrez en possession de la vôtre.' ».

²¹²⁰ CCA, laisse 181, v. 29 b-31 : « Si vous recouvrez Toulouse, vous allez avoir en main les dés et tenir les clés de tout votre patrimoine et que Mérite et Parage peuvent être entièrement relevés ».

²¹²¹ CCA, laisse 181, v. 38.

²¹²² On aura noté que les auteurs de ces affirmations figurent parmi les plus puissants princes territoriaux de l'entourage du comte de Toulouse. Ainsi, le public de la *Chanson* est en droit de penser que si de tels

On se souvient que c'est l'insistance dans le discours de Gui de Cavailhon²¹²³ sur les valeurs *Pretz* et *Paratge* et leur lien à Raimondet, repris tout le long de la *Chanson*, qui fonde pour une bonne part l'hypothèse de Saverio Guida selon laquelle Gui pourrait être l'auteur du texte anonyme²¹²⁴. On retiendra ici de ce discours de Gui les vers 14 à 17²¹²⁵ :

E si Pretz e Paratges no·s restaura per vos,
Doncs es lo mortz Paratges e totz lo mons en vos.
E pus de tot Paratge etz vera sospeisos,
O totz Paratges moria o vos que siatz pros!²¹²⁶

Le discours de Gui est symboliquement fort et porte ses fruits : le jeune comte se fait défenseur de *Paratge*. Ainsi laisse 213, lorsque Raimond se soustrait à l'autorité de celui qui n'est désormais plus son suzerain, pour avoir bafoué le droit de son vassal, il affirme devant ses proches qu'il défendra Toulouse:

Si la podem defendre, expandir s'a·l rozers
E tornara Paratges e gaugs e alegriers.²¹²⁷

Cette capacité du jeune comte à être le défenseur des valeurs par lesquelles la résistance méridionale se définit est due à son lignage, mais c'est aussi une déduction faite sur les bases de son comportement. On le constate dans ses propos sur son engagement personnel dans le combat contre les croisés à Baziège:

Hieu faré la batalha e·us prec que la vulhatz,
Que cel que ara m'en falha n'er totz temps encolpatz.
Que totz homs, cals que sia, si era reis coronatz,
Deu metre en aventura son cors e sas rictatz
Per enamics destruire, tro·ls aia abaichatz
E pessem d'est lengatge, com sia milhoratz.²¹²⁸

Ainsi, comme nous l'avions vu pour la question de son orthodoxie, le personnage du jeune comte incarne véritablement les valeurs qu'il prône en les faisant siennes. Son *Pretz* et son *Paratge* résident dans son engagement total pour la défense du pays. Le jeune Raimond

personnages sont obligés de compter avec le Raimondin dans leurs calculs de stratégie politique afin de conserver leurs patrimoines, de plus petits seigneurs ne sauraient envisager d'autres allégeances.

²¹²³ Voir CCA, laisse 154, v. 6-17.

²¹²⁴ Voir Guida (2003). Voir aussi la première partie du présent travail.

²¹²⁵ CCA, laisse 154.

²¹²⁶ CCA, laisse 154, v. 14-17 : « Si Valeur et Parage ne sont pas restaurés par vous, alors Parage périt et le monde entier périt en vous. Puisqu'en vous réside vraiment l'espoir de tout Parage, il faudra ou bien que tout Parage meure ou que vous soyez preux ! ».

²¹²⁷ CCA, laisse 213, v. 79-80, « Si nous pouvons la défendre, le rosier s'épanouira et Parage, joie et allégresse renaîtront ».

²¹²⁸ CCA, laisse 211, v. 18-23 : « Je prendrai part au combat et je vous prie d'y être de bon vouloir, car celui qui m'y ferait défaut, subirait à jamais le poids de cette faute. Tout homme, quel qu'il soit, fût-il roi couronné, doit risquer sa personne et sa puissance pour détruire ses ennemis, jusqu'à ce qu'il les ait abattus. Songeons à améliorer le sort de ce pays ».

prend part à la destinée de son héritage et accompagne ses vassaux et ses chevaliers au combat malgré l'absence de seigneur de son rang parmi les forces ennemies présentes.

On peut en comprendre que, dans ce combat pour se libérer de l'envahisseur croisé, nul ne peut, qui réclame son héritage, se tenir en dehors de la bataille²¹²⁹. Tous les combattants auraient ainsi une dignité égale qui serait acquise par l'engagement personnel dans le combat.

L'exemple cité ci-dessus favorise l'incorporation des nobles méridionaux dans la résistance, en mettant l'accent sur un comte qui se tient aux côtés et non au-dessus de ses fidèles. On exige alors d'eux un engagement inconditionnel, car ce combat apparaît comme celui de tous. Et, si le jeune comte s'engage à se tenir à leurs côtés à la bataille, il est hors de question que ses fidèles lui fassent défaut²¹³⁰.

De même que Laurent Macé l'a noté dans son étude sur les comtes de Toulouse et leur entourage²¹³¹, nous avons pu constater tout au long de notre travail que les Raimondins fondent leur entreprise de reconquête sur deux points. L'un est constitué du soutien de la bourgeoisie de Toulouse et de Provence rhodanienne, et l'autre est la fidélité indéfectible de leurs proches *amics privatz*²¹³². Les troubadours, au premier rang desquels se trouve notre Anonyme, exaltent le dévouement au service du prince dans une « pédagogie de la soumission »²¹³³ et œuvrent à motiver l'engagement des Méridionaux dans la résistance à la croisade aux côtés et au service des Raimondins. C'est ce que nous avons souligné en insistant sur les aspects didactiques du texte.

²¹²⁹ Cela correspond tout à fait à l'image du prince chevalier qui est celle des Raimondins. Voir notamment Macé (2000, p. 368).

²¹³⁰ Cette problématique est liée aux défections qui se multiplient au moment de la croisade. Pour contrer ces modèles de comportements désastreux pour la stratégie raimondine, notre poète instaure un modèle de fidélité irréprochable de ses proches envers le comte, fondée sur l'amitié et la solidarité. Voir Macé (2000, p. 367-368).

²¹³¹ Macé (2000).

²¹³² Voir *ibid.*, p. 364. L'entourage du comte est constitué des princes territoriaux et barons et des *milites* rhodaniens et toulousains, essentiellement chevaliers urbains et détenteurs de simples *castra*. À leur soutien s'ajoute celui de la bourgeoisie de Toulouse et des villes d'Avignon et de Beaucaire. Cette partition géographique est représentative, elle illustre la politique des deux axes (Garonne et Rhône) nécessairement menée par les Raimondins, comtes de Toulouse et de Saint-Gilles.

²¹³³ Voir *ibid.*, p. 365.

CHAPITRE IV

LA RECONNAISSANCE, PAR CERTAINS CROISÉS, DE LA LÉGITIMITÉ DE LA RÉSISTANCE MÉRIDIONALE À LA CROISADE

Parmi les conseillers de Simon de Montfort « qu'és mals en totas res »²¹³⁴, certains, de premier ordre, constatent le bon droit des Méridionaux et des comtes Raimondins face à une prétendue croisade. Si cela ne constitue pas une information nouvelle dans l'argumentation de l'Anonyme, le fait que ces affirmations soient prononcées dans le camp croisé est intéressant, et nous verrons que ce procédé présente de nombreux bénéfices pour l'argumentation de l'auteur.

L'évocation du bon droit des Raimondins et Méridionaux, au cours des conseils qui réunissent Simon et ses *amics privatz*, a été étudiée par Gérard Gouiran²¹³⁵ qui nous semble en avoir remarquablement saisi les nombreux aspects et enjeux. L'exposé qui va suivre reprendra bien souvent ses conclusions et renverra à sa démonstration, les complétant parfois²¹³⁶.

Lorsque l'Anonyme prête à un croisé des propos favorables à la dynastie raimondine et à son entreprise de reconquête contre Simon et la croisade, il nous semble qu'il faut procéder à l'examen de ces propos en gardant à l'esprit deux informations.

La première de ceux deux informations est que jamais, malgré leurs critiques de la politique menée par Simon, ces croisés ne remettent en question son autorité de chef militaire de la croisade et ne présentent la possibilité d'une désobéissance²¹³⁷. Le contexte du conseil est essentiel, puisque c'est lui qui offre l'espace narratif nécessaire pour que ce type de discours puisse être énoncé au titre de la consultation, sans que l'autorité du chef soit remise en question. Ainsi, l'auteur utilise la voix de croisés pour démontrer, au cœur du conseil de Simon, que la révolte méridionale et les Raimondins sont justes et légitimes, mais, ces

²¹³⁴ Voir CCA, laisse 204, v. 4. Nous ne traiterons pas spécifiquement dans ce travail de la construction du personnage de Simon de Montfort. Pour une synthèse de ce personnage dans la part anonyme de la *Chanson*, voir Gouiran (2005). Voir aussi l'étude très complète de Roquebert (2005).

²¹³⁵ Voir Gouiran (2005). Pour la typologie des conseils croisés dans la part anonyme de la *Chanson*, de même que pour l'étude détaillée de ceux-ci, voir cet article.

²¹³⁶ Nous avons bien souvent retenu, en substance, les mêmes passages du texte pour cette simple raison qu'ils sont, selon nos études respectives, les plus pertinents.

²¹³⁷ Voir Gouiran (2005, p. 300).

personnages demeurent identifiés comme des croisés puisqu'ils se conformeront, malgré leurs critiques, aux décisions de Simon²¹³⁸. Aucune place n'est donc laissée à la possibilité d'une sympathie des Méridionaux envers ces personnages qui demeurent selon l'auteur, des ennemis sur un champ de bataille.

La seconde information est l'explication de l'objectif de ce procédé. S'il s'agit, bien sûr, pour notre auteur, de rapporter les dissensions réelles sur les objectifs de la croisade et son déroulement qui se faisaient jour au sein de ce camp, il est évident que l'Anonyme y voit d'abord un intérêt argumentatif certain. Gérard Gouiran écrit à ce propos : « Comment mieux dire le droit et la gloire des Toulousains, à commencer par leurs chefs, qu'en plaçant leur éloge dans la bouche de leurs adversaires ? »²¹³⁹.

En effet, même si le public est évidemment conscient que ce soutien est exagéré, il est sensible aux arguments développés et l'énonciation de ceux-ci par des croisés permet de faire exister, même de façon limitée, une autre voix que celle des Méridionaux, une voix qui soutient elle aussi les Raimondins. L'auteur ne se fait certainement pas d'illusions quant à la crédibilité de ce procédé, mais il ne le sous-estime pas non plus puisqu'il l'emploie. Cette pratique, de la part d'un remarquable propagandiste, devrait à elle seul, retenir notre attention sur ce procédé qui constitue un des multiples outils de l'argumentation de l'Anonyme.

Les croisés peuvent être d'avis discordants, mais s'ils semblent renâcler, ils sont en définitive disciplinés vis-à-vis de Simon et de l'Eglise. Ces affirmations du bon droit des Toulousains et de leurs comtes raimondins sont essentiellement le fruit des réflexions de cinq personnages : Hugues de Lacy, Foucaut de Berzy et Alain de Roucy, vassaux de Simon, Raoul de Soissons, grand seigneur croisé, et Amaury de Craon, héritier de la charge de sénéchal d'Anjou²¹⁴⁰. S'ajoute à ces contradicteurs de la politique comtale le propre frère de Simon, Guy, qui avec plus de modération que les cinq cités ci-dessus, incite son frère à plus de modestie et de mesure. Qu'il s'agisse d'affirmer la légitimité historique des comtes Raimondins en tant que comtes de Toulouse, l'amour qui lie populations méridionales et Raimondins, ou de faire le constat de la protection divine qui leur accordée, garante de leur bon droit et de la justice de leur cause, toutes ces thématiques ont déjà été étudiées dans notre

²¹³⁸ On est en droit de se demander si les Méridionaux ne sont pas censés, dans l'esprit de notre auteur, apprendre de ces Français, l'esprit de corps et le respect de l'autorité, au-delà des dissensions.

²¹³⁹ Voir Gouiran (2005, p. 291).

²¹⁴⁰ Amaury hérita cette charge de son beau-père Guillaume des Roches. Sur ces cinq personnages, voir les notices déjà rédigées à leur propos au cours de ce travail.

travail. Néanmoins, il nous semble important de rassembler ici les passages du texte qui, selon nous, illustrent le mieux ce soutien de la thèse de l'Anonyme au cœur des conseils croisés.

Dans le contexte du discours de l'Anonyme contre les faux prédicateurs et leurs faux discours, on trouve une critique par le croisé Foucaud de Berzy de la promesse de salut accordée par le clergé au mépris de la règle en matière de pénitence et de confession des péchés :

Per Dieu, senher·n avesques, de tal razo jutjatz
Per que lo bes amerma e lo mals es doblatz ;
E es grans maravilha de vos autres letratz
Com senes penedensa solvetz ni perdonatz [...]
Car ieu pas no creiria, si mielhs non o proatz,
Que nulhs hom sia dignes, si no mor cofessatz [...]
Que per vostres prezics e per nostres pecatz
No·s sia Jhesu Crist irascutz e iratz²¹⁴¹.

Il s'oppose sur ce point à Foulque, évêque de Toulouse :

– Folcautz », so ditz l'ivesques, « greu m'es car vos doptatz,
« Que totz om calques sia, neis si era dampnatz,
« Sol c'ab lor se combata, es totz penedensatz²¹⁴².

On ne s'étonnera pas, étant donné l'importance du Droit dans la *Chanson*, que les arguments juridiques soient ceux qu'utilisent le plus ces croisés, qu'il s'agisse de questions d'héritage lignager ou de respect des serments dans le cadre du rapport de féodalité.

Hugues de Lacy soutient pour sa part à la fois le bon droit du jeune comte en tant que seigneur naturel et aimé de ses sujets et celui des Méridionaux à se rebeller contre Simon auxquels ils ont prêté un serment nul en droit car extorqué sous la menace :

Greu pot hom castel toldre a senhor natural,
Car ilh lo comte jove per fina amor coral
Aman mais trop e·l volon que Crist esperital.
E si anc trachor foron, volon estre leial ;
Que cant eli jureron ius el libre missal,
El cor n'eron forsatz e non podion al ;
Que ben es tortz e forsa on dreitz no pot ni val,
Car sagramen forsatz a dreitura no val.
Car cel qui comquer terra ni pren l'autrui logal
E merma la dreitura e pren l'engan e·l mal,
Pert l'onor comquerida e gazonha e·l cabal²¹⁴³.

²¹⁴¹ CCA, laisse 162, v. 37-40 ; 43-44 ; 50-51 : « Par Dieu ! Sire évêque, c'est avec des raisonnements comme les vôtres que le bien décroît et que le mal redouble, elle est étonnante la facilité avec laquelle vous autres les clercs, vous absolvez et pardonnez sans pénitence. [...] Pour moi, je ne saurais croire, à moins de meilleures preuves données par vous, qu'aucun homme soit digne, s'il meurt sans confession.' [...] Avec votre permission, quoi que vous en disiez, vous ne me persuaderiez pas aujourd'hui qu'à cause de vos prêches et de nos péchés Jésus-Christ ne se soit pas irrité contre nous ».

²¹⁴² CCA, laisse 162, v. 45-47 : « 'Foucaud', répondit l'évêque, 'il m'est pénible de vous voir douter que tout homme, quel qu'il soit, fût-il en état de péché mortel, pourvu qu'il se batte contre ces gens-là, est complètement absous.' ».

On remarquera ici que, dans l'esprit de l'auteur, Simon n'a même pas su se montrer digne d'une pseudo-seigneurie, c'est dire.

Alain de Roucy, souligne que Simon, mauvais seigneur, a lui-même, le premier, brisé son serment et que les Toulousains en ont par conséquent été déliés. Il rappelle à ce propos que : « le droit que sa seigneurie donne au seigneur est seulement que son vassal ne l'attaque ne l'attaque jamais le premier »²¹⁴⁴ et Simon devient alors le « mal senher » du vers 38 :

– Titbaut, so ditz n'Alas, aquels razonamens
Faran gran mal al comte, si Dieus no·lh es guirens.
E donc lo coms mosenher no·ls juret sobre sens
Que·ls fos bos e leials e·ls tengues bonamens ?
E ilh a lui jureron atresi veramens.
E pos que d'ambas partz es l'aseguramens
Be deuria om gardar d'on ve lo falhimens.
E si ieu so vostre om e·m captenc leial[mens]²¹⁴⁵
E·us am de bo coratge e·us soi obediens
E no·us ei tort ni colpa ni no·us so malmirens,
E vos etz mos mal senher e·m passatz sagramens
E que·m vengatz destruire ab fers trencans luzens,
No·m deg de mort defendre ? Si, dei be verament.
Mas tant de senhoria n'a lo senher valens
Que sos om no·l cometa nulhs temps primeiramens.²¹⁴⁶

Le comte Raoul de Soissons insiste sur l'impossibilité de conquérir Toulouse pour l'arracher à son seigneur légitime, dans ce qui est, selon nous, la plus magistrale des affirmations du bon droit des Raimondins comme une évidence :

Mas no·m da a vejaire c'ara sia comques,
Per so que·l coms Ramons, que es dux e marques,
La clama per linatge, e sabem que vers es,
E sos fils lo coms joves, qu'es nebs del rei Engles²¹⁴⁷.

²¹⁴³ CCA, laisse 169, v. 8-18 : « Il n'est pas facile d'enlever un château à son seigneur légitime. Les Beaucairois aiment le jeune comte de tout leur cœur et ardemment, ils le préféreraient de beaucoup à Jésus-Christ ; s'ils ont jamais trahi, maintenant ils veulent être loyaux. C'est que, lorsqu'ils prêtèrent leur serment sur le missel, ce fut forcés et contraints dans leur volonté et parce que faire autrement ne leur était pas possible. Le tort et la force règnent là où le droit est impuissant et sans valeur ; car serment extorqué par la violence est nul en droit. Et celui qui conquiert la terre et s'empare de la demeure d'autrui au détriment de la justice et en employant la tromperie et la méchanceté, celui-là perd la terre qu'il a conquise, revenus et capital ».

²¹⁴⁴ Voir CCA, laisse 179, v. 41-42.

²¹⁴⁵ La correction de « leial » (A) en « leialmens » est nécessaire tant pour la rime que pour le mètre du vers ; Gérard Gouiran (2005, p. 299) l'introduit lorsqu'il cite ce même passage.

²¹⁴⁶ CCA, laisse 179, v. 28-42 : « 'Thibaud', dit sire Alain, 'voilà des propos qui entraîneront des malheurs pour le comte, si Dieu ne le protège pas. Est-ce que le comte ne leur a pas juré sur les reliques des saints qu'il leur serait bienveillant et loyal et qu'il les traiterait avec bonté ? Et eux lui ont prêté serment aussi en vérité. Puisque l'engagement est réciproque, il faudrait bien considérer de laquelle des deux parties vient la rupture. Moi je suis votre vassal, si je me conduis loyalement, si je vous aime de tout mon cœur et vous obéis, si je n'ai envers vous aucun tort ni faute et si je ne vous veux aucun mal ; si vous êtes pour moi, un mauvais seigneur, si vous violez votre serment et si vous venez m'attaquer avec des armes au fer tranchant, ne dois-je pas, en ce danger de mort, me défendre ? Si, je le dois bien en vérité. Le droit que sa seigneurie donne au seigneur est seulement que son vassal ne l'attaque jamais en premier.' ».

On doit certainement une affirmation aussi franche au statut du comte de Soissons, de plus haute noblesse que Simon, et qui ne se laisse par conséquent pas impressionner par le personnage. Il est intéressant de constater que plus le croisé est de haute noblesse, plus il est sensible à l'ascendance et au statut des Raimondins, ce qui a deux conséquences : plus la noblesse est haute, plus le caractère est digne : Louis, qui est bien loin de partager ces considérations, apparaît comme le dernier des malappris.

Amaury de Craon, rappelle quant à lui que, dans le contexte de la croisade, on se conforme tant à la loi humaine qu'aux écritures saintes, mais qu'aucune de ces deux sources de Droit ne prescrit ni n'autorise le déshéritement à tort d'un seigneur terrien. Selon ce raisonnement, les agissements de la croisade seraient illégitimes, car, une fois encore, non fondés en Droit. Plus encore, Amaury est le seul seigneur croisé à énoncer que les Raimondins sont déshérités pour les torts d'autrui, c'est-à-dire certainement quelques vassaux hérétiques ; le corollaire direct de cette affirmation est l'orthodoxie des Raimondins.

Que no ditz la Escriptura ni demostra la Leitz
Que nulh princeps de terra a tort dezeretetz.
E si lo coms Ramons pert ara sos heretz
Leialtat e Dreitura la·ilh rendra autras vetz.²¹⁴⁸

Raoul de Soissons et Amaury de Craon sont tous deux semoncés par le cardinal-légat qui leur rappelle que Jésus-Christ leur ordonne de ne pas parler en faveur des Toulousains :

Que Jhesu Crist vos manda que er vo·n castietz,
Vos e·l coms de Saisso, que mais no·ls razonetz.²¹⁴⁹

Enfin, on retrouve cette insistance sur le lignage des Raimondins en la personne du jeune comte lorsque Alain de Roucy le souligne : le jeune comte est héritier à la fois de tenures, mais aussi du courage et des qualités militaires de sa parenté qui font de lui un seigneur accompli et, à coup sûr, un fervent défenseur de *Paratge*²¹⁵⁰, qu'il personnifie.

²¹⁴⁷ CCA, laisse 202, v. 202, v. 76-79 : « Mais je ne vois, pour le moment, nulle apparence qu'elle soit sur le point d'être prise, parce que le comte Raimond, duc et marquis, la revendique par le droit de naissance et nous savons qu'il est dans le vrai, de même que son fils, le jeune comte, qui est le neveu du roi d'Angleterre. ».

²¹⁴⁸ CCA, laisse 203, v. 20-23 : « Car l'Écriture ne dit pas et la Loi ne prescrit pas qu'à tort vous priviez aucun seigneur terrien de son patrimoine. Si le comte Raimond perd à présent la terre dont il a hérité, Loyauté et Droiture la lui rendront en d'autres temps ».

²¹⁴⁹ CCA, laisse 203, v. 16-17 : « Car Jésus-Christ vous ordonne que vous vous corrigiez, vous et le comte de Soissons, de parler désormais en faveur de ces gens-là ».

²¹⁵⁰ Voir Gouiran (2005, p. 304). Alors que *Paratge* est si important et présent dans le texte de l'Anonyme, on ne le trouve que deux fois dans les propos de croisés, qui sont précisément Amaury de Craon et Alain de Roucy, « les deux hommes qui dénoncent le 'complot' ».

Simon le traite de pêcheur²¹⁵¹, mais Alain signale qu'il s'agit bien plutôt d'un « enfant qui au premier coup a amené le six »²¹⁵² :

Pero, si·l coms es joves ni tozetz ni efans,
Es de bona natura e bos e bels e grans,
E a poder e forsa e de bos amparans,
Que·ns destrui e·ns abaicha e·ns amerma·ls balans,
E es ben de lhinatge que·s melhor'e s'enans,
Qu'en Richartz fo sos oncles e sos parens Bertrans²¹⁵³ ;
Qui que·l fassa pecaire, eu dic qu'el es enfans
Que senas a gitadas a tot lo primer lans.²¹⁵⁴

Même lorsque le *lauzengier* Lucas souligne le différend insoluble entre les Toulousains, qui aiment leur comte légitime, et Simon de Montfort²¹⁵⁵, il souligne la légitimité populaire des Raimondins, outre son insistance sur les trahisons mutuelles de Simon et les Méridionaux. De même, les jérémiades de Simon à l'occasion de ces conseils, tenus, rappelons-le, alors que ses armées n'enregistrent plus que des défaites, ont pour conséquences de souligner les victoires du camp adverse²¹⁵⁶.

Pour conclure, nous citerons Gérard Gouiran qui cerne les deux notions essentielles de cette démonstration de l'auteur pour qui il s'agit de convaincre que tout dans cette croisade a été falsifié et sert un but obscur : « Falsifier, c'est *l'enguans*, cette tromperie dont Alain de Roucy parle dès Beaucaire : 'À moi comme à tout le monde il semble bien que Jésus-Christ ne veuille pas que la tromperie réussisse plus longtemps'²¹⁵⁷ et le but obscur, c'est *lo secretz* que dénonce Amaury de Craon : 'Que Parage soit abaissé, mis en péril et brisé pour les torts

²¹⁵¹ CCA, laisse 160, v. 25.

²¹⁵² CCA, laisse 160, v. 40 b-41.

²¹⁵³ Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre, frère de sa mère Jeanne, fille du roi Henry II. Bertrand, identifiable avec le fils du comte Raimond IV de Saint-Gilles. Il acheva de conquérir le comté de Tripoli après le décès de son père en 1105. Son frère Anfos, devint comte de Toulouse en avril 1112. Bertrand était donc l'arrière grand-oncle du jeune Raimondet.

²¹⁵⁴ CCA, laisse 160, v. 34-41 : « Avec cela, si le comte est jeune, un enfant, il est bien doué et bon et grand, il a des ressources et de bons défenseurs ; aussi nous fait-il du mal et amoindrit-il notre prestige et nos chances. Il est bien d'une race à se grandir et à se pousser en avant, car Richard fut son oncle et Bertrand son parent. On peut traiter de pêcheur, moi je dis que c'est un enfant qui, au premier coup, a amené le six ».

²¹⁵⁵ Voir CCA, laisse 176, v. 71. Voir aussi Gouiran (2005, p. 289). Sur l'amour qui unit les Raimondins et les populations méridionales voir la partie de ce travail qui y est consacrée.

²¹⁵⁶ Voir Gouiran (2005, p. 291-294).

²¹⁵⁷ « Et a mi ez als autres es vejaire e semblans / Que Jhesu Cristz no volha que mais cregua *l'enguans* » (CCA, laisse 160, v. 32-33).

d'autrui²¹⁵⁸, c'est un sujet de grand étonnement. Si moi, dans ma terre, j'avais su que tel était le dessein secret, ni moi ni ceux de ma compagnie nous ne serions ici maintenant²¹⁵⁹ »²¹⁶⁰.

²¹⁵⁸ Ces torts d'autrui sont les quelques cas d'hérésie. Nous l'avons dit : pour l'Anonyme, l'hérésie est un faux-problème, un prétexte.

²¹⁵⁹ « Ez es gran maravilha car per autres desleitz / Es abaichatz Paratges e perihos e fretz. / S'ieu saubes e ma terra c'aitals fo *lo secretz* / Ni ieu ni ma companha no o foram esta vetz » (CCA, laisse 203, v. 24-27). Nous avons corrigé la référence des vers qui était erronée.

²¹⁶⁰ Voir Gouiran (2005, p. 304).

CHAPITRE V

ASPECTS ETHNOLINGUISTIQUES DE LA GUERRE

Nous avons pu identifier deux aspects ethnolinguistiques essentiels pour notre auteur dans la caractérisation des deux camps qui s'affrontent pendant cette guerre. Ces deux aspects idéologiques de son discours tendent à définir l'étranger de manière particulièrement intéressante selon des critères de fonctionnalité opératoire. Cette construction résulte de la nécessité pour l'auteur d'élaborer la possibilité d'une union large des populations méridionales pour aboutir à la construction d'un « peuple » uni derrière son seigneur Raimondin. Nous ne reviendrons pas sur l'illusion que constitue cette construction que l'auteur adopte parce qu'elle est fonctionnelle. L'objectif n'est pas de constituer véritablement un peuple individué, mais de tendre à le faire, afin que le public qui prendra pour modèle une partie de ce processus adopte les bons comportements, c'est-à-dire, résister à la croisade.

Il résulte de notre étude que cette différenciation se fonde essentiellement sur des questions de langage et de culture assez subjectives qui prennent leurs racines tant dans une observation pragmatique des faits, que dans l'exploitation d'un fond littéraire mythique. Pour ce faire, l'auteur use de la question délicate de la langue et de la parenté langagière, parfois combinée à un critère géographique. On assiste aussi à la construction d'une opposition nette entre septentrionaux et méridionaux, calquée sur le mythe culturel de Roland et Olivier.

SECTION I – L'IDENTIFICATION DES ÉTRANGERS ET LE « LENGUATGE »

Nous avons pu noter auparavant au cours de notre étude les aspects ethnolinguistiques de la guerre menée en territoire méridional. Cette question, nous l'avons dit²¹⁶¹, est intrinsèquement liée à celle de la perception de l'« étranger ». Nous tenterons ici de montrer comment l'Anonyme constitue idéologiquement un « peuple » à partir des différentes composantes de son discours.

²¹⁶¹ Voir la partie de ce travail consacrée à l'emploi de « vostre languatge » à Avignon par le comte de Toulouse, Raimond VI.

L'auteur ménage les susceptibilités locales et manœuvre pour faire apparaître l'union comme nécessaire. Il en va ainsi avec les petites gens et les seigneurs alliés au comte de Toulouse, qui viennent se battre pour Toulouse et son comte et dont on reconnaît le courage, le mérite et le *Paratge*. Rappelons que ceci est rendu possible par le tissage d'un lien d'attachement particulier au comte. Si la fidélité, au fond toute féodale, se retrouve aussi dans le camp croisé, il y a une différence fondamentale entre les deux adversaires. Les croisés sont souvent soumis à Simon par contrainte, parce qu'il est le chef militaire de la croisade et qu'eux effectuent leur quarantaine, alors que les seigneurs méridionaux ralliés aux Raimondins, eux, le sont par choix idéologique²¹⁶². Les croisés sont ralliés à la croisade et en acceptent le chef militaire, alors que les Méridionaux choisissent le parti du Raimondin. Pour la plupart des croisés, Simon n'est pas un seigneur féodal, il n'est que le chef militaire de l'expédition, à l'exception des quelques fidèles auxquels il a inféodé les seigneuries des *faiditz*. Raimond, en revanche, est le seigneur des hommes qui combattent pour la libération de l'emprise croisée.

Il est vrai que les Raimondins semblent tout désignés par l'Histoire pour assumer la direction de la contre-croisade. Ils sont les principaux seigneurs visés et dépossédés, et, indéniablement, les seuls à avoir une stature internationale²¹⁶³, et la capacité à mobiliser les forces du Languedoc et de la Provence²¹⁶⁴. Mais au-delà, nous l'avons dit, il y a une véritable élection de ces comtes par tous ceux qui vont se coaliser à leur suite, et les choisissent avec leur cœur. Les Raimondins sont désignés chefs de file de la résistance par des affirmations récurrentes sur les liens d'amour et de fidélité au comte, en reconnaissance de la restauration de *Paratge* et des valeurs partagées de *Pretz*, *Merces*, *Dreitura*, *Mezura* et *Leialtat*.

C'est un fait acquis, la partie anonyme de la *Chanson* constitue un remarquable document de propagande en faveur du parti raimondin dans sa lutte contre les croisés de Simon, considérés comme des envahisseurs. Nous avons pu établir une bonne part des modalités du discours de l'auteur dans le cadre de son projet. Une conséquence directe de

²¹⁶² Il est vrai que, dans les deux cas, il s'agit d'un choix doté d'une dimension existentielle. Toutefois, alors que les croisés cherchent à alléger le poids de leur âme par la croisade, les Méridionaux luttent avant tout pour leur survie, celle de leurs proches et de leur culture, avec comme juste récompense un possible salut céleste.

²¹⁶³ Cette stature internationale des Raimondins est largement conférée par l'habile politique matrimoniale de la dynastie, et la situation de leur domaine, frontalier des plus puissants suzerains européens.

²¹⁶⁴ On pensera tant à la figure du comte chevalier développée sous Raimond VII, qui engage les populations à entrer en résistance, qu'à la capacité de mobilisation et d'argumentation que représentent les nombreux troubadours qui œuvrent au cours de leur vie pour la dynastie raimondine lors du conflit albigeois. On pensera notamment aux célèbres Guilhem Figueira, Peire Cardenal, et Guilhem de Montanhagol, mais aussi à Tomier et Palazin. Voir par exemple Macé (2000).

cette entreprise littéraire et idéologique, voire même son fondement, est la création d'un sentiment d'union des populations méridionales derrière les Raimondins, porteurs d'une idéologie partagée par tous ceux qui s'y reconnaissent²¹⁶⁵. Le discours propagandiste de notre auteur fait donc advenir une union ou, du moins, il la désire à tel point qu'elle existe en tant que projection du discours, ce qui est l'essentiel dans le cadre de cette étude. Or, et cela nous semble particulièrement intéressant, il n'y a pas historiquement d'entité politique unitaire qui permettrait à ces populations de reconnaître le seigneur Raimondin comme leur maître incontesté. Le pouvoir comtal s'exerce dans le contexte de la féodalité, avec la nécessité d'alliances toujours réactualisées, et l'éclatement dû à la croisade complique toute possibilité d'union²¹⁶⁶.

Il nous semble pourtant essentiel de comprendre que s'il n'y a pas « d'entité politique unitaire » comme nous venons de le dire sur laquelle l'Anonyme puisse s'appuyer, et en cela son travail est donc bien de tenter de la faire advenir par le discours, il faut avoir conscience que notre auteur insiste et se fonde précisément sur ce lien d'homme à homme qui unit vassal et seigneur, et est une réalité de la féodalité. Si ces alliances doivent donc être toujours réactualisées, particulièrement dans un contexte où les sirènes du clergé comme les dangers du *faidiment* provoquent des infidélités ; il n'en demeure pas moins que cette réactualisation est rendue possible par le lien personnel entre le vassal et son seigneur, qui implique un lien spirituel indélébile, par-delà les tribulations du siècle²¹⁶⁷.

Il n'y a donc pas de peuple uni et politiquement constitué et, malgré toutes les précautions que cette notion nécessite dans une réalité féodale, cette réflexion s'impose comme une évidence.

L'Anonyme ne fait pas mystère de cette complexité de la réalité politique dans laquelle évoluent les comtes raimondins : l'union qui doit advenir se fonde sur des valeurs et non sur une réalité politique préexistante²¹⁶⁸. On peut donc prendre acte que ce n'est pas une réalité politique acquise qui soude les populations selon les préceptes de la *Chanson*.

²¹⁶⁵ On sait combien l'auteur s'attache à faire en sorte que le public méridional se reconnaisse dans cette idéologie raimondine.

²¹⁶⁶ Voir Macé (2000) et Débax (2003 b). Nous avons déjà évoqué la nécessité pour les Raimondins de composer avec des vassaux pas toujours des plus fidèles, qui s'accroît dans le contexte de la croisade albigeoise.

²¹⁶⁷ On se souviendra du cas emblématique de Raoul de Cambrai. On trouve une marque de ce lien précisément dans le soutien massif que les Raimondins reçoivent de la part d'individus qui avaient été déliés de toute fidélité à Raimond VI excommunié et qui rallièrent le parti toulousain alors que Simon offrait des conditions de subsistance correctes et, surtout, la paix. S'il est évident que ce ralliement est la conséquence de nombreux facteurs, on ne peut négliger cette dimension du lien personnel d'attachement au seigneur.

²¹⁶⁸ L'historicité des seigneurs raimondins est un gage d'adéquation aux valeurs pensées comme unitaires. Mais, cette restauration des Raimondins est aussi refondation puisque leur rôle politique est repensé ; ils ne sont plus

Le lien essentiel entre ces populations, qui semble tomber sous le sens pour le public, et que l'on a bien souvent voulu voir dans la *Chanson*, parfois au mépris de ce que l'auteur a bien voulu nous offrir, c'est la langue. Il est en effet évident que ces populations méridionales sont membres d'une communauté linguistique mère d'une littérature prestigieuse et renommée dans toute l'Europe contemporaine de la *Chanson*. De plus, même si c'est essentiellement la provenance géographique qui tient lieu d'identité aux croisés comme aux Méridionaux²¹⁶⁹, l'auteur comprend clairement la différence linguistique dans sa définition de l'étranger : ainsi, il fait dire à Foucaud de Berzy :

Senhors, ieu no soi Bretz, Engles ni Alamans,
Per qu'ieu·s dic per entendre que aujatz mo romans²¹⁷⁰.

Plus encore, il s'agit là de la seule identification de peuples au langage réellement étranger à l'oreille du public, s'agissant là de langues non romanes.

Nous n'avons dénombré dans la *Chanson* que quatre occurrences qui désignent le langage²¹⁷¹. Deux de « *lenguatge* » et de deux « *romans* ». « *Lenguatge* » est utilisé dans le contexte du parti méridional et « *romans* » dans celui des croisés français. Les questions soulevées par le contexte de l'emploi de « *lenguatge* » ont déjà été posées dans ce travail. Quant à l'emploi de « *romans* », l'intertextualité littéraire médiévale indique clairement qu'il ne s'agit pas là d'une identification d'autre chose que d'une variété linguistique dérivée du latin. Dissociée des langues germaniques ou celtiques que sont, pour reprendre notre auteur, l'anglais, le breton ou l'allemand. Il semble que l'Anonyme présente l'espace linguistique roman comme dialectalisé, sans exploiter réellement dans sa terminologie la dissociation entre dialectes d'oïl et d'oc ; tout au plus sait-on que ceux qui parlent un roman septentrional sont tout autant *gent estranha* que les Bretons.

Or, nous le redisons, l'Anonyme n'identifie jamais la communauté censée se constituer derrière le Raimondin par des traits linguistiques communs. Il ne s'agit pas pour nous de nier l'évidence de ce partage *de facto* que la littérature en langue d'oc a largement

concernés par la seule Toulouse et les territoires qui leurs sont inféodés, mais plus largement par Toulouse comme capitale de tous ceux qui se reconnaissent dans ces valeurs.

²¹⁶⁹On trouve ainsi dans la *Chanson* des Bretons, Allemands, Thiois, Bourguignons, Blavotins, au même titre que des Avignonnais ou des Toulousains.

²¹⁷⁰CCA, laisse 185, v. 17-18: « Seigneurs, je ne suis ni Breton, ni Anglais, ni Allemand, aussi vous dis-je de prêter l'oreille pour bien saisir ce que je vous dis dans ma langue ».

²¹⁷¹CCA, laisse 153, v. 5 : « E saludec lo comte e dig e son lengatge ». CCA, laisse 153, v. 41 : « De tot Crestianisme e del vostre lenguatge ». CCA, laisse 185, v. 18 : « Per qu'ie·us dic per entendre que aujatz mo romans ». CCA, laisse 185, v. 91 : « Es vengutz enta·l comte e dit li en romans ».

participé à unifier et identifier, mais nous pensons que cette omission de l'auteur est clairement significative et mérite toute notre attention. Il ne s'agit pas de faire comme si l'évidence était telle qu'il faille en réparer le malheureux oubli par l'auteur, comme on a parfois pu le voir. L'Anonyme n'oublie rien, l'étude de son œuvre nous en a convaincue, et tout ce qu'il estime devoir jouer un rôle dans son argumentation est exploité. Il ne pourrait donc avoir oublié un argument pareil, à la fois évident et incontestable. Si l'Anonyme n'oublie pas, c'est qu'il fait le choix délibéré de ne pas retenir la langue partagée comme ce qui unit les populations derrière le Raimondin, et au vu du ralliement à la croisade de certains Méridionaux, locuteurs occitans, on comprend aisément que l'auteur n'ait pas retenu ce critère pour fonder son union politique. De fait, cette union est pensée sur la base de valeurs communes, et il apparaît que le partage de la langue d'oc n'est pas un gage suffisant. Nous avons montré lors de l'étude de l'occurrence de « votre lengatge »²¹⁷² que la dynastie raimondine se tient au cœur de ceux qui partagent ce *lengatge*, et ce, même si l'auteur ne choisit pas de faire de cette appartenance la marque de l'unité méridionale.

Ainsi, malgré ce qui peut sembler une évidence de la linguistique historique qui prenne pleinement en compte l'état dialectal de la langue, il apparaît que l'Anonyme fait le choix délibéré de ne pas retenir cet argument comme pertinent pour son discours de propagande. La langue n'est donc pas non plus l'élément catalyseur de ces populations.

Nous soutenons l'idée que la part anonyme du texte de la *Chanson* ne comporte pas de dimension idéologique en ce qui concerne la langue. Si elle comporte bien une dimension ethnolinguistique qui permet de définir ceux qui se rattachent à la civilisation méridionale telle que la dessine l'auteur, c'est assurément en creux. D'abord, nous l'avons dit, les mentions de langages différents sont rares, deux pour les croisés de langue romane et deux pour les résistants méridionaux ; la partition dialectale des territoires étant peut être rendue par l'appel fait aux services de « latiniers » qui sont avant tout des messagers. Ensuite, le parler des croisés est du « roman », terminologie qui chez l'Anonyme est propre à la vaste zone romane septentrionale, mais qui peut très bien s'appliquer à l'occitan en contexte intertextuel. Rien de bien significatif donc d'une différenciation linguistique marquée sur laquelle notre auteur voudrait insister.

²¹⁷² Voir CCA, laisse 153, v. 41. Voir la partie de notre travail consacrée aux liens entre les Raimondins et les populations qui les soutiennent.

L'occitan ou ses différents dialectes sont désignés comme « *lenguatge* », et, avec les difficultés que l'on sait pour ceux qui voudraient y voir un facteur d'union territoriale dans le cadre du texte anonyme, l'auteur ne mentionne jamais le propre langage du comte Raimond. Rappelons que le « romans » désigné dans le texte est lui aussi par définition dialectal. Toute pensée de la langue commune comme élément uniforme relève purement de l'utopie dans le cas présenté par la *Chanson*, chacun parle « mo romans » ou « son *lenguatge* » ce qui n'apparaît pas comme un handicap pour l'identification de deux ensembles distincts, désignés « romans » et « *lenguatge* » dans le strict cadre du texte. Au sein de ces deux ensembles apparaît une stricte intercompréhension : on se souviendra par exemple que le toulousain Raimondet débat avec le provençal Gui de Cavaillon et, que les croisés partagent un *roman* et ne craignent d'être incompris que des seuls locuteurs de langue germaniques ou celtiques.

Cette problématique du langage dans la *Chanson* est à nos yeux complexe, peut-être plus qu'elle ne le semble au premier abord, et nous insistons pour rappeler au lecteur que les réflexions qui vont suivre sur la question de la langue se fondent dans notre étude du texte anonyme, et n'ont d'autre but que d'en éclaircir le propos. Ces remarques sont donc strictement circonscrites au fonctionnement de l'argumentation de l'Anonyme, et doivent être comprises comme telles. L'observation de ces quatre occurrences de *lenguatge* et *romans* nous a amenée à remarquer que les deux formules qui désignent le *lenguatge* sont précédées de « son » ou « vostre » ; une tournure que l'on retrouve dans « mo romans » et qui pourrait *a priori* induire qu'il s'agit d'entités linguistiques à ce point distinctes qu'elles n'auraient rien en commun²¹⁷³. Pourtant, si l'on observe la dernière occurrence « dit li en romans » on ne peut manquer de remarquer que tout possessif a disparu et que, cette fois, l'outil linguistique désigné « romans » est résolument partagé par les deux interlocuteurs. Nous excluons la possibilité d'une incohérence de l'Anonyme, qui n'aurait aucun sens au regard de la construction soignée de son œuvre. Dès lors, « mo romans » apparaît comme une variante dialectale du « romans » partagé par les croisés septentrionaux. Il n'y a aucune raison de ne pas appliquer à la langue des résistants méridionaux cette méthodique partition à laquelle procède l'auteur. Cela induit que le *lenguatge* est bien lui aussi un outil linguistique intellectuellement individualisé mais qui n'a d'existence réelle, c'est-à-dire comme réalisation langagière, que sous forme dialectalisée et donc indiquée par « vostre » ou « son ». En

²¹⁷³ Même si cela semble contradictoire avec ce que nous enseigne traditionnellement la linguistique diachronique, c'est une conclusion à laquelle on pourrait parvenir sur la base de ces trois attestations, en les considérant à partir du seul texte.

somme, comme Foucaud de Berzy parle *roman* au moyen de « mo romans », pour s'exprimer en langue d'oc, on parle Avignonnais, Marseillais etc., c'est-à-dire à la manière des habitants de ces villes. Il semble que cette hypothèse permette de venir à bout de la question du langage et de sa perception dans la *Chanson*, en conciliant ce que nous savons de la méthode de travail rigoureuse de l'Anonyme, comme de ce que la linguistique historique nous permet d'en comprendre. Cela semble souligner, si nécessaire, que les ensembles linguistiques sont la reconnaissance de traits communs à des variétés foncièrement inscrites dans une dimension géographique.

Nous verrons que la question politique pourrait contribuer à faire considérer que l'auteur a identifié deux zones linguistiques dont les frontières, entre *roman* et *lenguatge*, résident avant tout dans un sentiment d'appartenance idéologique et politique. Le langage dans sa différenciation, est ici un outil politique soumis aux mêmes contraintes idéologiques que le reste du texte ; il convient donc de prendre garde à ne pas surévaluer l'impact de ce qui semble être un argument second dans le système que nous avons pu analyser. Enfin, rappelons-le, ces dialectes romans du Nord et du Sud, sont opposés aux langues germaniques (anglais, allemand) et celtique (breton)²¹⁷⁴.

L'union des Méridionaux telle qu'elle apparaît dans le texte anonyme passe par le partage de valeurs et la reconnaissance féodale d'une dynastie prestigieuse et « historique », et il est vrai que la langue est un vecteur d'identité particulier partagé sur ces deux plans. Cependant, nous savons aussi combien la prise de conscience linguistique, et *a fortiori* de communauté linguistique, est lente à advenir ; essentiellement parce qu'elle est une évidence dans laquelle chacun est éduqué et vit. C'est là tout l'enjeu de la rencontre avec l'étranger, qui produit une prise de conscience de soi-même, différent des autres.

Mais même là, rien ne permet, au-delà du bon sens, d'affirmer que l'Anonyme façonne son union des Méridionaux autour de la conscience d'une communauté linguistique plus ou moins lâche. Si l'expression « vostre lenguatge » de la laisse 153 n'est pas nécessairement un indice d'une communauté linguistique utilisée comme telle, elle n'en est pas moins, dans sa tension avec « tot Crestianisme », l'indicateur d'une différenciation. À l'intérieur de la Chrétienté on distingue ceux de « vostre lenguatge » des autres. Ceux qui appartiennent à « vostre lenguatge » se retrouvent dans les valeurs que prône le combat mené

²¹⁷⁴ Voir *supra* laisse 185.

par les comtes de Toulouse et appartiennent par ce biais-là à une communauté méridionale en lutte contre un ennemi étranger. Il nous semble qu'ainsi l'insistance sur des variétés linguistiques locales prend tout son sens, cela souligne une fois encore que l'auteur utilise les particularismes de chaque communauté pour fonder sa dynamique d'union. Cette démarche est particulièrement adroite car elle consiste à ancrer l'argumentation dans l'affect du public en montrant que les valeurs que défend le comte Raimond sont celles de chacun puisqu'elles sont constitutives de sa culture locale²¹⁷⁵.

Au fond, ces considérations sur l'appartenance à des valeurs comme signe de ralliement nous semblent à la fois plus importantes et plus riches d'enseignements. Le message est clair : quels que soient les éventuels particularismes linguistiques, les personnages partagent des valeurs et vont au-delà de leurs différences pour préserver ce qui leur est cher ; du moins c'est là le vœu de notre auteur. Pour les hommes et les femmes unis derrière le comte Raimond, il s'agit de revendiquer Toulouse au nom du comte, le comte en leur nom et donc Toulouse en leur nom. C'est d'ailleurs ce qu'il se passe dans le second récit d'une entrevue entre le comte et les Avignonnais : ils crient « Toulouse ! ».

Le discours de l'Anonyme promeut Toulouse et une dynastie ; toutes deux le sont pour les valeurs qu'elles personnifient et dans lesquelles se reconnaissent ceux qui rejoignent ce parti, en personnifiant ces valeurs à leur tour²¹⁷⁶. La question linguistique est ici complètement secondaire, pour ne pas dire absente sur le plan de l'argumentation. Nous pensons que cette absence n'est pas un voile pudique jeté sur une question problématique pour notre auteur, tout simplement parce que cela ne lui ressemble pas. L'Anonyme préfère régler ce qu'il identifie comme une difficulté potentielle qui pourrait chez son public faire obstacle à son raisonnement. Il en va ainsi de la question de l'hérésie qu'il règle une bonne fois pour toutes au début de son œuvre afin de pouvoir avoir les mains libres par ailleurs. Nous insistons une fois encore, l'hérésie n'est pas tue dans la part anonyme de la *Chanson*, elle devient un non problème ; le cœur de l'affaire est déplacé de façon formelle. Cela se fait, certes, au prix de quelques libertés vis-à-vis de la vérité, mais qu'importe ? seuls comptent la cohérence de la démonstration et le processus ; personne n'accusera un propagandiste de ne pas faire de la publicité pour les thèses de l'adversaire. Par conséquent, cette absence d'une

²¹⁷⁵ Nous avons pu constater que cette démarche de l'auteur est constante : qu'il s'agisse des villes, des femmes, des valeurs ou des aspects religieux du discours, l'Anonyme cherche toujours à faire en sorte que le public se sente personnellement concerné par l'action.

²¹⁷⁶ On pensera ici aux exemples déjà cités de personnages qui luttent contre la croisade et que l'auteur fait explicitement défenseurs des valeurs considérées comme celles de Toulouse et des Raimondins.

problématique linguistique dans la *Chanson* la caractérise selon les usages de notre auteur comme un non-problème. Au fond, il est certain que tout locuteur méridional sait, inconsciemment peut-être, mais sait tout de même, qu'il se fera comprendre très facilement dans les territoires d'oc, et même au-delà. Il n'y a donc là pas d'enjeu d'identité.

Pour les comtes de Toulouse comme pour les Avignonnais, la question n'est pas celle d'une union linguistique, c'est la cause partagée qui les motive. Plus encore, on pourra penser que les particularismes et communautarismes permettent des repères identitaires forts et assurés qui rendent les hommes à même de défendre une autre cause que celle qui serait la leur au premier abord, car ils ont la certitude de ne pas mettre en danger leur identité propre. En se battant pour un seigneur dont ils peuvent attendre des bénéfices en retour, les Avignonnais se battent aussi pour leur profit particulier, et y trouvent leur compte. Outre les valeurs partagées, ce qui constitue la communauté qui se reconnaît derrière le Raimondin c'est d'être placée face à un ennemi étranger. Nous rappelons que les croisés méridionaux sont à peine esquissés, et bénéficient d'un traitement modéré certainement parce qu'ils sont toujours à même de se détourner de la croisade, et sont un auditoire potentiel pour l'Anonyme.

Enfin, les identités se superposent et, de membres d'une communauté locale par le sang²¹⁷⁷, les combattants deviennent Toulousains de cœur sans, une fois encore, se sentir menacés dans leur identité propre. Nous remarquons enfin que l'identité partagée est aussi l'identité religieuse car lorsque le comte Raimond et son fils arrivent à Avignon, leur première action est d'aller prier à l'église²¹⁷⁸.

Une autre raison encore pour que l'auteur n'insiste pas sur la communauté linguistique pourrait être que l'espace de langue d'oc dépasse, et de loin, les frontières des territoires sous domination du lignage raimondin et qui aspirent à la contre-croisade. En tant qu'ensemble plus grand, il devient non pertinent pour son propos. Ce serait comme confondre aujourd'hui France et francophonie, un non-sens total ; un abus de langage. On peut donc penser que l'auteur est face à un manque de lexique pour définir un espace géolinguistique et qu'il ne palliera pas cette absence parce qu'il n'en ressent pas le besoin, sinon il l'aurait pallié, comme nous l'avons expliqué.

²¹⁷⁷ Nous rappelons que le lien de sang est aussi lien à la terre dans la *Chanson*.

²¹⁷⁸ Voir CCA, laisse 154, v. 42 : « E·l mostier s'en intrero per far lor orazos ».

Nous rappelons aussi que le lien à la terre constitue un lien de sang entre les Méridionaux. Il est synonyme d'attachement à des valeurs comme à un territoire qui, s'il n'est pas défini autrement que par la présence des combattants, se retrouve par essence représenté par la ville de Toulouse. Ainsi, la personnification de Toulouse a notamment pour intérêt de concentrer, dans le discours de l'auteur, chacun des particularismes des diverses populations qui y luttent.

Toulouse en lutte est le trait d'union qui efface les disparités entre les combattants pour laisser place à un peuple, toulousain de cœur, uni au nom des valeurs que la ville et son seigneur légitime représentent. Nous insistons sur le duo Raimondin-Toulouse car chacun, sans l'autre, est orphelin et dans l'incapacité de garantir *Paratge*. Ce n'est que dans la rencontre, et donc l'« eretar » si cher à l'Anonyme, que *Paratge* est préservé. Si le comte en est le garant institutionnel, c'est par l'entremise des Méridionaux, qui nous l'avons vu, sont partie intégrante de la figure de Toulouse qu'il pourra reconquérir sa ville. L'amour et l'attachement mutuel des comtes raimondins et des Méridionaux²¹⁷⁹ et le partage d'une nécessité vitale²¹⁸⁰ et existentielle²¹⁸¹ de restaurer les valeurs de leur civilisation constituent les bases de la dimension d'union de la *Chanson*.

SECTION II – UNION LINGUISTIQUE OU POLITIQUE, UNE QUESTION DE POINT DE VUE

Se pose ici le problème de l'espace « occitan ». Cette désignation, toute linguistique, ne recouvre d'après nos connaissances et nos recherches aucune réalité politique constituée et individualisée. Nous savons que l'on parle bien souvent d'Occitanie, pour l'espace linguistique d'oc, mais cette dénomination est impropre dans le cadre politique de notre propos et nous semble, de toute manière, sujet à caution si l'on ne prend pas la peine d'en exposer les difficultés et limites. Nous préférons donc parler de territoires occitans, sachant que cette dénomination recouvre une réalité linguistique et culturelle, sans prétentions politiques d'unité territoriale. C'est précisément cette dimension politique qui manque aux

²¹⁷⁹ Y compris de grands barons comme les comtes de Foix et de Comminges.

²¹⁸⁰ Rappelons que la croisade condamne au faïdiment bon nombre de Méridionaux. Les croisés malmènent bien souvent les populations, alors que les accords conclus avec le Raimondin sont le plus souvent avantageux pour la communauté locale. Voir l'exemple des Avignonnais déjà évoqué au cours de ce travail.

²¹⁸¹ La dimension salvifique de cette contre-croisade ne doit pas être sous-estimée, pas plus que la nécessité pour les Méridionaux de sauvegarder un patrimoine matériel comme immatériel, tel que l'est leur civilisation. Laquelle est représentée dans le texte par les valeurs défendues.

« territoires occitans » que beaucoup ont voulu voir dans le texte de l'Anonyme, insistants sur le lien entre l'union politique des populations derrière le Raimondin et les affirmations relatives au « lenguatge ». Il est vrai qu'ainsi la boucle serait bouclée, et que, l'Anonyme serait alors le grand poète national cher à Robert Lafont.

Hélas, peut-être, on ne saurait trouver pareille opinion dans l'œuvre de notre auteur, et pour séduisante que soit cette thèse, ce n'est pas celle de l'Anonyme ; nous le redisons, le politique ne s'y fonde pas dans le linguistique. Il est néanmoins indéniable que le texte a sur son public, essentiellement depuis le XIX^e siècle, un effet tel qu'il se sent transporté et uni aux autres « occitans ». Notre hypothèse est que le poète n'est national que si l'on comprend cette nation dans une dimension symbolique, comme une construction de l'esprit par laquelle on parvient à partager quelque chose avec le plus grand nombre. Or, pour l'Anonyme, ce que tous doivent partager c'est le seigneur Raimondin ; propagande et désir de gagner la guerre obligent. Après la défaite par contre, les « Occitans » renonceront au mirage de l'union politique à la suite du Raimondin que notre auteur a si savamment contribué à orchestrer par son œuvre de propagande et c'est, de fait, l'évidence de la langue commune qui s'impose. C'est une lecture post-défaite que beaucoup de critiques font de la *Chanson*, alors que l'Anonyme écrit manifestement en vue de la victoire et qu'il élabore les fondements idéologiques qui devront être ceux de territoires unis dans la figure raimondine après la victoire méridionale.

Cette compréhension du texte à la lumière de la défaite est donc biaisée, car elle fait fondamentalement état de la situation des vaincus, au lieu de demeurer strictement dans l'espace narratif de l'œuvre²¹⁸². Dans cette perspective, les « Occitans » ainsi établis, semblent l'être à défaut d'appartenir à un État issu de la victoire de la coalition raimondine pendant cette guerre albigeoise. La critique du texte a le plus souvent retenu le plus petit dénominateur commun (la langue, avec les limites que l'on sait) alors que l'auteur n'envisageait que le grand (la constitution d'une politique territoriale à la suite du Raimondin), une hypo thèse en somme.

L'argument du langage commun, que l'on a tant désiré percevoir, ne saurait être envisagé par notre auteur car il n'a rien de spécifiquement raimondin et est trop peu intéressant au regard de ce qui se présageait en cas de victoire. Nous insistons sur la logique profonde de ce raisonnement qui s'accorde avec l'arrêt de la composition intervenu dans la période de la signature du traité dit de Meaux-Paris, assorti de conditions très dures pour le

²¹⁸² Cette réception de la *Chanson* est significative, mais, à notre sens, elle ne doit pas interférer dans une étude du discours de l'auteur.

parti raimondin. La défaite enregistrée, la *Chanson* est presque invalidée sauf pour soulever une rébellion, qui fait, de toute manière, le deuil d'un affranchissement du Français tel que l'on peut voir les seigneurs méridionaux en rêver aux laisses 212-213. L'union des « Occitans » fondée dans la langue commune parce que la solution politique a tourné au drame est donc bien une lecture de la *Chanson* qui prend sa source dans la défaite de 1229 puis le passage définitif du domaine des Raimondins à celui de la couronne de France à la fin du XIII^e siècle.

SECTION III – SOUVENIRS D'OLIVIER ET ROLAND

Nous avons beaucoup parlé de « civilisation », de « culture » et de « valeurs » comme interdépendantes et constitutives les unes des autres dans l'œuvre anonyme. Or, si les valeurs sont par essence d'ordre symbolique, elles sont manipulées au plan du réel et de l'imaginaire dans les différents exemples qu'en donne l'auteur. Il en va ainsi de leur invocation sur le champ de bataille ou lors de discours qui sont de véritables professions de foi. Leur identification et interprétation comme éléments de culture et de civilisation, outils de la coalition derrière les Raimondins, ne sont pas toujours évidentes.

La *Chanson* est porteuse d'un élément tout à fait intéressant, situé au cœur de la problématique de l'étranger vu comme frère ennemi, et fondamentalement ancré dans des éléments de culture et de civilisation clairement explicites cette fois. Il s'agit de l'évocation/invocation des personnages mythiques de Roland et d'Olivier²¹⁸³. Outre qu'ils font partie des éléments du discours sur les ancêtres mythiques qui inscrivent de plein droit la chanson anonyme dans le champ de la chanson de geste et de l'épopée, ils prennent dans le contexte de la littérature occitane médiévale une dimension hautement symbolique, porteuse de sens pour son public.

Si l'on postule que le *Paratge* des Méridionaux tient lieu de noblesse de sang comme de cœur, et que celui-ci est placé dans un système de correspondance avec l'Orgueil des Français, cela signifierait que la noblesse des Français est Orgueil. Or, selon le système de

²¹⁸³ Roland et Olivier sont des personnages clefs de la geste rolandienne qui ont connu un vif succès au Moyen Âge. Roland, neveu de Charlemagne et modèle des Francs, fera périr ses troupes en raison de son orgueil. Il refusa d'appeler à l'aide comme le lui préconisaient les sages conseils de son compagnon, le méridional Olivier. L'histoire de ces ancêtres mythiques devait catalyser par la suite les traits de caractère de l'orgueil de France et du courage méridional. Sur la geste de Roland et sa persistance dans l'espace occitan, voir *Le Roland occitan*, Lafont et Gouiran (éd.) (1991) et Lafont (1991).

valeur méridional cet orgueil déraisonnable est une anti-noblesse²¹⁸⁴. Cela correspond à l'usage des figures de Roland et Olivier dans la *Chanson*²¹⁸⁵ et à la problématique sous-jacente de l'orgueil de France²¹⁸⁶ et de la noblesse de cœur méridionale²¹⁸⁷. Les personnages de Roland et d'Olivier sont présents trois fois dans le texte : laisses 183, v. 7 ; 185, v. 22 et 192, v. 74-75.

Observons ces occurrences dans leur contexte :

Le début de la laisse 183 figure le retour du comte Raimond VI à Toulouse, alors que la ville est dévastée :

Lo coms recebut Toloza, car n'a gran desirier,
Mas no i a tor ni sala ni amban ni soler
Ni aut mur ni bertresca ni dentelh batalhier
Ni portal ni clauzura, ni gaita ni portier,
Ausberc ni armadura ni garniment entier.
Pero ilh lo receubro ab tan gran alegrier
Que cascus ins e-l cor cuja aver Olivier.²¹⁸⁸

Chacun se sent tout à coup doté de la vaillance d'Olivier, personnage qui devient dès cette première apparition dans le texte anonyme, l'archétype du Méridional, courageux, sage et combatif.

Foucaud de Berzy déclare aux croisés aux divers langages de la laisse 185 que :

Cascus de nos deu esser planhens e sospirans
Car nos avem perdudas las honors e-ls bobans ;
E tota Fransa aunida e-ls parens e-ls efans,
Que nos pres major onta pois que moric Rotlans²¹⁸⁹.

La mort de Roland à Roncevaux est considérée comme une honte par les Français qui s'identifient au personnage mythique. Il est tout à fait intéressant de remarquer que les croisés retiennent ici la mort de Roland, et donc son orgueil, plutôt que la gloire du préféré de Charlemagne, mort en héros. Les faits d'armes de Roland sont, en dépit de son décès

²¹⁸⁴ L'orgueil des Français est, dans le contexte culturel occitan, doublement contraire à la noblesse et à la courtoisie, car il s'oppose à la fois à *Mezura* et *Paratge*.

²¹⁸⁵ Voir le lumineux exposé de Lafont (1991, t. II, p. 261-265) qui, malgré nos réserves sur certaines hypothèses de son œuvre sur la geste rolandienne, se montre d'une remarquable clairvoyance en ce qui concerne l'exploitation des personnages de Roland et d'Olivier, liées à *Pretz*, *Paratge* et *Orgulh* dans la *Chanson*. Voir aussi du même auteur (1962) et (1963).

²¹⁸⁶ À travers le personnage de Roland.

²¹⁸⁷ À travers le personnage d'Olivier.

²¹⁸⁸ CCA, laisse 183, v. 1-7 : « Le comte a reçu Toulouse, dont avait un grand désir, mais il n'y reste plus ni tour, ni logis vouûté, ni galerie, ni étage, ni mur élevé, ni bretèche, ni créneau de défense, ni porte fortifiée, ni rempart, ni guetteur, ni portier, ni haubert, ni armure, ni équipement complet. Et pourtant, ils le reçurent avec une si grande allégresse que chacun croyait renfermer dans son cœur Olivier ».

²¹⁸⁹ CCA, laisse 185, v. 19-22 : « Chacun de nous doit pleurer et gémir, puisque nous avons perdu et terres et réputations et couvert d'opprobre nos parents, nos enfants et la France entière, qui n'a pas subi de honte pire depuis que Roland a péri ».

calamiteux, généralement retenus comme source d'orgueil des Français, mais les personnages de l'Anonyme préfèrent en retenir que l'orgueil est symbole de ruine.

Robert de Picquigny rappelle qu'une fois la vague de conquête croisée achevée, c'est au tour du légitime héritier du territoire d'entamer une victorieuse reconquête à laquelle le Français, orgueilleux et outrecuidant par nature ne pourra s'opposer. On admirera ci-après l'art de l'Anonyme qui en six vers nous offre un *compendium* des préjugés sur les Français²¹⁹⁰ :

E Frances, per natura, deu conquerir primers
E conquer tant que puja pus aut c'us esparviers.
E cant es en la roda, es aisi sobrancers
Que l'orgolhs franh e brisa e baicha l'escaliers ;
Es el cai e trabuca e rema i engaliers;
E pert so que gazanha, car no es bos terriers.²¹⁹¹

Cette critique se conclut par :

E per l'orgolh de Fransa e pels faitz menudiers
Foron morts en Espanha Rotlans e Oliviers.²¹⁹²

L'orgueil de Roland dénoncé plus haut est identifié à celui de la France dont pâtit le fidèle Olivier. Méridionaux et Français partagent un destin commun qui prend des allures dramatiques en raison de l'orgueil français. Ainsi bâti, l'ethnotype du Français dessine un personnage incapable de respecter Mezura, châtié pour son orgueil. On retrouve ici la thématique du châtement de l'ὕβρις par Νέμεσις évoqué au cours de ce travail.

Roland est à la fois victime et incarnation de cet orgueil²¹⁹³. Par un phénomène d'identification, l'orgueil de *Fransa*, aux temps ancestraux de Roland et Olivier, se trouve être celui de Simon et de ses croisés. Simon, n'est pas un bon seigneur terrien : il a livré la terre conquise aux mains de diables qui la pillent ; tandis qu'il en perçoit les redevances²¹⁹⁴.

²¹⁹⁰ L'ethnotype du Français orgueilleux est un trait commun à la *Chanson* comme à la littérature des *sirventés* antifrçais que l'on trouve particulièrement dans le contexte de la croisade albigeoise. Dans cette littérature comme dans la *Chanson* anonyme, nos troubadours ont bien souvent lié dans leur dénonciation les traits des clercs et des Français. On pensera par exemple au début de la laisse 132 de notre poème.

²¹⁹¹ CCA, laisse 192, v. 68-73 : « Le Français, telle est sa nature, ne peut manquer de faire tout d'abord ses conquêtes ; il conquiert tant qu'il s'élève plus haut qu'un épervier et, lorsqu'il est en haut de la roue, son outrecuidance est telle que par son orgueil l'échelle est rompue, brisée et abattue, et lui tombe et trébuche et reste là au ras du sol ; tout ce qu'il gagne, il l perd, parce qu'il n'est pas un bon seigneur terrien ».

²¹⁹² CCA, laisse 192, v. 74-75 : « C'est pour l'orgueil de France et pour des exploits sans grandeur que furent tués Roland et Olivier, en Espagne ».

²¹⁹³ Roland est en effet victime de l'orgueil de *Fransa* qui l'a façonné, et parangon de celui-ci. Lafont (1991, t. II, p. 263) recense *traisios, engans, falseza, mal, orgolhs, bobans, cuidars* et *desmezura* opposés à *dreitura, razo* et *mezura* respectivement relatifs aux Français et Méridionaux.

²¹⁹⁴ Voir CCA, laisse 192, v. 76-82.

Dieu, dans sa miséricorde et son amour de la justice, châtie l’orgueil de Simon par la révolte vengeresse et victorieuse des Méridionaux²¹⁹⁵ : la souffrance infligée à tous ceux qui combattent s’apparente au sacrifice de ses fils Roland et Olivier, châtiment de l’orgueil de *Fransa*. La mort des deux pairs n’est pas seulement la punition de l’orgueil de Roland, mais de celui de *Fransa* tout entière, dont Olivier, et même Roland, sont victimes. Les croisés, et *a fortiori* Simon sont certes responsables, mais aussi victimes de l’entêtement de la croisade des clercs et peut-être aussi de Louis.

Cet orgueil, forme d’anti-noblesse, se manifeste aussi par le mépris envers la noblesse traditionnelle méridionale considérée par Simon comme des *garsos* et *pautoniers*²¹⁹⁶, une faute pour laquelle les Français devront subir la malédiction divine sur leurs lignages :

A nos totz e al comte n’er donatz tals loguiers
Que totz nostres linatges pecaran e·ls semdiars ;
Car cel qui tol e dampna e aici·ls domenjers
Deu portar foc e ira e sufrir estremiers
Per qu’es en aventura lo nostre milhorers.²¹⁹⁷

Nous rappelons enfin que c’est sur la thématique de l’*orgolh de Fransa* que se noue le passage de la laisse 213²¹⁹⁸ à la laisse 214²¹⁹⁹ du poème. L’Anonyme reprend de manière cohérente, dans sa dernière laisse, ce pilier de son argumentation. Le lien établi à la fin du récit avec la geste de Roland et l’opposition des ethnotypes de Roland et d’Olivier, respectivement Français et Méridional, est remarquable. L’auteur achève ainsi d’inscrire son œuvre dans le champ de l’histoire mythique. Les personnages de la *Chanson* s’identifient à ceux dont ils pensent perpétuer les valeurs, et, si Roland a pu paraître victime, les croisés sont cette fois pleinement responsables de n’avoir pas su apprendre du sacrifice de Roland et Olivier.

²¹⁹⁵ Voir *CCA*, laisse 192, v. 83-88.

²¹⁹⁶ Voir *CCA*, laisse 192, v. 89.

²¹⁹⁷ *CCA*, laisse 192, v. 90-94 : « La récompense qui échoira au comte et à nous tous sera telle que tous nos descendants auront à pâtir sur les routes ; parce que quiconque spolie, maltraite et massacre les possesseurs des fiefs doit supporter et subir l’incendie et la haine sans fin. Aussi notre succès est-il très aventuré ».

²¹⁹⁸ Voir *CCA*, laisse 213, v. 120.

²¹⁹⁹ Voir *CCA*, laisse 214, v. 1.

SIXIÈME PARTIE

**VAINCRE OU PÉRIR. LÉGITIMATION DE L'ÉCRITURE DU
POÈTE : ASPECTS ESTHÉTIQUES, PROPAGANDE
POLITIQUE ET ENJEUX PERSONNELS**

Nous examinerons ici comment l'exacerbation du combat contre la croisade albigeoise, qui a permis à l'auteur de constituer un discours de construction identitaire, lui offre par là même, la possibilité de justifier de son écriture. Cette dimension politique de l'écrit littéraire en tant qu'acte de parole qui s'inscrit dans un contexte culturel nous semble essentielle. Il y a, de fait, une guerre littéraire entre troubadours : celui qui emporte la victoire est celui qui produit le plus beau texte, même si le sujet de sa composition est odieux et grossier. Il est certain que l'Anonyme remporte avec sa chanson un triomphe tant argumentatif que littéraire sur Guilhem de Tudela et nous sommes persuadée que notre auteur a conscience de jouer sa victoire sur ces deux plans ; en plus de gagner ainsi très certainement les faveurs de son mécène et du Raimondin.

La forme n'est dans la poésie médiévale occitane pas moins importante que le fond, elle peut parfois même l'être plus ; ce sont précisément ces questions que posent certaines *tensos*. Nos poètes ont une conscience aiguë du fait que la « forme » porte le « fond ». Cette question de la prévalence du style et du soin apporté à la langue que l'on forge ne doit pas faire craindre les arguties stylistiques, l'objectif étant de parvenir à un texte où raffinement du fond et de la forme coïncident. Cependant, on retrouvera cette priorité de la forme dans les compositions fondées sur la joute littéraire comme les *jocs partits* et les *tensos*. Il arrive parfois qu'un texte soit considéré comme bien supérieur à d'autres, et donc de plus grande valeur littéraire, alors que la médiocrité de l'argument peut laisser le critique songeur. Le reproche qui sera alors adressé à l'encontre de compositions de ce type est proche de celui formulé de tout temps contre la rhétorique des prédicateurs qui, sous couvert de belles paroles, cachent la vacuité d'un message bien souvent corrompu²²⁰⁰. Ce phénomène d'équivalence voire de prévalence de la forme sur le fond pourrait être s'expliquer par le contexte d'émergence de la poésie occitane médiévale, créatrice de la rime vulgaire. La culture littéraire des poètes en langue vulgaire est en partie fondée sur une éducation classique et la rigidité de la métrique latine pourrait expliquer en partie cette attention extrême portée à la langue forgée²²⁰¹. De là, tout l'art est de transcender la contrainte stylistique pour en faire naître le plus beau des poèmes. On pensera aussi à la question du *sirventés* et plus généralement, au mécanisme de reprise de schémas rimique et/ou métrique pré-établis, qui s'explique en partie par des critères esthétiques, outre un aspect pratique évident : rapidité de composition et *fama* au bénéfice à la fois de l'auteur et de la cause servie. Enfin, parce qu'il

²²⁰⁰ Ce reproche, un classique du genre, est particulièrement présent dans les compositions anticléricales de certains troubadours, pour l'essentiel contemporains de la crise de la croisade albigeoise.

²²⁰¹ Rappelons que Dante désignait Arnaut Daniel comme le « miglior fabbro del parlar materno », voir *Divina Commedia, Purgatorio*, chant XXVI, v. 115-120 (particulièrement v. 117).

fut l'un des plus grands expérimentateurs et théoricien de ce type de contrainte stylistique dans la création littéraire nous renvoyons le lecteur à ce que disait Georges Perec de la sublimation de la contrainte, notamment à travers sa contribution au mouvement « Oulipo ». Si ces réflexions peuvent sembler généralistes, elles nous semblent importantes car elles éclairent en partie la démarche de l'Anonyme dans sa reprise du texte de Guilhem.

L'Anonyme sait rendre son texte nécessaire, pas seulement pour le Raimondin, mais aussi pour le public et pour les féodaux méridionaux résistants à la croisade. L'intérêt des Raimondins à être loués par la *Chanson* est évident, et nous l'avons de nombreuses fois évoqué : glorification et motivation de la résistance. Le public populaire, lui, trouve dans le texte à la fois du réconfort et de l'entrain, ainsi qu'une forme de reconnaissance. Les féodaux méridionaux, eux, peuvent y voir un promoteur de leur popularité et, par conséquent, de leur légitimité, tant auprès des populations que du Raimondin, de telle sorte, qu'ils deviennent en quelque sorte tributaires du discours de l'auteur.

Pour s'assurer du succès de son texte auprès du public et de sa propre réussite, l'auteur procède de trois façons complémentaires :

- il appuie son argumentation sur une esthétique troubadouresque qui soutient le discours de promotion d'une civilisation d'oc, bien individualisée et différenciée de celle de ceux venus du « Nord » ;
- il exacerbe les problèmes identitaires qu'il dénonce ;
- il entre dans le détail des personnages, ce qui lui permet de les faire exister pour le public, de telle manière que quiconque n'est pas mentionné dans la *Chanson* n'existe pas en tant qu'acteur du conflit et, *a fortiori*, en tant que résistant à la croisade (avec toutes les conséquences, que l'on peut penser importantes, que cette « mort sociale » aurait pour les individus concernés).

On peut se demander dans quelle mesure notre auteur crée un besoin de texte d'union idéologique, plus encore qu'il ne vient répondre à une véritable nécessité. En effet, l'Anonyme crée, à partir d'éléments politiques disparates et d'allégeances religieuses assez floues, une réalité polie par un discours qui tend à la rendre uniforme et organisée. C'est la nécessité de servir les intérêts des comtes de Toulouse et de leurs puissants alliés de Foix et Comminges qui fait naître le texte. Cela engendre à l'inverse une dépendance de ces personnages envers l'auteur pour ce qui concerne leur renommée et leur crédibilité auprès des populations. C'est la chanson qui fait exister une réalité qui n'existe pas *a priori*, c'est-à-dire

sans la belle cohérence qu'y apporte la *Chanson*. Rappelons que les féodaux occitans s'allient tour à tour aux croisés et aux comtes de Toulouse qu'ils contraignent le plus souvent à fermer les yeux sur ces manquements à la fidélité due²²⁰².

Nous pensons qu'il est réaliste, même si c'est certes un peu audacieux, de considérer cet aspect du processus d'écriture propagandiste selon une loi de marché bien connue qui énonce que c'est l'offre qui crée la demande.

Puisque tous les idéologues d'une union des territoires occitans se sont fondés à un moment ou un autre sur la chimère du texte de l'Anonyme comme point central, même si d'autres fantasmes sont venus s'agréger au mythe, nous pensons que sans le génie de l'auteur à créer ce mythe fondateur d'un paradis presque atteint et déjà perdu, ce type de discours serait aujourd'hui encore, bien difficile à élaborer. C'est en ce sens que nous pensons que l'Anonyme a créé la demande.

Car on peut légitimement s'interroger : qu'en serait-il, aujourd'hui, de l'idéologie d'union « pan-occitane », après l'occasion toulousaine ratée, sans le glorieux récit des prouesses ancestrales que constitue la part anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise* ?

Selon notre analyse, cette utopie géopolitique connaîtrait de plus sérieux handicaps encore que ceux dont elle souffre aujourd'hui. C'est dans et par le texte anonyme de la *Chanson*, donc dans et par le discours, que se fonde le mythe d'une civilisation un jour unie et commune dans l'adversité. C'est selon nous ce qui fait de la *Chanson de la Croisade albigeoise* une pièce maîtresse tant du point de vue de la civilisation que de la littérature. La *Chanson* est un texte fondateur, conçu comme tel par son auteur²²⁰³. À ce titre, il est doté d'une dimension mythique telle que l'on peut la trouver dans le récit biblique.

Si l'auteur écrit pour être meilleur que tous, et surtout que Guilhem, il ne fait pour nous aucun doute que cette manœuvre est sciemment orchestrée par l'entourage du pouvoir toulousain, complice et commanditaire d'un tel texte. Celui-ci doit lui permettre précisément de mobiliser et remobiliser des troupes, et de mener, sous la bannière toulousaine, une action large de rassemblement populaire qui créera un sentiment d'union méridionale indépendante.

²²⁰² L'ouvrage de Macé (2000) est très instructif à ce sujet et permet de saisir, si besoin, combien la réalité dépeinte dans le texte de l'Anonyme est œuvre de propagande.

²²⁰³ Nous rappelons que notre auteur tend à placer son texte dans une dimension de l'épopée, mythe fondateur et chronique des ancêtres glorieux idéalisés.

Si le texte anonyme de la *Chanson* reflète l'idéologie des proches conseillers des comtes raimondins, il est fort probable que leurs stratèges aient pensé la possibilité d'une entité « étatique » indépendante car, affranchie d'un roi de France qui bafouait les droits de son vassal, qui, s'en affranchissait donc sans torts, et à l'abri des revendications d'un royaume d'Aragon incapable désormais de prétendre à une suzeraineté sur les comtes de Toulouse et leurs alliés méridionaux comme cela avait été le cas sous le règne du défunt Pere II²²⁰⁴.

On l'a constaté, le texte de la *Chanson* est résolument porteur de ces vœux :

- recommandation d'une union des peuples derrière le Raimondin ;
- composition dans une langue *a priori* intelligible à tous les acteurs concernés ;
- élaboration selon les critères stylistiques et esthétiques de la tradition littéraire en langue d'oc.

Nous avons pu noter au cours de l'élaboration de ce travail qu'un aspect majeur de l'œuvre de l'Anonyme est la légitimation de l'écriture du poète. Il s'agit d'un élément essentiel du dispositif de propagande, car la légitimité de l'auteur ainsi établie est considérée par le public comme un gage de sérieux. L'auteur présente ainsi toutes garanties. Cette légitimation de l'écriture du poète par lui-même s'origine, selon notre analyse, dans une problématique esthétique profondément ancrée dans le contexte de la croisade albigeoise. On peut s'interroger sur les justifications et les modalités de ce dispositif. Il s'agit d'une problématique esthétique car liée au sens du beau, considéré à partir d'une culture et d'un référentiel qui fonctionnent comme grille d'évaluation. Nous allons montrer que c'est bien le cas dans la chanson anonyme dont l'auteur, pour légitimer sa prise de parole, façonne le texte afin qu'il corresponde à une esthétique troubadouresque. Ce sens du beau, l'esthétique, à l'aune duquel une œuvre est évaluée, est, en soi, argument de propagande.

Le texte qui correspond à ces critères jouit d'emblée de la reconnaissance du public et par conséquent son propos aussi. L'enjeu est donc double pour l'auteur qui joue là sa reconnaissance de poète accompli²²⁰⁵ et une plus grande crédibilité de son argumentation²²⁰⁶.

²²⁰⁴ Cela alors que l'éducation du jeune Jaume ne laisse que peu d'illusions sur son intérêt à venir soutenir les Raimondins, à la fois pour ne pas gêner les manœuvres françaises et parce que le soupçon de collusion avec l'hérésie toulousaine qui pèse sur les Raimondins ne peut être du goût du très catholique ex-otage de Simon de Montfort.

²²⁰⁵ On pensera ici à tout l'enjeu d'être « trobador » et non « joglar ». Cet enjeu est certainement essentiel pour notre auteur pour qui l'insulte suprême formulée contre Foulque, évêque de Toulouse est celle de « joglar ». Voir le présent travail. Voir aussi Gouiran (2003), dont la démonstration permet de constater que le personnage de Foulque « par ses grands mouvements de manche et l'outrance de ses procédés [...] sent le jongleur » (*Ibid.*, p. 117).

En ce sens, les Raimondins tirent profit d'avoir au service de leur cause celui qui paraît être, ou désirerait apparaître comme, le meilleur poète de son temps. Ils optimisent ainsi leurs chances de réussite : meilleur est le poète, plus le texte a de chances d'atteindre son objectif de propagande. Avoir le « meilleur » au service de leur cause est à la fois un signe de puissance et d'attractivité qui ne peut que flatter les Raimondins. Et on se souviendra que c'est là aussi l'intérêt du comte de Foix, mécène de l'auteur, qui y joue sa stature auprès de Raimond VII. Roger Bernart II, pleinement engagé aux côtés de Raimond VII court lui aussi un réel risque face à l'Église et au roi de France, on peut penser que le discours de l'Anonyme lui permet d'optimiser ses chances d'avoir rallié le parti des futurs vainqueurs contre la croisade. Le mécénat offert à l'auteur anonyme est donc bien un calcul stratégique.

Dès lors, il nous semble essentiel d'avoir à l'esprit que la guerre qui se déroule sous nos yeux, est non seulement celle des forces armées en présence, mais surtout d'un point de vue de l'écriture, une guerre littéraire qui consiste à déterminer qui est le meilleur troubadour. Celui qui gagne est celui qui fait le plus beau poème. Ce constat peut être fait dans un contexte d'*intra* et d'*inter* textualité. Notre poète est, en premier lieu, en compétition avec le premier auteur Guilhem de Tudela. Il apparaît évident que celui qui aura réalisé la plus belle œuvre gagnera la sympathie de son public, qui se ralliera ainsi d'autant plus facilement à sa thèse qu'il se reconnaîtra dans les codes culturels prônés dans le fond et la forme de l'œuvre. En ce sens, l'auteur qui se surpasse artistiquement flatte l'ego de son public, qui s'identifie dans la grande majorité des cas à ce qui lui semble le plus réussi, et donc le plus flatteur. Le poète est aussi en compétition avec lui-même dans une tentative permanente de transcender son art. Ce phénomène se retrouve continuellement dans la chanson : on pensera aux entrées printanières aux couleurs d'*alba*²²⁰⁷, aux détournements de la forme de la *tenson*²²⁰⁸ et du *planh*²²⁰⁹, aux railleries savamment élaborées²²¹⁰.

²²⁰⁶ On notera le fonctionnement circulaire qui signale l'interdépendance entre l'auteur et son œuvre pour une reconnaissance commune. La reconnaissance et la renommée de l'auteur sont fonction de celles de son œuvre, de même que celles de l'œuvre sont fonction des qualités de l'auteur.

²²⁰⁷ Voir les premiers vers de la laisse 154, v. 1 b-3 : « [...] e-l mati ab lo ros, / Cant l'alba dousa brolha e-l cans dels auzelos, / E s'espandig la folha e la flors dels botos ». « Et le matin, à l'heure de la rosée, quand surgit la douce aurore, qu'éclate le chant des oiseaux, que s'épanouissent la feuille et la fleur sortant du bouton ».

²²⁰⁸ On pensera ici dans la même laisse 154, v. 7-27 à l'échange entre Gui de Cavaillon et Raimondet à propos du sort de *Paratge*. L'entrée printanière de la laisse aux accents d'aube, puis l'introduction de ce débat ne peuvent être considérées comme fortuites. Nous devons mesurer là, selon nous, le poids de l'art troubadouresque dans l'œuvre de l'Anonyme.

²²⁰⁹ On pensera ici à la fois aux longues plaintes qui concernent Toulouse et à la froide ironie du pseudo-*planh* de Simon de Montfort, ironie en partie due précisément à ce détournement, voir laisse 206, v. 33-47.

²²¹⁰ On pensera ici par exemple au roi « mutz » (laisse 212, v. 49 et 56), ainsi qu'à l'ironie envers Foulque « enjotglaritz » à Latran (laisse 145, v. 65).

Enfin, nous savons que la *Chanson*, bien qu'unique en son genre, se trouve prise dans un contexte intertextuel plus large qui est celui du texte politique et polémique du *sirventés*, dont on trouve de nombreuses et virulentes attestations dans le contexte de la croisade albigeoise. Nombreux sont les troubadours talentueux qui serviront la cause toulousaine à un moment ou un autre du conflit albigeois et c'est là pour Laurent Macé, nous l'avons dit, un élément essentiel de la politique des Raimondins. Ainsi, selon nous, la *Chanson* anonyme relate, fond et forme, une guerre existentielle où l'auteur comme les personnages jouent leur existence, à des degrés divers. Cette guerre est aussi à part entière le récit de la guerre littéraire entre les troubadours : notre auteur cherche à affirmer sa supériorité, tant sur Guilhem de Tudela, que sur tous ceux qui se partagent les faveurs des Raimondins ou de ceux qui subventionnent l'activité littéraire au service du parti toulousain²²¹¹.

Avec le texte anonyme de la *Chanson*, la victoire se joue donc sur plusieurs plans : il s'agit bien sûr de permettre que l'idéologie favorable au parti Raimondin²²¹² emporte l'adhésion du public, mais aussi pour l'auteur auréolé de son prestige littéraire auprès du public et de son mécène²²¹³, d'être consacré maître du trobar. En ce sens, le succès de l'œuvre est d'abord celui de son auteur, consacré meilleur poète, pour avoir composé le plus beau poème²²¹⁴ ; il nous semble que cet aspect est trop souvent oublié en ce qui concerne la chanson anonyme. Nous rappelons qu'il y a tout lieu de penser que l'anonymat de l'auteur n'est fonctionnel qu'auprès de son public et que son identité était certainement connue de ceux dont il avait intérêt à être connu. Si l'on s'interroge sur l'identité des concurrents de l'Anonyme pour ce titre de meilleur poète, il ne fait pour nous aucun doute, qu'au-delà de Guilhem de Tudela ces poètes sont les troubadours de la lyrique occitane, les auteurs de *sirventés* en premier lieu. Nous donnerons deux exemples : Saverio Guida et nous-même avons montré que le lexique de la chanson anonyme, comme certains éléments syntaxiques et sémantiques, se situent dans une intertextualité avec les *sirventés* de la période de la crise

²²¹¹ Voir dans la première partie de ce travail les liens qui, selon nous, lient notre auteur au mécénat de la famille comtale de Foix.

²²¹² Et, si l'on considère les effets de la *Chanson* sur son public, ne serait-ce que sur le public que constitue la critique, on peut penser que l'auteur remporte là un beau succès.

²²¹³ Sur le souci des auteurs d'apparaître comme de véritables littérateurs cultivés, on pensera notamment aux avertissements du « maestre » Guilhem de Tudela au début de son œuvre, lui qui était « ichernit » et doué de « savieza » (CCA, laisse 1, v. 14 et 20, ms A). Voir aussi en ce qui concerne notre texte, les nombreuses allusions à d'autres œuvres littéraires déjà citées dans ce travail. Enfin, si aucune donnée ne nous permet objectivement de déterminer si la subsistance de notre troubadour dépendait de la qualité de son œuvre, il est par contre certain que son prestige personnel et le lien privilégié noué avec son mécène, quel qu'il fût en dépendait. Cette question du prestige du troubadour est directement liée à la problématique de la signature de l'œuvre telle que l'expose Lafont (1991, t. II, p. 249-250).

²²¹⁴ Pensons à la tradition des concours littéraires que ce soit dans l'Antiquité classique, où dans la Toulouse des Jeux Floraux.

albigeoise. De même, rappelons que Guilhem Anelier de Toulouse qui reprit le modèle de la chanson anonyme pour créer son *Poème de la Guerre de Navarre* était, pour ce que nous en savons, auteur de *sirventés*. On pensera aussi à l'ensemble des citations littéraires qui figurent dans sa chanson et permettent d'entrevoir dans quelle tradition l'auteur se place²²¹⁵.

On a parfois souligné que, si le troubadour de la *Chanson* anonyme est bon poète, il se laisse emporter par le fond de son propos, auquel il sacrifie parfois la forme, essentiellement à travers quelques entorses à la versification²²¹⁶. Nous voudrions considérer un instant que certes le fond est important dans la *Chanson*, mais que la forme fait partie à part entière du dispositif argumentatif et que, au-delà de la question de la versification, l'Anonyme parvient à donner à son texte un allant précieux. Son humour cynique s'accompagne d'un souci réel de crédibilité, servi par l'introduction de plages de texte au style direct et de quelques prises à partie du public soigneusement élaborées qui rythment et donnent du souffle à la composition.

L'insistance sur les valeurs culturelles et littéraires caractéristiques de la littérature médiévale occitane dont nous avons beaucoup parlé fait aussi partie de la dimension esthétique du texte. De même, il est intéressant de constater que la langue de l'auteur, toulousaine ou fuxéenne, est résolument un facteur d'union avec le public qui la partage, alors même que nous avons pu constater que cette union langagière est la grande absente, d'un point de vue de l'argumentation développée dans le texte.

Nous retrouvons ici l'idée que, dans l'écriture, l'acte de prise de parole de l'auteur est aussi important que le propos. La forme donnerait alors un sens au fond ; l'union derrière le Raimondin adviendrait *dans* la *Chanson* mais le sentiment « national » dont parle Robert Lafont surgirait lui *par* la *Chanson*²²¹⁷. Cela fait écho, pour nous, au fait que l'Histoire peut être avant tout littérature. La langue, comme outil d'expression linguistique codifié et partagé, se fait voix littéraire, esthétique, dotée d'une dimension existentielle²²¹⁸.

Parmi les topiques troubadouresques du texte, on notera celui du désespoir de la « comtessa », épouse de Simon, image inverse de la Dame à la fenêtre, qui « bat las palmas

²²¹⁵ Pour tous les détails de la démonstration et les références afférentes, voir la première partie de ce travail.

²²¹⁶ Voir notamment Martin-Chabot (1931, t. II, p. XXVI-XXVIII). Bien que ce ne soit pas le propos de notre travail, il nous semble important de considérer que ces entorses supposées dans la versification, comme chez d'autres les mélanges linguistiques, constituent en soi l'attestation d'une tradition littéraire propre à la littérature épique, où ce que l'on considère comme exception devient parfois la règle.

²²¹⁷ On pensera ici à un parallèle avec le rôle de *l'Iliade*, constitutive de la Grèce et des Grecs.

²²¹⁸ Cette dimension existentielle de la langue outil et vecteur de communication doit être prise en compte tant d'un point de vue de l'auteur que du public. Cette problématique nous semble liée à la question du choix de la langue d'écriture d'un texte, et ici, de la *Chanson*.

e-s fier » et déclame théâtralement : « ‘A, lassa !’ [...] ‘tant be m’anava ier!’ »²²¹⁹. Nous l’avons vu, cette comtesse est la seule Dame dans la *Chanson*²²²⁰, anti-héroïne face aux femmes des villes.

La même volonté de se conformer aux standards littéraires, mais cette fois en matière de littérature épique, peut expliquer la profusion de scènes ensanglantées nourries de détails précis. On ne s’étonnera pas de la violence du tableau des croisés défaits, jubilatoire pour l’auteur qui contemple et goûte par le biais de son œuvre, et avec son public, le doux parfum de la victoire :

E li Frances trabucan dos e dos enversatz. [...]
Les an mortz e destruhz e trencatz,
Que d’olhs e de cervelas e de punhs e de bratz
E cabelhs e maichelas e membres amaitatz
E fetges e coradas departitz e cebratz
E sancs e carns e glazis expanditz a totz latz ;
Que lai ac tant Frances mortz e deglaziatz
Que-l camps e la ribeira n’es vermelhs e juncatz²²²¹.

On pourrait multiplier les exemples de scènes de ce genre. Certaines en particulier ont retenu notre attention en raison du détournement de la figure traditionnelle du jardin qu’elles proposent. Nous savons que, dans la lyrique troubadouresque, et donc dans le corpus littéraire qui sert majoritairement de référence commune à l’auteur et à son public, le jardin, enclos, presque utérin, est lieu de protection des amants. C’est un hors temps²²²² qui renferme un univers à part entière dans lequel se développe une nature accueillante et douce – verger, fleurs, oiseaux pour les plus communs –.

Les jardins de Montoulieu offrent dans la *Chanson* une démonstration magistrale de l’art qu’a l’Anonyme de détourner les motifs littéraires²²²³ : ils ne sont plus cet espace protégé, privé et protecteur, mais un lieu de carnage où les oiseaux sont remplacés par des

²²¹⁹ Voir CCA, laisse 183, v. 41-42. On pensera ici à Aude du *Roland*.

²²²⁰ Voir la partie de ce travail concernée.

²²²¹ CCA, laisse 211, v. 159 ; 164-170 : « Et les Français tombent à la renverse deux par deux. [...] Les ont, à coups d’épieux et d’épées, abattus et écrasés, tués et vaincus, détruits et mutilés, et que des yeux, des cervelles, des poings, des bras, des chevelures, des mâchoires, des moitiés de membres, des foies, des entrailles, partagés et coupés, du sang, des lambeaux de chair et des armes sont répandus de toutes parts ; qu’il y eut là tant de Français tués et dépecés que le sol et la berge en sont jonchés et rougis ».

²²²² On pensera à la problématique du guetteur, qui signe le temps qui passe à l’extérieur de la rencontre amoureuse et qui, le signale de cet extérieur toujours. Sur les propriétés de confusion temporelle dans l’espace du jardin on pensera aussi au lien de celui-ci avec l’aube, et cette scène absolument fantastique du *Roman de Flamenca*, où toute temporalité se trouve bouleversée, alors même que l’auteur est particulièrement précis sur les aspects temporels dans son œuvre par ailleurs (voir Chambon et Vialle, 2010). Cette même œuvre permet aussi de constater que l’autre espace de suspension du temps est celui du rêve amoureux, ainsi là encore le parallèle avec le jardin est flagrant, il s’agit d’un espace enclôt et privé. Sur le jardin comme espace littéraire pour les troubadours, voir notamment *Vergers et jardins dans l’univers médiéval* (1990).

²²²³ Ce motif du jardin de Montoulieu se retrouve dans trois épisodes, aux laisses 192, 194 et 195, voir *infra*.

charognards. Montoulieu désigne une des portes de la cité toulousaine et le terrain situé devant la porte sert de champ de bataille tout au long de la *Chanson*. C'est sur ce champ ouvert à tous les dangers puisque situé en dehors de l'enceinte de la ville, et donc en contradiction avec ce que nous venons d'évoquer du « jardin », que l'auteur dessine un jardin-verger²²²⁴ d'un type particulier où tous les codes sont inversés : rouge sang, l'herbe verte y paraît un rosier rouge « Per que l'erba vertz sembla vermelha co roziers »²²²⁵.

Après cette première occurrence de la floraison dans le jardin imaginaire de Montoulieu, nous savons que les fleurs rouge sang sont les roses, et l'on apprend à la laisse 194 (v. 76-79) :

E e-l camp de Montoliu es plantatz us jardis,
Que tot jorn nais e brolha, e es plantatz de lis,
Mas lo blanc e-l vermelh, qu'i grana e floris,
Es carn e sanc e glazis e cervelas gequis.²²²⁶

L'image est aussi belle qu'efficace, le paradis des deux premiers vers subit un retournement fondamental dans les deux suivants. On notera la profusion du lexique annonçant la vie²²²⁷, et le renouveau printanier avec « plantatz », « jardis », « nais », « brolha », « lis », « grana », et « floris »²²²⁸, pour asséner finalement l'horreur de la mort.

Plus que le charnier consécutif de tout conflit armé, c'est le spectacle de la mort mise en scène qui frappe les esprits. Ces amas de chair exsangue qui furent la vie²²²⁹ ne sont plus que morceaux de chair bientôt indifférenciés, à l'exact opposé à la fois temporel et symbolique de « nais » et « brolha ». À noter que le détail du « jardis que tot jorn nais e brolha » signale déjà selon nous un dérèglement de cette nature qui s'emballe dans un cycle sans repos, qui devient anarchique : « tot jorn » ; une nature déliée de *Mezura*.

Ce jardin n'est plus Eden, pas plus qu'il n'est véritablement Enfer, c'est un entre-deux déréglé, lieu de jugement d'où les âmes et esprits, pêcheurs ou pardonnés vont peupler l'Enfer et le Paradis²²³⁰.

²²²⁴ La métaphore est filée tout le long du texte, voir les références textuelles *infra*.

²²²⁵ CCA, laisse 192, v. 14.

²²²⁶ CCA, laisse 194, v. 76-79 : « Dans le champ de Montoulieu est planté un jardin, qui germe et pousse tous les jours ; il est planté de lys, mais le blanc et le rouge, qui y bourgeonnent et y fleurissent, sont de la chair et du sang, des épées et des cervelles, qui y gisent ».

²²²⁷ Le lexique choisi constitue autant de *topoi* repris de la lyrique troubadouresque. Une simple recherche des occurrences de ce lexique au moyen d'un outil comme la *COM 2* permettra au lecteur de le constater.

²²²⁸ Signe de l'étroite cohésion entre les différentes scènes de Montoulieu, le *vermelh* signe de la floraison des roses, n'est pas corrélé à la fleur cette fois, puisqu'il l'a été à la laisse 192.

²²²⁹ Cette vie passée est rappelée aux vers 80-81 avec l'évocation des âmes et des esprits de ceux qui font fleurir ce (trop) prolifique jardin.

²²³⁰ Voir CCA, laisse 194, v. 80-81 : « Entr'esperitz e armas e pecatz e mercis / Novelament i pobla iferns e paradis ». « De là des esprits et des âmes, pécheresses ou pardonnées, vont de nouveau peupler l'enfer et le paradis ».

Laisse 195, le jardin est devenu verger, et on poursuit le renversement de l'Eden, devenu enfer sur cette terre et lieu de jugement. Cette fois le blanc et le rouge ne sont plus ceux des roses et des lys mais des fleurs et des fruits :

E·l camp de Montoliu, e·l vergier perilhos,
On remas cada dia lo blancs e·l vermelhos ;
Mas la sanc e·l cervel e la carn e·l brazos
Es la flors e la folha e lo fruit doloiros;
De que mant olhs mirable es remazut ploros²²³¹.

On se souvient du verger enclos, lieu de rêverie ; celui-ci au contraire est le *vergier perilhos*, ce qui y pousse n'a rien d'un amour, fût-il illusoire, comme celui de la dame de la *Nova del Papagay*, mais un *fruit doloiros*. Les yeux admirables restés en pleurs, évoquent l'image d'une Dame, qui pleure un être cher²²³². Cette image d'une Dame en pleurs n'a pas grand chose à faire dans l'espace du jardin tel qu'il est codifié par la lyrique troubadouresque, mais il rappelle la place de la femme dans l'épique, et particulièrement celle d'Aude dans le cycle rolandien²²³³.

Là encore, on retrouve, avec « cada dia », le cycle infernal du dérèglement de la nature qui règne sur le jardin-verger qui surproduit dans une dynamique d'un excès qui est donc mortifère.

Le spectacle de ces trois scènes²²³⁴ est saisissant. Au-delà du détail des débris humains, normaux dans ce genre de tableau²²³⁵, l'art de l'auteur consiste véritablement à associer les images du jardin-verger fleuri et nourricier et de la tuerie, ce qui a pour conséquence d'en faire le lieu d'une violence extrême, d'autant plus violente et extrême que culturellement complètement déplacée.

Ce détournement du *jardin*, lieu de sérénité devenu celui de la violence extrême fait écho pour nous à la capacité de l'Anonyme à détourner le texte de Guilhem de Tudela et à

²²³¹ CCA, laisse 195, v. 123-127 : « Sur le terrain de Montoulieu, dans le périlleux verger où il y a chaque jour du blanc et du rouge ; mais du sang, des cervelles, de la chair et des avant-bras en sont les fleurs, les feuilles et les fruits douloureux ; à cause de quoi maints beaux yeux sont restés en pleurs ».

²²³² Si les « mant olhs mirable » évoquent plus d'une Dame, il est évident que chacune est seule dans son chagrin.

²²³³ Voir Gouiran (1990).

²²³⁴ Il s'agit des trois épisodes du jardin de Montoulieu que l'on trouve dans les laisses 192, 194 et 195, voir *supra*. Montoulieu est ailleurs cité comme lieu d'affrontement dans la *Chanson*, sans que l'auteur ne s'y attarde.

²²³⁵ Martin-Chabot (1931, t. III, note 5, p. 221) précise que « le poète n'exagère pas [...] Guillaume de Nangis a rapporté (*Historiens de la France*, t. XX, p. 387) qu'après la bataille de Sidon le roi saint Louis aida à ramasser ceux qui restaient épars ; 'il prenoit les piés et les mains, les bras et les jambes des cors occis et détrenchiés... et les mettoit en sas (sacs)' pour les faire enterrer dans des fosses ».

transcender la *Chanson*. Nous insistons : l'Anonyme n'occulte pas la première partie de l'œuvre mais au contraire il l'intègre à l'Histoire. Lorsqu'il écrit sa suite, l'auteur offre un nouvel éclairage de la première partie du texte qui devient un récit factuel des malheureuses premières années de la guerre²²³⁶.

Le mélange dans une même scène d'éléments de la lyrique et de l'épique constitue une grande richesse du texte anonyme qui détourne, nous l'avons vu, des éléments centraux de la lyrique pour les corrélés à l'épique²²³⁷.

Après un combat sur un terrain analogue à celui de Montoulieu, jonché lui aussi de « pes e punhs e braces e cervelas e ditz / E testas e maichelas e cabelhs e cervitz / E tant dels autres membres », cette fois le « sols et la terra n'es vermelhs e crostitz »²²³⁸ ; avec « crostitz » on a dit adieu à la lyrique.

L'auteur ajoute qu'au vu de ce tableau, le public a compris qu'il s'agit bien d'une guerre : « Adoncs pogratz diire ans que-l camps fo culhitz ²²³⁹ / Que be sembla de guerra »²²⁴⁰. À quatre laisses de la fin de l'œuvre, alors que le jeune comte vient à Toulouse pour « defendre la terra e cobrar l'eres »²²⁴¹, l'enchaînement *capfinit* de la laisse 209 à 210 rappelle, face à l'abondance de pertes humaines, l'évidence de la guerre et du destin de ceux qui prennent « gran martire »²²⁴² dans un « loc mortales »²²⁴³. L'image détournée de la lyrique s'est donc dessinée au fil du texte comme pleinement mise au service de la forme épique de la *Chanson*²²⁴⁴.

²²³⁶ Les mécanismes du passage d'un auteur à l'autre ont été étudiés dans ce travail. Voir les parties concernées, notamment pour d'autres références bibliographiques. Voir aussi les introductions des tomes I et II de l'édition du texte par Martin-Chabot (1931). De plus, il est certain que selon les modalités précédemment établies, l'Anonyme ne devait pas être inquiet de la nuisance potentielle que représentait le texte de Guilhem pour le parti raimondin une fois son travail de détournement achevé : il a la certitude d'être meilleur poète que Guilhem et a la chance de prendre sa suite pour détruire ce qui, dans l'argumentation du Navarrais, pouvait poser problème (essentiellement le rapport à l'hérésie et la question du droit lignager). On peut penser que le détournement du texte de Guilhem est à ce point réussi que des extraits de celui-ci circuleront, assimilés aux dures conditions du traité de Meaux-Paris ; voir la première partie de ce travail.

²²³⁷ CCA, laisse 209, v. 143.

²²³⁸ CCA, laisse 209, v. 138-141 : « En sorte que pieds, poings, bras, cervelles, doigts, têtes, mâchoires, cheveux, crânes et tant d'autres parties de corps sont épars sur le champ du combat que le sol et la terre en sont rougis et couverts comme une croûte ».

²²³⁹ On notera l'ambiguïté de la formule : on peut y voir une reprise de l'idée des fruits mûrs sur le champ de bataille et prêts à être cueillis comme à Montoulieu. Les débris humains recueillis par les survivants après la bataille seraient ces fruits.

²²⁴⁰ CCA, laisse 209, v. 142-143.

²²⁴¹ CCA, laisse 210, v. 12.

²²⁴² CCA, laisse 210, v. 7.

²²⁴³ *Ibid.*.

²²⁴⁴ On pourrait suggérer qu'il en va de même des images de la femme dans le texte. Qu'elle soit méridionale ou épouse de Simon, elle est extraite du champ de la lyrique, avec ses *baladas* et autres poses à la fenêtre, pour servir dans le cadre épique du conflit. Voir les parties de ce travail concernées. En écho au motif épique, et à la

À ses différents niveaux cette guerre est cruciale, grave. Dans la *Chanson*, cette guerre est, autant celle des combattants que celle de l'auteur qui, lorsqu'il les chante résolument, s'escrime lui-même à devenir le meilleur poète de son temps. La métaphore filée du jardin de Montoulieu nous permettrait presque d'y croire.

La volontaire reprise de motifs topiques des littératures épiques et lyriques occitanes fait que l'auteur s'ancre résolument dans cette culture. Le détournement, parfois prodigieux, du texte de Guilhem de Tudela, comme de motifs littéraires de la lyrique et de l'épique permet de penser que l'Anonyme conçoit ces éléments de son œuvre comme parties intégrantes de celle-ci. Et, au-delà de la propagande au service des Raimondins, il faut voir dans cette écriture, selon toute vraisemblance, l'accomplissement artistique d'un troubadour, un individu dont la guerre personnelle contre les autres poètes se conjugue à celle de ceux dont il partage la destinée et qui trouve là un support et un moyen d'expression prestigieux, peut-être inespéré, qu'il entreprend de transcender.

différence de ces sanglantes batailles et escarmouches on trouve une scène de combat singulier qui oppose deux champions méridionaux, Raimond de Belarot et Aimon de Caromb, à deux croisés à proximité de Beaucaire. Voir *CCA*, laisse 158, v. 69-72. Martin-Chabot (1931, t. II, note 6, p. 123) note que cette scène de combat singulier pendant la croisade albigeoise n'est mentionnée que par le seul Anonyme.

CONCLUSION

Nous l'avons mis en exergue au début de notre travail, le récit de la Genèse commence par « Dieu dit ... »²²⁴⁵ et ce fut. Nous avons voulu souligner par là l'« acte du langage » dans le récit fondateur de la littérature biblique. La création du monde par Dieu dans la Bible est acte de langage et la psychanalyse dira bien plus tard que nous sommes des êtres de langage, pris dans celui-ci. Ce langage est créateur, il fait advenir une certaine réalité qu'il façonne. C'est ce point qui nous intéresse particulièrement dans le contexte de l'œuvre de l'Anonyme : le discours de propagande a pour but de générer dans l'esprit du public une autre réalité, de la rendre réaliste afin que ce public s'en saisisse et la fasse sienne. L'acte littéraire, foncièrement inscrit dans le langage, est en ce sens un acte de création, pour une mise en acte humaine.

Il s'agit de faire advenir une réalité nouvelle *dans* et *par* le langage, et c'est ce que nous retenons du discours de notre auteur, pris dans l'altérité. Au-delà de l'organisation de son argumentation, de ses singularités et des détails que nous nous sommes attachée à observer et expliquer tout au long de cette étude, l'Anonyme crée avec sa chanson, par celle-ci, à la fois dans son espace textuel et dans une dimension qui le dépasse totalement, une nouvelle réalité en devenir pour les Méridionaux. C'est en cela qu'il écrit le « poème national » dont parlait Robert Lafont, une œuvre qui a vocation et parvient, au moins dans l'espace idéal, à rassembler derrière un seigneur commun. Certes, cette réalité que l'auteur désire engendrer dans l'esprit du public est une utopie partielle sinon totale pour l'historien, mais elle est bien réelle pour le littéraire et son public, ne serait-ce que le temps d'un songe, dans cet hors-temps du récit.

On nous permettra, ici, d'observer ce que l'outil psychanalytique²²⁴⁶ peut nous enseigner sur cette dimension fondatrice du texte. Selon notre analyse, l'enjeu pour l'auteur dépasse le simple plan de l'Imaginaire, c'est-à-dire celui des idées. En ce sens, il ne s'agit pas pour lui d'écrire, avec sa chanson, un possible, mais bien plutôt une réalité souveraine en tant que dimension Symbolique. En effet, nous avons fait état, tout au long de notre étude, de la dimension existentielle de l'engagement des personnages dans la contre-croisade. Dès lors, le message du texte de l'Anonyme se place sur un plan existentiel, parce qu'il est destiné à faire sens au cœur de l'existence de son public, comme il le fait pour ses héros. Selon le concept lacanien, l'auteur nomme la résistance méridionale des noms-des-pères²²⁴⁷. Au plan du Symbolique comme de l'Imaginaire, on voit se superposer la figure de Dieu et du Raimondin

²²⁴⁵ Voir *La Bible* (T. O. B., 1985) Gn 1, 3 ; 2, 4.

²²⁴⁶ Le choix de cet outil est motivé par sa pertinence éprouvée dans l'analyse des récits mythiques. La psychanalyse comme outil est employée tant en exégèse biblique, qu'en littérature médiévale. Voir notamment, Lacan (1986, chap. XI, p. 167-184), Huchet (1984) et Rey-Flaud (1983). Voir aussi l'excellente synthèse de Natanson (2003).

²²⁴⁷ Voir Lacan (éd. 2005).

dans un espace de la littérature qui lie Réel et Symbolique par l'Imaginaire. Par cet ancrage dans un lignage individué, l'Anonyme permet à la résistance méridionale d'exister en tant qu'entité construite.

Le discours de l'auteur s'appuie sur des faits historiques, pour une bonne part indéniables, cependant il est évident qu'il fait plus que raconter l'Histoire²²⁴⁸ : notre texte est au-delà de la chronique, il offre une filiation raimondine²²⁴⁹ aux Méridionaux. Le discours épique fait exister le passé glorieux et le rend fonctionnel sur le plan Symbolique dans une dimension du mythe, qui permet à chacun de se construire à partir de celui-ci. C'est dans cet espace que se construit le discours de l'Anonyme.

Pour conclure ce travail, nous pensons qu'il faut prendre acte de la principale conséquence effective de l'argumentation développée par l'auteur : s'il n'y a pas de civilisation commune et d'unité populaire au début de la *Chanson*, celles-ci existent bel et bien à la fin du texte et dans l'espace de celui-ci. À nouveau, tel le Dieu de la Genèse qui met de l'ordre au chaos, le « tohu-bohu »²²⁵⁰ originel, l'Anonyme de la *Chanson* organise le discours de la résistance méridionale. Cette action de structuration, de mise en ordre, ne consiste pas uniquement à conférer une certaine légitimité à ce mouvement de résistance méridionale, mais plus structurellement, à le faire exister²²⁵¹. C'est, selon nous, une donnée fondamentale.

Il nous semble important d'insister sur l'enchevêtrement et l'interdépendance des motifs religieux et politiques, source de complexité et donc de richesse pour l'étude de la *Chanson*.

L'auteur rassemble : il collecte les singularités, les dépouille de leur caractère local, en extrait ce qui est commun à tous les pays, et les élève au rang d'idéologie nationale en les faisant incarner par un chef politique, qui devient, de fait, charismatique. L'objectif majeur de la propagande qu'il développe est d'établir la légitimité du mouvement de révolte contre la croisade, et de pousser les Méridionaux à s'enrôler à la suite du comte raimondin de Toulouse. La notion d'élection, au sens de libre choix, constitue un enjeu idéologique majeur

²²⁴⁸ De façon évidente, l'auteur rappelle que l'Histoire est un genre littéraire déjà chez les Grecs et les Latins : Clio est une muse.

²²⁴⁹ Cette filiation est raimondine et non pas toulousaine, car les Raimondins sont dotés d'une dimension transméditerranéenne qui leur est propre ; dans ce contexte, Toulouse, cœur battant de la rébellion, assume le rôle de capitale.

²²⁵⁰ Gn 1, 2 : תהו ובוהו.

²²⁵¹ Voir plus haut l'apport de la psychanalyse comme outil dans cette conclusion.

du texte. En effet, peuple et seigneur s'élisent mutuellement et tous, individuellement et collectivement, sont élus par Dieu qui se tient à leurs côtés. Ainsi, cette notion d'élection recouvre, dans le texte de l'Anonyme, tant les aspects religieux que politiques de la problématique qui en fonde l'écriture.

Le sentiment de cohésion de tous les pays méridionaux se synthétise et se fonde dans les personnages des comtes de Toulouse qui sont, pour notre auteur, personnifications christiques sur le chemin de croix. Ils sont aussi allégories de ce cheminement puisqu'ils figurent les mésaventures de leurs terres et des populations²²⁵². Le cheminement de la reconquête géographique se mêle à un cheminement intérieur qu'accompagne une gradation des succès et de la cohésion populaire autour de la figure du comte. Toulouse est construite comme une apothéose, tant sur le plan spirituel que politique, et la ville dans laquelle le comte est « repairat » est à la manière de Jérusalem, terrestre et céleste.

Nous avons pu constater la force du dilemme ontologique mis en scène dans le texte : il n'y a pas d'alternative, il faut se battre et vaincre, ou mourir. Cela ne concerne pas seulement les personnages dans leur individualité : mais est aussi valable pour la collectivité et la civilisation. Ainsi, la « flors novela » qui « s'espandis per totz pans / per que Pretz e Paratges tornara en estans »²²⁵³ n'est pas conséquence de l'action du seul jeune comte, mais de ce que ce jeune comte porte comme signification de l'entreprise commune. Il s'agit pour l'auteur anonyme de la reverdie globale d'une civilisation mise à mal par la croisade dans les éléments fondamentaux de sa structure : le droit des héritiers, les valeurs culturelles et religieuses.

Nous avons longuement insisté sur le rôle des valeurs culturelles utilisées comme autant de notions littéraires et d'arguments pour la construction du discours de l'Anonyme. Parmi ces valeurs, on trouve bien sûr l'inévitable *Paratge*, mot d'ordre de tout le système argumentatif, assez peu clair d'ailleurs quant à ce qu'il recouvre exactement, lié à des notions de noblesse, de dignité et d'héritage, mais aussi signe d'un strict respect de l'orthodoxie car dicté et protégé par Dieu. On soulignera aussi l'attachement de l'auteur à dire les antagonismes des deux camps adversaires, Méridionaux coalisés contre croisés. Nous avons observé l'insistance de l'auteur sur les valeurs partagées par les Méridionaux, qui se trouvent traditionnellement liées à la poésie troubadouresque. Une singularité du texte anonyme de ce point de vue est son attachement à *Paratge*, que l'on interprétera dans le cadre de la *Chanson*

²²⁵² On pensera ici aux scènes d'exil, de dépossession injuste à Rome etc.

²²⁵³ CCA, laisse 160, v. 5-6 : « Qui révèlera Valeur et Parage ; c'est que le jeune comte, qui est habile et vaillant ».

comme la noblesse de sang et d'âme, porteuse de sens pour toute une communauté et garante de sa persistance lignagère. *Paratge* est ainsi lié à la protection divine accordée par Dieu à la résistance méridionale. Pour l'auteur, les Méridionaux sont attachés à leur seigneur parce qu'il défend leur terre dont il est le fruit, puisqu'il en incarne les valeurs. Ils sont ensemble attachés à leur terre par un lien du sang et, de ce fait, attachés à leur seigneur dont ils partagent les tribulations par ce lien à la terre qui vaut lien du sang. L'élection du comte de Toulouse comme chef des troupes qui combattent la croisade se fonde, donc, sur ses valeurs et son statut historique de seigneur, notions interdépendantes dans le texte anonyme.

L'affirmation d'une contre-croisade, légitime voie de salut, constitue selon nous le nœud idéologique de l'argumentation de l'Anonyme car elle permet d'expliquer la légitimité complète de la guerre menée contre la croisade. Le combat méridional n'est en effet plus la simple défense de leurs patrimoines par des seigneurs et des populations réfractaires au changement, mais il constitue la prise des armes, pour une cause juste²²⁵⁴. C'est-à-dire, la défense d'une certaine conception du rapport féodal, des valeurs, de l'exercice du pouvoir, et, de façon essentielle, de l'orthopraxie du gouvernement des âmes par leurs pasteurs ecclésiastiques²²⁵⁵. Nous avons montré que le « sermon » du chapelain Arbert, qui prononce à son tour l'indulgence de croisade, vaut double légitimation politique et religieuse « de part de Dieu e del comte »²²⁵⁶, et joue un rôle majeur, car il apporte ses « ordes »²²⁵⁷ en garantie de sa parole.

La reconnaissance de la catholicité des comtes de Toulouse, à Rome, par le pape, et la dénonciation connexe de l'égarement des prédicateurs et des chefs de la croisade, permettent de régler la question de l'hérésie en Languedoc. L'auteur substituera au leitmotiv de Guilhem de Tudela, une insistance sur la notion d'« héritage des pères », pour justifier le sentiment d'injuste dépossession, manifesté par les seigneurs méridionaux. Cette dépossession est d'autant plus injuste que, selon la *Chanson*, aucun argument véritable ne peut la justifier, ni d'un point de vue politique, ni religieux.

Il y a là, un problème fondamental de l'argumentation : Méridionaux et croisés sont en désaccord sur le Droit qui s'applique dans le contexte du conflit. Les croisés et l'Église

²²⁵⁴ Cette contre-croisade peut-être reliée au concept augustinien de guerre juste.

²²⁵⁵ En effet, il ne s'agit pas pour l'auteur d'insinuer le dévoiement de l'institution ecclésiastique en tant que telle, mais uniquement de souligner la perte de ses responsables temporels, simples hommes amenés à passer avec leur siècle. Nous pensons avoir montré que jamais l'auteur ne remet en question que c'est sur cette « pierre » que Christ bâtit son Église, bien au contraire. On se souviendra qu'une partie de son argumentation repose sur les saints évêques de l'antique Toulouse, protecteurs de son peuple tout orthodoxe.

²²⁵⁶ CCA, laisse 158, v. 17.

²²⁵⁷ CCA, laisse 158, v. 20.

soutiennent la primauté du droit canon, y compris en matière d'ordonnancement politique des territoires, tandis que les Méridionaux insistent pour distinguer les affaires de la foi, qui relèvent du droit canon, des conflits territoriaux ordonnancés par le droit féodal. On trouve ici en filigrane le conflit lié à l'établissement de la théocratie pontificale du pape Innocent III, puis de son successeur. Ce désaccord juridique est accentué par un clivage fort sur les valeurs fondatrices de l'identité des deux camps en présence dans le conflit, schématiquement Méridionaux et croisés.

Parmi les procédés qui tendent à décrédibiliser la croisade, on pensera à l'insistance de l'auteur sur le désaveu de la croisade par certains des croisés eux-mêmes, parfois issus de la très haute noblesse, qui dénoncent l'errance éthique et morale des chefs militaires et religieux.

Enfin, il y a selon nous, dans la *Chanson* anonyme, une figure paradigmatique de la dénonciation contre la croisade mise en place par l'auteur, et archétypale de la collusion entre les champs du politique et du religieux. Il s'agit du « fals prezicador », faux prédicateur et prédicateur du faux. C'est-à-dire, selon notre auteur, un personnage foncièrement mauvais, menteur, suppôt de l'Antéchrist et dénué de légitimité, par rapport au christianisme historique. L'affirmation d'un lien entre la croisade et le règne de l'Antéchrist, outre l'ironie dans le contexte d'une prétendue guerre contre l'hérésie, est liée à ce que l'on constate d'une détestation farouche de Simon de Montfort, et de Foulque de Toulouse, complices et maléfiques alliés. Face à la rhétorique des propagandistes de la croisade qui invoquent son nom pour justifier leurs volontés, le choix de Dieu se manifeste par son soutien aux Méridionaux victorieux.

La légitimité des Raimondins et de leur mouvement de reconquête tient à deux aspects essentiels : elle est l'action conjuguée d'un maniement d'éléments politiques qui l'estampillent méridionale, locale, contre l'envahisseur étranger et le fruit d'un savant travail de légitimation religieuse qui garantit la stricte orthodoxie des seigneurs méridionaux.

La propagande politique et religieuse dans le texte anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise* se lit à trois niveaux. On peut y distinguer une propagande authentiquement politique et une autre strictement religieuse, que sont, en substance, le retour des Raimondins à Toulouse et l'exploitation d'une théologie eschatologique qui insiste sur un lien d'amour du Créateur à sa Créature. Toutefois, l'essence de notre travail consiste à montrer que l'on ne peut opérer pareille dichotomie dans le discours de propagande de notre

auteur. Les deux types de propagande politique et religieuse évoquées ci-dessus sont interdépendantes. L'une s'appuie sur l'autre, mais, l'une ne justifie pas l'autre. Alors que le discours strictement politique a absolument besoin de la légitimation du discours religieux, sans lequel il ne saurait être convaincant pour le public, ce discours politique apparaît comme une exemplification du religieux, qui se fonde dans le discours biblique.

Cette distinction est fondamentale à nos yeux. L'Anonyme a bien saisi que, malgré toute la force des arguments juridiques et politiques, seule une légitimité religieuse incontestable et irréprochable, parce que parfaitement catholique, pourrait venir à bout de la croisade. Élaborer une contre-croisade pour légitimer le politique, c'est obligatoirement employer les outils de l'ennemi, donc un discours qui se fonde sur la religion. On comprend ainsi pourquoi tout élément du discours politique de l'Anonyme est légitimé par du religieux, et pourquoi aussi, l'auteur fonde à Latran, lieu fondateur de l'affirmation de l'orthodoxie des comtes Raimondins, le passage d'une rhétorique de l'hérésie à celle de l'héritage²²⁵⁸.

En ce sens, la partie anonyme de la *Chanson de la Croisade albigeoise* se distingue de manière absolue des *sirventés* politiques et anticléricaux de la même période. Le texte que nous avons étudié n'est pas celui de la contestation, mais de la patiente et méthodique déconstruction, suivie de l'élaboration d'une légitimité nouvelle, avec les dispositifs conceptuels adéquats.

Dans cette perspective de création d'une idéologie de contre-croisade, on ne peut s'empêcher de souligner l'intelligence de la propagande mise en œuvre par l'auteur. Le silence pudique sur Carcassonne, centrale et pourtant absente, donne une idée de la capacité de l'auteur à écrire l'histoire, pour en rendre compte. Le talentueux Anonyme doit être selon nous considéré à la fois à l'aune de son succès littéraire²²⁵⁹, et aussi, et surtout, dans sa capacité à transcender l'écriture d'une suite au texte de Guilhem de Tudela et à inscrire ainsi son œuvre dans le champ de la littérature antifranaise et anticléricale dominée par le *sirventés*. Créateur et créateur, l'Anonyme concourt assurément face à Guilhem et aux autres polémistes, auteurs de *sirventés*, pour le titre de meilleur poète de son temps²²⁶⁰; et, à la suite de l'étude que nous avons réalisée, nous serions tentée de croire qu'il y est parvenu

²²⁵⁸ Voir Raguin (2012 a, à paraître).

²²⁵⁹ On repensera ici essentiellement au *Poème de la guerre de Navarre* de Guilhem Anelier de Toulouse.

²²⁶⁰ Cette notion de compétition littéraire est essentielle à l'émulation artistique des troubadours; on se souviendra de la métaphore de la langue maternelle, ou vulgaire, forgée par les poètes selon Dante pour qui Arnaut Daniel était le meilleur d'entre eux, voir *Divina Commedia, Purgatorio*, chant XXVI, v. 115-120 (particulièrement v. 117).

tant l'extraordinaire « joys de la peira »²²⁶¹ semble être son « joys » d'écrire, et le nôtre de le lire.

Nous saluons ici, le courage et l'audace d'un homme qui, sous couvert d'anonymat public²²⁶², a élevé la résistance méridionale au rang de contre-croisade, fin observateur, excellent propagandiste.

²²⁶¹ Voir CCA, laisse 206, v. 6.

²²⁶² Voir les remarques préliminaires à ce travail.

ANNEXES

TABLE DES ANNEXES

Annexe 1 La désignation de son œuvre par Guilhem de Tudela	487
<i>Canso</i>	487
<i>Gesta</i>	487
<i>Estoria</i>	487
Annexe 2 La désignation de la croisade dans la <i>Chanson</i>	488
<i>Crozada</i>	488
Dans le texte de Guilhem de Tudela	488
Dans le texte anonyme	488
Quand la croisade devient la « guerra »	489
Dans le texte de Guilhem de Tudela	489
Dans le texte anonyme	489
Annexe 3 Le lexique de la laisse 131. Comparaison des emplois des mots-rimes.	491
Annexe 4 Toutes les occurrences du lexique relatif aux prédicateurs et à leur activité de prédication dans la <i>Chanson</i>	493

Avertissement

Les résultats des recherches lexicales présentés ci-dessous ont été générés au moyen de la *COM 2* ; prenant en compte toutes les variantes graphiques des termes, ainsi que les modifications telles que le nombre. Nous avons procédé à une renumérotation des laisses et des vers lorsqu'elle était nécessaire, étant donné certaines erreurs du logiciel.

ANNEXE 1 LA DÉSIGNATION DE SON ŒUVRE PAR GUILHEM DE TUDELA

CANSO

CCA 1 002	comensa la cansos que Maestre Guilhelms fit/
CCA 2 001	Senhors, esta canso es feita d'aital guia/
CCA 5 023	qu'eu ne cug encar far bona canso novela/
CCA 9 004	ans ne son mot irad, si cum ditz la canso /.
CCA 9 021	Senhors, oimais s'esforsan li vers de la chanso /
CCA 36 024	e mielher la cansos /.
CCA 42 006	Lo coms anec a Roma, si com ditz la cansos /,
CCA 56 032	e la maitat d'ivern, si com ditz la canson /.
CCA 69 006	qu'eran be cinc melia, si com ditz la canson /.
CCA 90 002	Un jorn fo a Carcassona, si com ditz la cansos /,
CCA 114 001	Sench Antoni fo pres, si com ditz la chanson /;
CCA 114 033	e durec tro a setembre, si com ditz la canson /,
CCA 115 023	que la cansos es granda e no-m volh destrigar/:

GESTA

CCA 12 002	si co avetz auzit en la gesta letrada/.
CCA 24 019	si la gesta no men, aiso fo veritatz/,
CCA 35 009	e fo coms de Guinsestre si la gesta no ment/.
CCA 54 008	En Peir Rotgiers-Is capdela, si la gesta no ment/,
CCA 93 024	e dizo o de mais, si la gesta no mant/:

ESTORIA

CCA 1 004	pois vint a Montalba, si cum l' estoria dit/.
CCA 130 015	e metrem en estoria so que nos membrara/,

Guilhem de Tudela emploie donc trois termes pour désigner son texte : *canso* (13 occurrences), *gesta* (5 occurrences), ou *estoria* (2 occurrences). L'Anonyme, lui, ne nomme jamais son texte.

ANNEXE 2

LA DÉSIGNATION DE LA CROISADE DANS LA CHANSON

CROZADA

Dans le texte de Guilhem de Tudela

CCA 12 019	aisels que de Proensa vengro a la crozada /,
CCA 17 019	Cant conosc li evesques la crozada es mesclea/,
CCA 42 005	que torneç la crozada , co fai mantas sazoz/.
CCA 72 004	cel mante la crozada , que li presta l'argiant/;
CCA 130 005	que sia en la crozada , ni ja no sai vendra/,

Dans le texte anonyme

CCA 196 041	que ara ve tals crozada qu'en levara un tir/
CCA 198 027	ab sa granda crozada e ab sos grans mainaders/,
CCA 200 104	ab tant bela crozada que vos hi auretz pron/."
CCA 208 056	que veiretz tals crozadas e tantas gens venir/
CCA 212 017	Que l'avesques de Santas, que la crozada adutz/,

On compte donc dix occurrences du terme *crozada* dans le texte de la *Chanson* : cinq chez Guilhem de Tudela et cinq chez l'Anonyme. Toutefois, cet équilibre apparent dans la perception de la croisade gagne à être pondéré par la répartition de l'expression « guerra », très peu présent chez Guilhem et omniprésent chez l'Anonyme. On constate alors, que la notion de croisade soutenue par le premier auteur, est supplantée dans le texte anonyme par une insistance sur la *guerra* qui voit s'affronter Méridionaux et Français (ou étrangers). Le changement lexical permet clairement ici de comprendre que la *crozada* devenue secondaire pour l'Anonyme ne figure dans le texte que pour illustrer la manipulation de celle-ci par les clercs de la croisade.

QUAND LA CROISADE DEVIENT LA « GUERRA »

Dans le texte de Guilhem de Tudela

CCA 2 029 e o seran encara, tro la **guerra** er fenìa/
CCA 10 003 e tug sei enesmieg li volon **guerra** faire/
CCA 130 011 Er s'es mes en la **guerra** e si ditz que vindra/
CCA 130 018 tro la **guerra** er finea/
CCA 131 001 Ans que la **guerra** parca ni sia afinea/

Dans le texte anonyme

CCA 154 080 Oimais a plaitz e **guerra** e contensa·N Simos/
CCA 156 014 Mas en breu de termini creis la **guerra** mortaus/
CCA 159 078 de tota aquesta **guerra**/.
CCA 160 001 De tota aquesta **guerra** es parvens e semblans/
CCA 160 066 per enantir la **guerra**/.
CCA 161 001 Per enantir la **guerra**, se son tant afortit/
CCA 161 090 al partir de la **guerra**/.
CCA 162 001 Al partir de la **guerra** es lo perihls restatz/
CCA 162 065 que mais volon la **guerra** que·l sojorn ni la patz/
CCA 164 064 e comensa la **guerra**/.
CCA 165 001 Can la **guerra** comensa, es lo jorns clars e beus/
CCA 165 033 recomensa la **guerra** e·l perihls e·l mazeus/
CCA 165 042 Tant es mala la **guerra** perihloza e greus/
CCA 165 049 Tant es mala la **guerra** e·l perihls e·l mazeus/
CCA 165 052 Al partir de la **guerra** es aitals lo releus/
CCA 166 064 e comensem la **guerra** e·l trebalh e·l chapler/
CCA 167 057 Aitant dureg la **guerra** tro que·l temps escurzig/
CCA 167 058 e venc la noitz escura que la **guerra** partig/
CCA 169 103 recomensa lo chaples de la **guerra** mortal/
CCA 172 093 Tant es mala la **guerra** e·l perihl e·l tenso/
CCA 172 104 per contrastar la **guerra**/.
CCA 173 001 Per contrastar la **guerra** e per lor enantir/
CCA 188 073 Laissem aquesta **guerra**, c'oi serem perihlat/
CCA 189 067 Car ges no avem **guerra** ab homes aprendens/
CCA 193 006 comensaran la **guerra** tro qu'els sian ichit/
CCA 194 002 que ja mais mal ni **guerra** ni trebalh no sufris/
CCA 194 071 per refermar la **guerra** e per cercar·N Joris/
CCA 195 120 Al partir de la **guerra** n'i a tans d'engoichos/
CCA 197 107 Al partir de la **guerra** e al perihlament/
CCA 198 094 aissi qu'al autre pont fo la **guerra** e·l chapliers/
CCA 199 090 comenseron la **guerra** e·l perihl e l'ardor/
CCA 199 093 e comensan la **guerra**/.
CCA 200 001 La **guerra** recomensa e·l critz e la tenson/
CCA 200 035 cels suffriron la **guerra** a la comensazon/
CCA 201 103 recomensan la **guerra** e·l perihl e·l chapler/
CCA 202 045 Al partir de la **guerra** n'i remazo d'estes/
CCA 205 060 recomensa la **guerra** e·l trebalhs e·l chapliers/
CCA 207 035 e·l trebalhs e la **guerra** e lo chaples tenens/
CCA 207 045 que·ls abelig la **guerra** e lor creish ardimens/
CCA 207 077 aitant durec la **guerra** e·l dans e·l perdemens/

CCA 208 092 no valon tant per armas ni per **guerra** bastir/
CCA 209 143 que be sembla de **guerra**/.
CCA 210 001 Ladoncs resembra **guerra**, can rema lo chaples/,
CCA 211 037 c' al partir de la **guerra** ne remandrem ondratz/.”
CCA 211 114 al partir de la **guerra** nos fara totz iratz/.”

ANNEXE 3
LE LEXIQUE DE LA LAISSE 131. COMPARAISON DES
EMPLOIS DES MOTS À LA RIME.

Laisse 131

Ans que la guerra parca ni sia afinea,
I aura mot colp fait e mota asta brizea,
E mot gomfano fresc n'estara per la prea,
E mota arma de cors ne sera fors gitea,
E mota daima veuza ne sera essilhea.
Lo reis Peir' d' Aragon s'en vait am sa mainea
E a tota sa gent de sa terra mandea,
Si que n'a gran companha e bela ajustea.
A totz a la paraula diita e devizea
Qu'el vol ir a Tolosa contrastar la crozea,
Que gastan e destruzo tota la encontrea;
E lo coms de Tolosa a lor merce clamea
Que no sia sa terra arsa ni malmenea,
Que no a tort ni colpa a neguna gent nea.
« E car es mos cunhatz e a ma sor espozea,
E eu ai a so filh l' altra sor maridea,
Irai lor ajudar d' esta gent malaurea
Que·ls vol dezeretar. »

– afinea

CCA 17 001 Quant li avesques ac sa razo **afinea**/
CCA 131 001 Ans que la guerra parca ni sia **afinea**/,

– brizea

CCA 131 002 i aura mot colp fait e mota asta **brizea**/,

– prea

CCA 116 006 e puis si fon pendutz, vezent totz, en la **prea**/.
CCA 127 030 e rescozon la **prea**/.
CCA 128 002 se combatec ab lor e·ls tolg tota la **prea**/;
CCA 131 003 e mot gomfano fresc n'estara per la **prea**/,

– gitea

CCA 131 004 e mota arma de cors ne sera fors **gitea**/,

– essilhea

CCA 131 005 e mota daima veuza ne sera **essilhea**/.

– mainea

CCA 116 020 Li roters son dedins ab mot granda **mainea**/,
CCA 128 004 e puis si s'en torne ab tota sa **mainea**/.
CCA 128 014 lor es salhitz davant, ab tota sa **mainea**/;
CCA 129 019 d' aicels de la **mainea** e·l baile an malmis/.
CCA 131 006 Lo reis Peir d' Aragon s'en vait am sa **mainea**/

– mandea

CCA 116 012 Madona la comtessa a adoncs lo coms **mandea**/,

CCA 131 007	e a tota sa gent de sa terra mandea/ ,
– ajustea	
CCA 116 017	A Pena d’Agenes s’es la osts ajustea/ ;
CCA 131 008	si que n’a gran companha e bela ajustea/ .
– devizea	
CCA 17 002	e lor ac la paraula dita e devizea/ ,
CCA 131 009	A totz a la paraula diita e devizea/
– crozea	
CCA 17 003	prega los que s’acordo ab clergues e ab crozea/
CCA 116 016	al comte Baudoi e a nostra crozea/ .
CCA 131 010	qu’el vol ir a Tolosa contrastar la crozea/ ,
– encontrea	
CCA 116 008	a N’Arnaut de Montagut e tota l’ entontrea/ .
CCA 131 011	que gastan e destruzo tota la entontrea/ ;
– clamea	
CCA 131 012	e lo coms de Tolosa a lor merce clamea/
– malmenea	
CCA 131 013	que no sia sa terra arsa ni malmenea/ ,
– nea	
CCA 131 014	que no a tort ni colpa a neguna gent nea/ .
– espozea	
CCA 131 015	“E car es mos cunhatz e a ma sor espozea/ ,
– maridea	
CCA 131 016	e eu ai a so filh l’altra sor maridea/ .
– malaurea	
CCA 131 017	Irai lor ajudar d’esta gent malaurea/

Nous exposons ici le résultat d’une recherche étendue à l’intégralité du texte de la *Chanson*. Nous constatons que, la totalité des emplois des mots placés à la rime de cette laisse 131, appartiennent à l’oeuvre de Guilhem de Tudela, qu’on les retrouve dans le corps du vers ou à la rime. Les laisses 17, 116 et 128 de la chanson de Guilhem sont rimées en « -ea » comme la laisse 131. D’un point de vue lexical, il n’y a donc aucune raison de soupçonner que la laisse 131 soit l’oeuvre d’un autre que Guilhem²²⁶³.

²²⁶³ Nous avons montré que la construction du personnage du roi d’Aragon, Pere II, dans les laisses 131 et 132 permet de faire le même constat (Raguin, 2012 b, à paraître).

ANNEXE 4
TOUTES LES OCCURRENCES DU LEXIQUE RELATIF AUX
PRÉDICATEURS ET À LEUR ACTIVITÉ DE PRÉDICATION
DANS LA CHANSON

- CCA 2 025 no prezan lo **preziç** una poma porria/;
 CCA 17 020 ni prezan son **preziç** una poma peleia/,
 CCA 206 029 Ez ano per las terras li sermo e-l **preziç**/.
- CCA 154 010 e la Gleiza de Roma e la **preziçacios**/
- CCA 62 004 que somonitz los an nostre **preziçador**/.
 CCA 84 006 l'avesques e la gleiza e li **preziçador**/,
 CCA 163 011 qu'anc no vis sermo de fals **preziçador**/,
 CCA 191 037 E si la Santa Glieiza ni·ls sieus **preziçador**/
- CCA 141 046 qu'el es dezeretatz ab fals **preziçamens**/.
 CCA 207 117 que per trastot lo segle ira·l **preziçamens**/,
- CCA 46 004 Tot jorn van **preziçan** la gent co no·s revelha/;
 CCA 125 009 que·ls **preziçan** tot jorn que la vila perdran/
 CCA 208 047 Ez el fassa las terras **preziçan** somonir/
 CCA 213 18 e **preziçan** e mandan que·l glazis an primers/.
- CCA 214 125 Que·l cardenal de Roma **preziçans** e ligens/
- CCA 2 014 tramezon **preziçar** cascus de sa bailia/.
 CCA 62 011 L'avesque anec en Fransa **preziçar** cascun jorn/
 CCA 115 016 e·l cantre de Paris, que sab gent **preziçar**/,
 CCA 190 005 que per totas las terras anon **preziçar** patz/
- CCA 8 007 e cant fo defenida, el lor ag **preziçat**/
 CCA 146 029 E qui mais n'i aporta ni plus n'a **preziçat**/,
 CCA 148 037 nos avem **preziçat** e retrait a las gens/
- CCA 148 048 qu'ab les vostres **preziçs** e ab durs parlamens/
 CCA 148 058 ni dels vostres **preziçs** engoichos e cozens/
 CCA 162 050 que per vostres **preziçs** e per nostres pecatz/
 CCA 194 035 que trametan pel setgle los **preziçs** e·ls latis/
 CCA 195 012 qu'ieu ei trames pel setgle los **preziçs** e·ls sermos/;
 CCA 208 050 ez ano per lo setgle los **preziçs** expandir/
- CCA 9 002 e·l vescoms de Bezers an auzit lo **sermo**/
 CCA 158 016 N'Arbert lo capelas lor a fait breu **sermo**/:
 CCA 163 011 qu'anc no vis **sermo** de fals preziçador/
 CCA 172 017 Ditz Maestre Robertz: "Senher coms, un **sermo**/
 CCA 206 029 Ez ano per las terras li **sermo** e·l preziç/.
- CCA 33 020 Que l'abas de Cistel vos vol far un **sermon**/."
 CCA 114 008 No sai que vo·n diches ni·n fessa lonc **sermon**/:

CCA 126 005 No sai que vo·n dichesa ni·n fessa lonc **sermon**/.
 CCA 200 102 Ab tant ve·us un messatge, que lor ditz un **sermon**/:

CCA 7 010 e de las mias partz lor prega e·ls **sermona**/
 CCA 175 012 en sospiran **sermona**, ab semblans de plor/.
 CCA 187 039 E parla e **sermona** e a dit scientals/:
 CCA 204 054 parla, dicta e **sermona** lo Maestre Bernatz/,

CCA 139 041 e cant foron defora pres se a **sermonar**/:

CCA 211 069 Belament los ensenha e a los **sermonatz**/.

CCA 143 028 monstra, per escriptura e per leials **sermos**/,
 CCA 154 047 Lo dimenge mati, es retraitz lo **sermos**/
 CCA 187 053 Cant lo **sermos** s'afina, deschendo dels cavals/
 CCA 195 012 qu'ieu ei trames pel setgle los prezics e·ls **sermos**;/
 CCA 195 027 ans que prengam la vila per ditz ni per **sermos**/,

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

Sources imprimées et informatisées

- Adso Deruensis, *De ortu et Tempore Antichristi*, éd. D. Verhelst, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, XLV, Brepols, 1976.
- Appel, C. (éd.), *Provenzalische Inedita aus Pariser Handschriften*, 1890, p. 155-163. (poésies du troubadour Guilhem Uc d'Albi)
- Arnaut Vidal de Castelnaudary, *Le Livre des aventures de Monseigneur Guilhem de la Barra*, éd. et trad. G. Gouiran, Paris : H. Champion, 1997 (Textes et traductions des Classiques français du Moyen Âge, 5).
- Augustin d'Hippone, *De Civitate Dei*, trad. fr. *La Cité de Dieu*, L. Jerphagnon (dir.), Œuvres, vol. 2, Paris : Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade, 468).
- *Œuvres complètes de saint Augustin*, trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx, 17 vol., Bar-le-Duc : L. Guérin, 1864-1873.
- Auvray, L., *Les Registres de Grégoire IX, recueil des bulles de ce pape d'après les manuscrits originaux du Vatican*, t. I, Paris : Librairie Thorin et fils / Albert Fontemoing Éditeur, 1896.
- Barbiche, B., *Index Actorum Romanorum Pontificum ab Innocentio III ad Martinum V electum*, I : *Les actes pontificaux originaux des archives nationales de Paris, t. I : 1198-1261*, Città del Vaticano : Biblioteca apostolica vaticana, 1975.
- Belhomme, M., « Chartes inédites des comtes Raymond VI et Raymond VII. Privilèges de saisies accordés aux consuls de Toulouse sur les biens des partisans de Simon de Montfort », *Mémoires de l'Académie de Toulouse*, t. IV, 1854, p. 401-415.
- Benoit, F., *Recueil des actes des Comtes de Provence appartenant à la Maison de Barcelone. Alphonse II et Raimond-Berenguer (1196-1245)*, t. I-II, Monaco, Paris, 1925.
- Bernard de Clairvaux, *Sancti Bernardi Opera* (SBOP), éd. J. Leclercq, H.-M Rochais. et C. H. Talbot, 8 vol., Rome : Editiones Cistercienses, 1957-1977.
- *Treatises III : In Praise of the New Knighthood*, trad. C. Greenia, *Cistercian Fathers*, n° 19, Kalamazoo, MI, 1977.
- Bernat Desclot, *Crònica o Llibre del Rei en Pere*, éd. F. Soldevila, *Les Quatre Grans Cròniques*, Barcelona, 1971, p. 405-664.
- Bertrandi, N., *Opus de Tholosanorum gestis*, Toulouse : J. Grandjean, 1515.
- La Bible*. Traduction Œcuménique de la Bible, Alliance Biblique Universelle, Paris : Le Cerf, 2^e édition, 1985.
- Boretius, A., et Krause, V., *Capitularia regum Francorum*, 2 vol., Hannovre : Hahn, 1883-1897.
- Boutière, J., Schutz, A.-H., *Biographies des troubadours. Textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Paris : A.-G. Nizet, édition refondue, 1964.
- Brugèles, L.-C. de, *Chroniques ecclésiastiques du diocèse d'Auch, suivies de celles des comtes du même diocèse*, Toulouse : J.-F. Robert, 1746.
- Brunel, C., *Les Plus Anciennes Chartes en langue provençale*, 1926, *Supplément*, 1952, reprint des deux volumes Genève : Slatkine Reprints, 1973.
- *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, Paris : E. Droz, 1935, Genève : Slatkine Reprints ; Marseille : Laffitte Reprints, 1973 (Publications romanes et françaises 13).
- The Canso d'Antiocha. An Occitan Epic Chronicle of the First Crusade*, éd. C. Sweetenham et L. M. Paterson, Ashgate, 2003.
- Catel G., *Histoire des comtes de Toulouse*, Toulouse : P. Bosc, 1623. Disponible sur : <http://www.biu-toulouse.fr/num150/PPN075570319.pdf>

- Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, éd. J. Strange, vol. I-II, Cologne : J. M. Heberle 1851.
- La Chanson de Girart de Roussillon*, traduction, présentation et notes de M. de Combarieu du Grès, G. Gouiran, Paris : Lettres Gothiques, 1993.
- La Chanson de la Croisade albigeoise* (CCA), éd. E. Martin-Chabot, t. I-III, Paris, 1931-1961 (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age).
- La Chanson de la Croisade albigeoise*, préface de G. Duby ; adaptation H. Gougaud ; introduction de M. Zink, Paris : Librairie générale française, 1989.
- La Chanson de la Croisade albigeoise : reproduction en fac-similé du manuscrit intégral / Guillaume de Tudèle et l'anonyme* ; traduction nouvelle de H. Gougaud, Paris : Berg international, 1984.
- La Chanson de la Croisade contre les Albigeois, commencée par Guillaume de Tudèle et continuée par un poète anonyme*, éd. et trad. P. Meyer, t. I-II, Paris : Renouard, H. Loones, 1875-1879 (Société de l'histoire de France).
- Chassanion, J., *Histoire des Albigeois*, Genève : Pierre de Saint-André, 1595.
- Chaytor, H. J., *Savaric de Mauléon, Baron and Troubadour*, Cambridge : the University press, 1939.
- Chevalier, U., *Cartulaire de Montélimar*, Montélimar : impr. de Bourron, 1871.
- Cossart, G., Labbé, P., *Sacrosancta concilia, ad regiam editionem exacta, quae nunc quarta parte prodit auctior (Concilia)*, t. XI, Lutetiae Parisiorum : impensis Societatis typographicae, 1671-1672.
- Dante Alighieri, *Divina Commedia*, éd. N. Sapegno, Florence : La Nuova Italia, 3 vol., 1955-1957.
- Daurel et Beton*, éd. P. Meyer, Paris : Firmin Didot, 1880.
- Delisle, L., *Catalogue des actes de Philippe-Auguste, avec une introduction sur les sources, les caractères et l'importance historiques de ces documents*, Paris : Durand 1856.
- Devic, C., Vaissète J., *Histoire générale de Languedoc*, éd. Édouard Dulaurier, Auguste Molinier et Edward Barry, t. I-XVI, Toulouse : Privat, 1872-1892.
- Dominicy, M.-A., *De Praerogativa allodiorum in provinciis, quae jure scripto reguntur, Narbonensi et Aquitanica*, Paris, 1645.
- Douais, C., *Documents sur l'ancienne province du Languedoc*, 3 vol., Toulouse : Privat, 1901-1906.
- Du Bourg, A., *Histoire du grand prieuré de Toulouse*, Toulouse : L. Sistac et J. Boubée, 1882, Paris : Société bibliographique, 1883 [2e éd., augm. d'un index.], reprint préfacée par J.-P. Lassalle, Marseille : Lafitte reprints, 1978.
- Du Chesne, A. et Du Chesne F., *Historiae Francorum Scriptores coetanei*, 5 vol., Lutetiae Parisiorum : sumptibus S. Cramoisy (et G. Cramoisy), 1636-1649.
- Duvernoy, J., *Cahiers de Bernard de Caux*, 1988, édition de Bibl. nat., coll. Doat, vol. XXII, fol. 30r-31r et 65r-66r disponible sur internet : <http://jean.duvernoy.free.fr/text/listetexte.htm>.
- *Les registres d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, 3 vol., Toulouse : Privat, 1965 (Bibliothèque méridionale. 2e série ; 41).
- L'estoire de la Guerre sainte d'Ambroise*, éd. G. Paris, Paris : Leroux, 1897.
- L'Evangile de l'enfance en provençal (Ms. Bibl. Nat. nouv. acqu. fr. 10 453)*, éd. Huber J., *Romanische Forschungen*, 22, 1908, p. 883-989.
- Histoire de la croisade contre les hérétiques albigeois, écrite en vers provençaux par un poète contemporain*, éd. C. Fauriel, Paris, 1837 (Collection de documents inédits sur l'histoire de France).

- Folquet de Lunel, « *Le Romans de mondana vida de Folquet de Lunel : édition critique et traduction* », éd. P. T. Ricketts, in : *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia*, vol. 3, Modène : Mucchi, 1989, p. 1121-1137.
- Forestié, É., *Les livres de comptes des frères Bonis, marchands montalbanais du XIV^e siècle*, Paris : H. Champion, 1890-1894 (Archives historiques de Gascogne, fascicules 20, 23 et 26).
- Foreville, R., *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris : Éditions de l'Orante, 1965 (Histoire des conciles oecuméniques, 6).
- Frank, I., « Tomier et Palaizi, troubadours tarasconnais (1199-1226) », *Romania*, 78, 1957, p. 46-85.
- Gallia Christiana Nova*, rédigée par les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, Paris, t. I, Lutetiae Parisiorum : J.-B. Coignard, 1715.
- Gérin-Ricard, H. de et Isnard, É., *Actes concernant les vicomtes de Marseille et leurs descendants*, Monaco : Archives du Palais, 1926.
- Giannini, G., Gasperoni, M., *Vangeli occitani dell'infanzia di Gesù : edizione critica delle versioni I e II*, Bologne : Pàtron, 2006.
- Graindor de Douai, *La Conquête de Jérusalem, faisant suite à la chanson d'Antioche composée par le Pèlerin Richard et renouvelée par Graindor de Douai au XIII^e siècle*, éd. G. Hippeau, Paris : A. Aubry, 1848.
- Guilhem Anelier de Tolosa, *La Guerra de Navarra : Nafarroako Gudua* (PGN), éd. et trad. M. Berthe, R. Cierbide, X. Kintana, J. Santalo, 2 vol., Pampelune : Gobierno de Navarra, 1995.
- Guilhem de Puylaurens, *Chronique (1145-1275). Chronica magistri Guillelmi de Podio Laurentii*, éd., trad. et annoté par J. Duvernoy, Paris : CNRS éd., 1976 (Sources d'histoire médiévale, 8).
- *The Chronicle of William of Puylaurens. The Albigensian Crusade and its Aftermath*, éd. W. A. Sibly, M. D. Sibly, Woodbridge : Boydell Press, 2003.
- Guillaume le Breton, *La Philippide : poème*, éd. F. Guizot, Paris : J. L. J. Briere, 1825 (Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France, 10).
- *Chronique, Étude sur la chronique en prose de Guillaume le Breton*, éd. H.-F. Delaborde, Paris : E. Thorin, 1881.
- Guillaume Pélhisson, *Chronique (1229-1244) suivie du récit des troubles d'Albi*, éd., trad. et annoté par J. Duvernoy, Paris : CNRS éd., 1994 (Sources d'histoire médiévale publiées par l'Institut de Recherches et d'Histoire des Textes).
- Guyon de Maleville, *Esbats sur le pays de Quercy*, Cahors : F. Delperrier, Soc. des études littéraires, scientifiques et artistiques du Lot, 1900.
- Histoire anonyme de la Première croisade*, éd. et trad. L. Bréhier, 1924, rééd. Paris : Libr. ancienne Ed. Champion, 1964 (Classiques de l'Histoire de France, 4).
- Histoire de la guerre des Albigeois, écrite en languedocien par un ancien auteur anonyme*, in : Devic, C., Vaissète, J., *Histoire générale de Languedoc*, éd. A. Molinier, t. VIII, Toulouse, 1879, col. 1-206. Voir aussi éd. Dom Brial, *Recueil des Historiens de la France*, Paris, 1880, t. XIX, p. 114-190.
- Histoire littéraire de la France, ouvrage commencé par des religieux bénédictins de la Congrégation de Saint Maur et continué par des membres de l'Institut*, t. XVI-XXIII.
- Hugues de Berzé, *La « Bible » au seigneur de Berzé, Édition critique d'après tous les manuscrits connus*, éd. Lecoy F., Abbeville : impr. F. Paillart ; Paris : E. Droz, 1938.
- Huit ans de Guerre albigeoise. Édition avec notes et commentaires de la version en ancien occitan offerte par le manuscrit de Merville*, éd. Hoekstra D., Groningen, Thèse de l'université de Groningen, 1998.

- Jacques de Vitry, *Vita Mariae Oigniacensis*, éd. D. Papebroeck, *Acta Sanctorum, Iunii*, t. IV, 1707 ; *Bibliotheca Hagiographica Latina* (BHL), *Novum Supplementum (Subsidia Hagiographica, 70)* rubrique 5516, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1986.
- *The Life of Marie d'Oignies*, translation with introduction and notes by M. H. King, 2^e éd. révisée, Toronto : Peregrina, 1989.
- Jacques I d'Aragon, *The Book of deeds of James I of Aragon : a translation of the medieval Catalan Llibre dels fets*, éd. D. J. Smith, H. Buffery, Aldershot, GB ; Burlington, Vt. : Ashgate, 2003.
- Kienzle, B. M., « Cistercian Preaching against the Cathars : Helinand's Unedited Sermon for Rogation, B.N. Ms. Lat. 14591 », *Cîteaux*, 39, 1988, p. 297-314.
- « Mary Speaks against Heresy : An Unedited Sermon of Hélinand for the Purification, Paris, B.N. ms. Lat. 14591 », *Sacris erudiri*, 32, 1991, p. 291-308.
- Labbé, P., *Nova Bibliotheca manuscriptorum*, t. II, Paris, 1653.
- Lacave La Plagne Barris, C., *Cartulaires du chapitre de l'église métropolitaine Sainte-Marie d'Auch*, 2 vol., Paris : H. Champion, 1889.
- Lafaille, G. de, *Annales de la ville de Toulouse*, 2 vol., Toulouse : G.-L. Colomyez, 1687-1701.
- Lavaud, R., *Poésies complètes du troubadour Peire Cardenal (1180-1278)*, Toulouse : Privat, 1957.
- Lavaud, R. et Nelli, R., *Les troubadours. Jaufré, Flamenca, Barlaam et Josaphat*, Paris : Desclée de Brouwer, [1960¹] 2^e éd. 2000.
- Layettes du trésor des chartes*, éd. A. Teulet, J. Laborde, É. Berger et H.-F. Delaborde, t. I-V, Paris : H. Plon, 1863-1909.
- Lecoy de la Marche, A., *Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon, Dominicain du XIII^e siècle*, Paris, Société de l'histoire de France, 1877.
- Levy, E., *Guilhem Figueira, ein provenzalischer Troubadour*, Berlin : Liebrecht, 1880.
- « Poésies religieuses provençales et françaises du manuscrit extravagant 268 de Wolfenbüttel », *Revue des langues romanes*, 31, 1887, p. 173-288.
- Limouzin-Lamothe R., *La commune de Toulouse et les sources de son histoire (1120-1249) : étude historique et critique suivie de l'édition du cartulaire du Consulat*, Toulouse : Privat, Paris : H. Didier, 1932 (Bibliothèque méridionale : 2^e série, 26).
- Luard, H. R., *Annales monastici*, Londres : Longman, Roberts & Green, 5 vol., 1864-1869.
- Macé, L., *Catalogues raimondins (1112-1229) Actes des comtes de Toulouse, ducs de Narbonne et marquis de Provence*, Toulouse : Archives municipales de Toulouse, 2008.
- « *Mainet*, fragments d'une chanson de geste du XII^e siècle », éd. G. Paris, *Romania*, 4, 1875, p. 305-337.
- Matfre Ermengaud, *Le Breviari d'amor de Matfre Ermengaud*, éd. P. T. Ricketts avec la collaboration de C. P. Hershon, 5 vol., *Romania* 87 (1966, p. 387-393), Londres : Brepols (1989, 1998), Turnhout : Brepols (2004), Leiden : Brepols, 2011.
- Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. I-LIII, Florence, Venise, Paris, 1759-1927.
- Mansilla, D., *La documentación pontificia de Inocencio III (1198-1216)*, Roma, 1955 (Monumenta Hispanica Vaticana. Registros, 1).
- Ménard, L., *Histoire civile, ecclésiastique et littéraire de la ville de Nismes avec les preuves*, t. I-VII, Paris : H. D. Chaubert, 1744-1758.
- Meyer, P., « Le roman de Blandin de Cornouailles et de Guillot Ardit de Miramar », *Romania*, 2, 1873, p. 170-202.
- « Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras », *Annuaire-bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 16, 1879, p. 233-285.

- Migne J.-P. (éd.), *Patrologie cursus completus. Series latina* (PL), t. I-CCXVII, Paris, 1844-1864.
- Molinier A., « Catalogue des actes de Simon et d'Amauri de Montfort », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 24, 1874, p. 153-203 et p. 445-501.
- *Catalogue des actes de Raimond VI et de Raimond VII*, in : Devic C., Vaissète J., *Histoire générale de Languedoc*, éd. Molinier A., t. VIII, Toulouse : Privat, 1879, col. 1940-2008.
- *Les Sources de l'histoire de France*, t. I-VI, Paris, 1901-1906, t. III : *Les Capétiens, 1180-1328*.
- Moret de Bourchenu Valbonnais, J.-P., *Histoire de Dauphiné*, t. I, Genève, 1721-1722.
- Noguier, A., *Histoire Tolosaine*, Toulouse : G. Boudeville, 1556.
- Las Novas del heretje*, éd. P. Meyer, « Le débat d'Izarn et de Sicart de Figueiras », *Annuaire-bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 16, 1879, p. 233-285.
- Noulens, J., *Documents historiques sur la maison de Galard*, Paris : Impr. de Claye, 4 vol., 1871-1876.
- Pasero, N. (éd.), *Guglielmo IX d'Aquitania : poesie*, Modène : S. T. E. M. Mucchi, 1973.
- Petit-Dutaillis Ch., « Fragment de l'histoire de Philippe Auguste », in : *Bibliothèque de l'École des chartes*, 87, 1926, p. 98-141.
- Philippe Mousket, *Chronique rimée*, éd. F. De Reiffenberg, t. I-II, Bruxelles, 1836-1838.
- Pierre Des Vaux-de-Cernay, *Hystoria Albigensis*, éd. P. Guébin, E. Lyon, t. I-III, Paris, 1926-1939 (Société de l'Histoire de France).
- *Histoire albigeoise*, trad. P. Guébin, H. Maisonneuve, Paris : J. Vrin, 1951.
- *The History of the Albigensian Crusade. Peter of les Vaux-de-Cernay's Historia Albigensis*, éd. W. A. Sibly, M. D. Sibly, Woodbridge : Boydell Press, 1998.
- Potthast, A., *Regesta pontifi cum romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, t. I-II, Berlin, 1874-1875.
- Pressutti, P., *Regesta Honorii papae III*, t. I-II, Rome : ex typographis Vaticana, 1888-1895.
- Recueil des historiens des Croisades : historiens occidentaux*, publié par l'Académie royale des inscriptions et belles-lettres., 5 vol., Paris : Imprimerie Royale, 1844-1895.
- Recueil des historiens des Gaules et de la France*, éd. M. Bouquet, et al., 24 vol., Paris : Aux dépens des libraires associés, 1738-1904. [t. XIX Dom M. J. J. Brial 1828].
- Riccardo di San Germano, *Chronique*, éd. C. A. Garufi, *Rerum Italicarum scriptores : raccolta degli storici italiani dal cinquecento al millecinquecento*, L. A. Muratori, P. Fedele, G. Carducci, V. Fiorini, nuova ed. riv., ampliata e corr., 1937, t. VII, parte 2.
- Ricketts, P. T., *Les poésies de Guilhem de Montanhagol, troubadour provençal du XIII^e siècle*, Toronto : Pontifical Institut of Medieval Studies, 1964.
- « An *Evangelium Infantiae* in medieval Occitan (ms. Paris, BnF, nouv. acq. fr. 10453) », *Romance Philology*, 58 (2004/05), p. 1-49.
- *Concordance de l'occitan médiéval : COM 2* [CD-ROM], Turnhout : Brepols, 2005.
- Robert de Boron, *Merlin, roman du XIII^e siècle*, éd. A. Micha, Genève : Droz (Textes littéraires français, 281), 1979.
- Le Roland occitan*, éd. et trad. G. Gouiran et R. Lafont, Paris : C. Bourgeois, 1991.
- Der Roman von Fierabras*, éd. I. Bekker, Berlin : G. Reimer, 1829.
- Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole*, éd. G. Servois, Paris : F. Didot, 1893.
- Le Roman de Thèbes*, éd. et trad. A. Petit, Paris : H. Champion (CCMA 25), 2008.
- Rouquette, J., et Villemagne, A., *Bullaire de l'église de Maguelone*, 2 vol., Montpellier : L. Valat, 1911-1914.
- *Cartulaire de Maguelone*, t. II, 5 fascicules, 1913-1914.
- Ryckebusch, F., *Fasti Ecclesiae Gallicanae. Répertoire prosopographique des évêques, dignitaires et chanoines des diocèses de France de 1200 à 150*, t. V : *Diocèse d'Agén*, Turnhout : Brepols, 2001.

- The Song of the Cathar Wars. A History of the Albigensian Crusade by William of Tudela and an anonymous successor*, trad. J. Shirley, Aldershot : Scolar Press, 1996.
- Squillaciotti, P. (éd.), *Le poesie di Folchetto di Marsiglia*, Pise: Pacini, 1999 (Biblioteca degli *Studi mediolatini e volgari*, nuova serie, XIV).
- Straub, R. E. F., « Les *sirventés* de Guilhem Anelier de Tolosa », in : *Cantarem d'aquestz trobadors. Studi occitanici in onore di Giuseppe Tavani*, L. Rossi (éd.), Alessandria : Edizioni dell'Orso, 1995, 127-168.
- Stroński, S., *Le troubadour Folquet de Marseille, édition critique précédée d'une étude biographique et littéraire*, Cracovie, 1910. Réimpression Genève : Slatkine reprints, 1968.
- Thomas de Celano, *Vita prima*, éd. C. Suyskens, *Acta Sanctorum, octobris*, t. II, 1768 (vie de saint François d'Assise).
- Vangeli provenzali dell'infanzia*, éd. G. Caravaggi, Modène : STEM, 1963.
- Vause, C. J. et Gardiner, F. C., *Innocent III, Between God and Man : six sermons on the priestly office*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2004.
- Vatteroni, S., « Le poesie di Peire Cardenal (I) », *Studi mediolatini e volgari*, 36, 1990, p. 73-259.
- « Le poesie di Peire Cardenal (II) », *Studi mediolatini e volgari*, 39, 1993, p. 105-218.
- « Le poesie di Peire Cardenal (V) », *Studi mediolatini e volgari*, 42, 1996, p. 169-251.
- La vie de sainte Douceline, fondatrice des béguines de Marseille*, éd. J. H. Albanès, Marseille : Camoin, 1879.
- Villemagne, A., *Bullaire du bienheureux Pierre de Castelnau, martyr de la foi (16 février 1208)*, Montpellier : Impr. de la Manufacture de la Charité, 1917.

Travaux

- Albe, E., *Notre-Dame de Roc-Amadour*, Paris : Impr. et libr. Letouzey et Ané, 2^e éd., 1923.
- Alphandéry, P., Dupront, A., *La chrétienté et l'idée de croisade*, Albin Michel, [1954-1959¹] rééd. 1995.
- Alvira Cabrer, M., « El 'venerable' Arnaldo Amalarico (h. 1196-1225) : Idea y realidad de un cisterciense entre dos Cruzadas », *Hispania Sacra*, 48, 1996, p. 569-591 (trad. fr., « Le 'vénéral' Arnaud Amaury : image et réalité d'un cistercien entre deux croisades », *Heresis*, 32, 2000, p. 3-35).
- *12 de Septiembre de 1213. El Jueves de Muret*, Barcelona : Universitat de Barcelona, 2002.
- « Le Jeudi de Muret. Aspects idéologiques et mentaux de la bataille de 1213 », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 197-207.
- « Sobre la denominación *Albigenses* en las fuentes hispanas del siglo XIII », *Religión, etnia y nación. II congreso de historia de la iglesia en españa y el mundo hispánico* (CSIC, Madrid, 18-20 octubre 2001), à paraître.
- Amado, C., « Effet de la Croisade albigeoise sur les valeurs nobiliaires méridionales », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'études cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 211-217.
- Anatole, C., et Lafont, R., *Nouvelle histoire de la littérature occitane*, Paris : PUF, 1970.
- Anglade, J., *Les troubadours de Toulouse*, 1928 ; réimpression Genève : Slatkine reprints, 1973.
- L'antichléricisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003.

- Arbellot, F., *Les chevaliers limousins à la première croisade, 1069-1102*, Paris : R. Haton, 1881.
- Armengaud, A., et Lafont, R. (dir.), *Histoire d'Occitanie*, Paris, 1979.
- ATILF, *Le Trésor de la Langue Française informatisé*. Disponible sur <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>.
- Aurell, M., « Les cisterciennes et leurs protecteurs en Provence rhodanienne », *Les Cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 21, 1986 a, p. 235-267.
- *Une famille de la noblesse provençale au Moyen Âge : les Porcelet*, Avignon : Aubanel, 1986 b.
- « Autour d'un débat historiographique : l'expansion catalane dans les pays de Langue d'oc au Moyen Âge », in : Montpellier, la couronne d'Aragon et les pays de langue d'oc (1204-1349). XIIe Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Montpellier, 1987, p. 9-41.
- *La vielle et l'épée. Troubadours et politique en Provence au XIII^e siècle*, Paris : Aubier, 1989 (Collection historique).
- *Les noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 1995.
- « La chevalerie urbaine en Occitanie (fin X^e-début XIII^e siècle) », in : *Les élites urbaines au Moyen Âge. Actes du colloque de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public. Rome, Palais Farnese, 23-25 Mai 1996*, Paris, 1997 a, (Collection de l'École française de Rome, 238), p. 71-118.
- « Les troubadours : naissance et diffusion de la chanson engagée », *Sociabilité, Culture et Patrimoine. Cahiers du GRHIS*, 6, 1997 b, p. 25-36.
- « Le troubadour Gui de Cavaillon (vers 1175-vers 1229) : un acteur nobiliaire de la croisade albigeoise », in : *Les voies de l'hérésie : le groupe aristocratique en Languedoc (XI^e-XIII^e siècles)*, Carcassonne : Centre d'études cathares, 2001, t. II, p. 9-36 (*Heresis*, 8).
- « Les sources de la Croisade albigeoise : bilan et problématiques », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004 a, p. 21-38.
- *L'empire des Plantagenêt*, Paris : Perrin, 2004 b.
- Austin, J. L., *How to do Things with Words : The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*, éd. J. O. Urmson, Oxford : Clarendon, 1962 (trad. fr. G. Lane, *Quand dire c'est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970).
- Bacot, G., *La doctrine de la guerre juste*, *Economica*, 1989.
- Bagley, C.-P., « Paratge in the Anonymous 'Chanson de la Croisade' », *French Studies*, 21, 1967, p. 195-204,
- Baldick, C., *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, Oxford, New-York, 1990.
- Baldwin, J., *Masters, Princes and Merchants ; the social Views of Peter the Chanter and his Circle*, 2 vol., Princeton University Press, 1970.
- Banniard, M., « Adaptations et compromis entre rationalité et irrationalité : l'invention littéraire de Merlin (VII^e-XI^e siècles) », in : J.-C. Faucon (éd.) *Temps et histoire dans le roman arthurien*, Paris : H. Champion, 1999, p. 33-45.
- Barber, M., « Catharism and the Occitan Nobility : the Lordships of Cabaret, Minerve and Termes », in : *The Ideals and Practice Medieval of Knighthood. Papers from the Fifth Strawberry Hill Conference 1990*, éd. C. Harper-Bill, R. Harvey, t. I-III, Woodbridge: Boydell Press, 1990, t. III, p. 1-19.
- *Crusaders and Heretics, 12th-14th Centuries*, Londres : Variorum, 1995 (Collected Studies Series, 498).
- *The Cathars in Languedoc. Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*, New York : Longman, Harlow, 2000.

- « The Albigenian Crusades : Wars like any others ? », in : M. Balard, B. Z. Kedar, J. Riley-Smith (éd.), *Dei gesta per Francos. Études sur les croisades dédiées à Jean Richard*, Aldershot, 2001, p. 45-55.
- Barbero, A., « Dai principes patriae alla cavalleria : l'aristocrazia nella contea di Tolosa 1100-1250 », *Bollettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo*, vol. 91, 1987, p. 371-395.
- Barth, K., *L'humanité de Dieu*, Genève : Labor et Fides, 1956 (Cahiers du renouveau, 15).
La bataille de Muret et la civilisation médiévale d'Oc. Actes du Colloque de Toulouse (9-11 septembre 1963), *Annales de l'Institut d'études occitanes*, 1962-1963.
- Bayle, J., « L'abbaye de Boulbonne et la croisade des Albigeois », *Pyrénées ariégeoises*, 1983, p. 83-91.
- Bédier, J., *Les légendes épiques, recherches sur la formation des chansons de geste*, t. I-II, 2^e éd., Paris : H. Champion, 1914-1921.
- Belperron, P., *La Croisade contre les Albigeois et l'union du Languedoc à la France (1209-1249)*, Paris : Perrin, 1942.
- Bériou, N., « La prédication de croisade de Philippe le Chancelier et d'Eudes de Châteauroux en 1226 », in : J.-L. Biget (éd.), *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 32, Toulouse, 1997, p. 85-109.
- « Les sermons latins après 1200 », *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, fasc. 81-83, Turnhout : Brepols, 2000, p. 363-447.
- Bériou, N., Berlioz, J., et Longère, J. (éd.), *Prier au Moyen Âge. Pratiques et expériences (V^e-XV^e s.)*, Turnhout : Brepols, 1991.
- Berlière, U., « Honorius III et les monastères bénédictins. 1216-1227 », *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1923, p. 237-265.
- Berlioz, J., « *Exemplum* et histoire : Césaire de Heisterbach (v. 1180-v. 1240) et la Croisade albigeoise », *Bibliothèque de l'École des chartes*, 147, 1989, p. 49-86.
- « *Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens* ». *Le massacre de Béziers (22 juillet 1209) et la croisade contre les Albigeois vus par Césaire de Heisterbach*, Portet-sur-Garonne : Loubatières, 1994.
- Berman, C., *The Cistercians in the County of Toulouse: 1132-1249, the Orders's Foundations and Land Acquisition*, Ph.D. Thesis, University of Wisconsin-Madison, 1978.
- Beyssier, M. J., « Guillaume de Puylaurens et sa chronique », in : A. Luchaire (éd.), *Troisièmes mélanges d'histoire du moyen âge*, Paris, 1904 (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, 18), p. 85-175.
- « Note additionnelle à l'étude sur Guillaume de Puylaurens », in : A. Luchaire (éd.), *Quatrièmes mélanges d'histoire du moyen âge*, Paris, 1905 (Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Paris, 18), p. 233-234.
- Biget, J.-L., *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 32, 1997.
- « 'Les Albigeois', remarques sur une dénomination », in : M. Zerner (éd.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998 a (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2), p. 219-255.
- « Quelques remarques à propos des seigneurs de Rabastens, et plus particulièrement de Raimond, évêque de Toulouse », *L'Écho de Rabastens*, 201, 1998 b, p. 35-46.
- « La croisade albigeoise et les villes », in : *La guerre et la ville à travers les âges*, Paris, 1999, p. 77-103.
- « Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120-vers 1320 », in : J. Berlioz (éd.), *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, 2000, p. 17-79.
- « Croisade contre les Albigeois : le Nord a-t-il colonisé le Sud ? », *L'Histoire*, 255, 2001, p. 44-49.

- « Réflexions sur 'l'hérésie' dans le Midi de la France au Moyen Âge », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 29-74.
- « La dépossession des seigneurs méridionaux. Modalités, limites, portée », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004 a, p. 261-299.
- « Hérésies, croisades et Inquisition en Languedoc (XII^e-XIII^e siècle) », in : M. Bertrand, P. Cabanel (éd.), *Religions, pouvoir et violence*, Toulouse : Presses universitaires du Mirail, 2004 b, p. 33-56.
- Biller, P., « *Heresy and Literacy : Earlier History of the Theme* », *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge Studies in Medieval Literature, 23, éd. P. Biller et A. Hudson, Cambridge University Press, 1994, p. 1-18.
- Biller, P., et Hudson, A. (éd.), *Heresy and Literacy, 1000-1530*, Cambridge Studies in Medieval Literature, 23, Cambridge University Press, 1994.
- Blaquière, H., « Les Hospitaliers en Albigeois à l'époque de la croisade : la commanderie de Rayssac », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc en Languedoc au XIII^e siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969, p. 335-351.
- Bloch, R. H., *Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages*, Chicago : University of Chicago Press, 1983.
- Boffito, G., « Notizia di letteratura provenzale tratta da un codice parigino », *Giornale storico della letteratura italiana*, 29, 1897, p. 204-208.
- Bolton, B. M., « Tradition and Temerity. Papal Attitudes to Deviants 1159-1216 », *Studies in Church History*, 9, 1972, p. 79-91.
- « Fulk of Toulouse : the Escape that failed », *Studies in Church History*, 12, 1975, p. 83-93. (repris dans *Innocent III : Studies on papal Authority and pastoral Care*, Aldershot, 1995, VIII).
- *Innocent III : Studies on papal Authority and pastoral Care*, Aldershot, 1995 (Collected Studies Series, 490).
- Bonnassie, P., « L'Occitanie, un État manqué ? », *L'Histoire*, 14, 1979, p. 31-40.
- « Le comté de Toulouse et le comté de Barcelone du IX^e au début du XIII^e siècle (801-1213) : esquisse d'histoire comparée », in : *Occitania i els països Catalans. Actes del vuité col.loqui internacional de llengua i literatura catalanes, 12-17 de setembre de 1988*, éd. Abadia de Montserrat : Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, 1989, p. 27-45.
- Bottin-Fourchette, C., « L'Ambiguïté du discours chez Guilhem de Tudela », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, 29, 1977, p. 99-110.
- « L'art de vivre dans la seconde partie de la 'Chanson de la Croisade' », in : éd. Accarie M. et Queffelec A., *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Alice Planche*, vol. 1, Paris : Belles Lettres, 1984, p. 71-81.
- Bourrilly, V.-L., *Essai sur l'histoire politique de la commune de Marseille, des origines à la victoire de Charles d'Anjou (1264)*, Aix-en-Provence : Dragon, 1926.
- Bouyssou, R., « Guillaume de Puylaurens », *Revue du Tarn*, 161, 1980, p. 169-174.
- Brague, R., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre Études*, Paris : PUF, 1982.
- Bredero, A. H., *Bernard of Clairvaux : Between Cult and History*, éd. W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1996.
- Brenon, A., « Les cisterciens contre l'hérésie, XII^e-XIII^e siècles. Des vignes domestiques aux vignes du Seigneur : des croisés dans l'âme », in : *Coloquio "El Císter". Valencia, octubre 1998*, s. l., 2000, p. 231-263.
- Les Cathares. Vie et mort d'une Église chrétienne*, Paris, 1996.

- Brenon, A. (éd.), *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*, Loubatières, 2010.
- Bruguière, M.-B., « Un mythe historique : 'l'impérialisme capétien' dans le Midi au XII^e et XIII^e siècles », *Annales du Midi*, 97, 1985, p. 245-267.
- Brundage, J., « St. Bernard and the Jurists », in : Gervers M. (éd.), *The Second Crusade and the Cistercians*, New-York : St. Martin's Press, 1992, p. 25-34.
- Cabau, P., « Deux chroniques composées à Toulouse dans la seconde moitié du XIII^e siècle », *Mémoires de la société archéologique du Midi de la France*, 56, 1996, p. 75-120.
- « Foulque, marchand et troubadour de Marseille, moine et abbé du Thoronet, évêque de Toulouse (v. 1155/1160-25.12.1231) », *Les Cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 21, 1986, p. 151-179.
- Cao Carmichael De Baiglie, M., « Savary de Mauléon (ca. 1180-1233), chevalier-troubadour poitevin : trahison et société aristocratique », *Le Moyen Âge*, 105, 1999, p. 269-305.
- Carraz, D., « Ordres militaires, croisades et sentiments politiques chez les troubadours. Le cas de la Provence au XIII^e siècle », in : *As Ordens Militares e as Ordens de Cavalaria na Construção do Mundo ocidental. Actas do IV Encontro sobre Ordens Militares*, Lisboa : Edições Colibri : Câmara Municipal de Palmela, 2005, p. 993-1011.
- Castillon d'Aspet, H., *Histoire du Comté de Foix depuis les temps anciens jusqu'à nos jours*, Toulouse : J.-B. Cazaux, 1852 (rééd. Marseille : Laffitte Reprints, 1978).
- Cazenave, M. (dir.), *Encyclopédie des symboles*, Paris : Le Livre de Poche, 2006 : édition française à partir du texte allemand de Biedermann H., Munich : Knaur, 1989, *Knaurs Lexikon der Symbole*.
- Cénac-Moncaut, J., *Lettre à M. Paul Meyer sur l'auteur de la Chanson de la Croisade albigeoise en particulier et sur certains procédés de critique en général*, Paris : A. Aubry, 1869.
- Chabaneau, C., « La Chanson de la Croisade albigeoise », publiée par M. P. Meyer, *Revue des langues romanes*, 9, 1876, p. 192-208.
- Chambon, J.-P., « Pour l'étude linguistique des troubadours : traits amphizoniques dans la langue de Peire Cardenal », *Revue de linguistique romane*, 60, 1996, p. 73-109.
- Chambon, J.-P., Vialle, C., « Pour le commentaire de *Flamenca*. III. Nouvelles propositions concernant le cadre chronologique », *Revue des langues romanes*, 2010, p. 155-178.
- Chevalier, J., *Essai historique sur l'église et la ville de Die*, t. I-III, Montélimar : Impr. de Bourron, Valence : Impr. de J. Céas et fils, 1888-1909.
- « *Mémoires de Valentinois et de Diois* », Bulletin de la Société départementale d'archéologie et de statistique pour servir à l'histoire des comtés de la Drôme, France, 1893.
- « *Mémoires pour servir à l'histoire des comtés de Valentinois et de Diois* », Paris : A. Picard et fils, t. I-II, 1897-1906.
- Chiffolleau, J., « Sur le crime de majesté médiéval », in : *Genèse de l'État moderne en Méditerranée. Approches historique et anthropologique des pratiques et des représentations. Actes des tables rondes internationales tenues à Paris les 24, 25 et 26 septembre 1987 et les 18 et 19 mars 1988*, Rome : École française de Rome ; Paris : diff. De Boccard, 1993, p. 183-213.
- Colby-Hall, A. M., « William of Orange in the *Canso de la Crosada* », in : *Magister Regis. Studies in Honor of Robert Earl Kaske*, Groos A. (éd.), et al., New York: Fordham University Press, 1986, p. 139-146.
- Cole, P., *The Preaching of the Crusades to the Holy Land, 1095-1270*, Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1991.

- Combarieu Du Grès, M. de, « Le nom de la ville : *Toulouse* dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* », in : *Farai chansoneta novele. Hommage à Jean-Charles Payen. Essais sur la liberté créatrice au Moyen Âge*, Backès J.-L. (éd.), Caen : Centre de publications de l'Université, 1989, p. 133-149.
- Congar, Y., « Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical », *Studia Anselmiana philisophica theologica*, 43, 1958, p. 1-90.
- Contamine, P., « Le Jeudi de Muret (12 septembre 1213), le Dimanche de Bouvines (27 juillet 1214) : deux 'journées' qui ont 'fait la France' ? », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 109-123.
- *La guerre au Moyen Âge*, Paris : PUF, 1999.
- Contamine, P., et Guyotjeannin, O. (éd.), *Actes du 119^e congrès national des sociétés historiques et scientifiques (Amiens, 26-30 octobre 1994)*, vol.I : *Guerre et Violence*, Paris : Comité des travaux historiques et scientifiques, 1996, p. 51-66.
- Contrasty, J., « Les Alfaro », *Revue Historique de Toulouse*, 1, 1919, p. 5-19.
- Costen, M., *The Cathars and the Albigensian Crusade*, Manchester, New York, 1997.
- Courcelles, J.-B.-P., *Généalogie des sires de Pons*, Paris : impr. de Plassan, 1824.
- Le Credo, la morale et l'inquisition en Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 6, 1971.
- Crémieux, G., *Sirventés politiques du XIII^e siècle. La croisade albigeoise*, thèse de doctorat, sous la direction de P. Bec, Université de Poitiers, 1982.
- Crescini, V., *Manuale per l'avviamento agli studi provenzali*, Milano, 1926.
- La Croisade Albigeoise. Colloque international du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004.
- Cropp, G., *Le Vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève : Droz, 1975.
- Cullmann, O., *Christ et le temps : temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel ; Paris : Delachaux et Niestlé, 1947.
- Daunou, M., « Arnaud-Amaury, abbé de Cîteaux, puis archevêque de Narbonne », *Histoire Littéraire de la France*, t. 17, Paris, 1832, p. 306-334.
- Débax, H., « Les comtesses de Toulouse : notices biographiques », *Annales du Midi*, 100, 1988 a, p. 215-234.
- « Stratégies matrimoniales des comtes de Toulouse (850-1270) », *Annales du Midi*, 100, 1988 b, p. 131-151.
- « El fracàs de l'Estat occità. Les divergències de l'evolució entre Occitània i Catalunya (segles IX-XIII) », *Càtars i Trobadors. Occitània i Catalunya : renaixença i futur*, Barcelona, 2003 a, p. 68-75.
- *La féodalité languedocienne. XI^e-XII^e siècles. Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*, Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 2003 b.
- Delaruelle, É., « La critique de la guerre sainte dans la littérature méridionale », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 a, p. 128-139.
- « Templiers et hospitaliers en Languedoc pendant la croisade des albigeois », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 b, p. 315-334.
- « De la Croisade à l'Université : sociétés et mentalités à Toulouse au début du XIII^e siècle », *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 5, 1970, p. 19-34.
- Desnoyers, J., « Rapport sur les travaux de la Société de l'Histoire de France depuis sa dernière assemblée générale, en mai 1872, *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 10, 1873, p. 128-142 (p. 134-137 : note sur l'édition de la *Chanson* par Paul Meyer).

- Despetis, J., *Nouvelle chronologie des évêques d'Agde d'après les cartulaires de cette ville*, « Mémoires de la Société archéologique de Montpellier », 2^e série, t. 8, 1920, p. 41-101.
- Dessales, L., « Influence de la croisade des Albigeois sur la langue et la littérature romane en général », *Recueil des Actes de l'Académie des sciences de Bordeaux*, 19, 1957.
- Diament, H., « Place names and personal names in medieval French and Provençal crusade epics », in : « *Aspects de l'épopée romane. Mentalités, idéologies, intertextualités*, Van Dijk H. (ed.), Noomen W., Groningen, 1995, p. 151-158.
- Dictionnaire de l'occitan médiéval* (DOM) ouvrage entrepris par Helmut Stimm ; poursuivi et réalisé par Wolf-Dieter Stempel avec la collaboration de Claudia Kraus, Renate Peter et Monika Tausend, Tübingen : Niemeyer, 1996- .
- *Supplément bibliographique*. Disponible sur : www.dom.badw-muenchen.de
- Dossat, Y., « A propos du chroniqueur Guillaume de Puylaurens », in : *Gens et choses de Bigorre. Actes du XXII^e Congrès de la Fédération des Sociétés académiques et savantes de Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Bagnères-de-Bigorre, 1966, Bagnères-de-Bigorre 1967*, p. 47-52 (repris dans *Église et hérésie en France au XIII^e siècle*, Londres, 1982, VI).
- « Le comté de Toulouse et la féodalité languedocienne à la veille de la croisade albigeoise », *Revue du Tarn*, 9, 1943, p. 75-90.
- « La société méridionale à la veille de la Croisade albigeoise », *Revue historique et littéraire de languedoc*, 1, 1944 a, p. 67-87.
- « Le clergé méridional à la veille de la croisade albigeoise », *Revue historique et littéraire de Languedoc*, 1, 1944 b, p. 263-278.
- « Cathares et vaudois à la veille de la croisade », *Bulletin philologique et historique du comté des travaux historiques et scientifiques*, 3, 1945, p. 390-397; 4, 1946, p. 70-83.
- « Le chroniqueur Guillaume de Puylaurens était-il chapelain de Raymond VII ou notaire de l'inquisition toulousaine ? », *Annales du Midi*, 65, 1953, p. 343-353 (repris dans *Église et hérésie en France au XIII^e siècle*, Londres, 1982).
- « La croisade vue par les chroniqueurs », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 a, p. 221-259.
- « *Simon de Montfort* », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 b, p. 281-302.
- « Les premiers maîtres à l'Université de Toulouse : Jean de Garlande, Hélinand », *Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 5, Toulouse, 1970, p. 179-203.
- « Patriotisme méridional du clergé au XIII^e siècle », *Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300), Cahiers de Fanjeaux*, 7, 1972, p. 419-452.
- « La *Chronique* de Guillaume de Puylaurens », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (Anjou, Maine, Touraine)*, 87, 1980, p. 259-265.
- *Église et hérésie en France au XIII^e siècle*, Londres, 1982 (Collected Studies Series, 147).
- Douais, C., « Notes sur trois chartes du XIII^e siècle », *Bulletin de la Société du Midi*, 1-2, 1888, p. 68.
- Douglas, M., *Purity and Danger. An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres, 1984.
- Du Cange, C., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887.
- Duby, G., *Le dimanche de Bouvines : 27 juillet 1214*, Trente journées qui ont fait la France, 5, Paris : Gallimard, 1973.
- Duchet-Suchaux, G., Pastoureau M., *Le bestiaire médiéval, Dictionnaire historique et bibliographique*, Paris : Le Léopard d'or, 2002.

- Ducos, F., « Note sur Guillaume de Puylaurens », *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, 1, 1857, p. 163-174.
- Dufour, J., *Les évêques d'Albi, de Cahors et de Rodez des origines à la fin du XIIe siècle*, Paris : Éd. du CTHS, 1989.
- Duhamel-Amado, C., « L'État toulousain sur ses marges : les choix politiques des Trencavels entre les maisons comtales de Toulouse et de Barcelone (1079-1209) », in : *Les Troubadours et l'État toulousain avant la Croisade (1209)*, Centre d'étude de la littérature occitane (ed.), Bordeaux : W. Blake and Co ; Bordes : CELO, Centre d'étude de la littérature occitane, 1995, p. 117-138.
- Dutton, C. M., *Aspects of the Institutional History of the Albigensian Crusades, 1198-1229*, Ph.D. Thesis, Royal Holloway and Bedford New College, University of London, Londres, 1993.
- Duval, A., « Guy, abbé de Vaux-de-Cernay, ensuite évêque de Carcassonne », *Histoire littéraire de la France*, 17, Paris, 1832 a, p. 236-246.
- « Milon, légat du pape », *Histoire Littéraire de la France*, 17, Paris, 1832 b, p. 20-26.
- Duvernoy, J., « Boulbonne et le Lauragais au XIII^e siècle », *Le Lauragais, Histoire et Archéologie*, Montpellier, 1983, p. 105-113.
- *Le catharisme*, t. I : *La religion des cathares*, Toulouse : Privat, 2^e éd. 1996.
- *Le catharisme*, t. II : *L'histoire des Cathares*, Toulouse, 1979.
- Effacement du catharisme ? (XIII^e-XIV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 20, 1985.
- Emmerson, R. K., *Antichrist in the Middle Ages : a study of medieval apocalypticism, art, and literature*, Seattle : University of Washington Press, 1981.
- Espalader, A. M., « El casal de Barcelona i la poesia trobadoresca », *Càtars i Trobadors. Occitània i Catalunya : renaixença i futur*, Barcelona, 2003, p. 106-123.
- Evans, A. P., « The albigensian Crusade », in : *A History of the Crusades*, Setton K. M., Wolfe R., Hazard H. (ed.), Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962, t. II, p. 277-324.
- Les évêques, les clercs et le roi (1250-1300)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 7, 1972.
- Bonnassie P., Cursente B., Débax H. (éd.), *Fiefs et féodalité dans l'Europe méridionale (Italie, France du Midi, Péninsule Ibérique) du X^e au XIII^e siècle. Colloque international organisé par le Centre Européen d'Art et Civilisation Médiévales de Conques et l'Université de Toulouse-Le Mirail (Conques, 6-8 juillet 1998)*, Toulouse 2002.
- Flori, J., *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris : Aubier, 2001.
- Fons, V. P., « Actes du procès sur la succession des Toulousains tués à la bataille de Muret », *Recueil de l'Académie de législation de Toulouse*, 20, 1871, p. 13-22.
- Foreville, R., « Arnaud Amalric, archevêque de Narbonne (1196-1225) », *Narbonne. Archéologie et Histoire. XLV^e congrès de la Fédération historique du Languedoc méditerranéen et du Roussillon*, Montpellier, 1973, p. 129-146 (repris dans *Gouvernement et vie de l'Eglise*, Londres : Variorum Reprints, 1979, XIV).
- « Innocent III et la Croisade des Albigeois », *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969, p. 184-217 (repris dans dans *Gouvernement et vie de l'Eglise au Moyen Âge*, Londres : Variorum Reprints, 1979, XIII).
- *Gouvernement et vie de l'Eglise au Moyen Âge : Recueil d'études*, Londres : Variorum Reprints, 1979.
- *Le pape Innocent III et la France*, Stuttgart, 1992 (Päpste und Papsttum, 26).
- Forey, A. J., « The Military Orders and the Holy War against Christians in the Thirteenth Century », *English Historical Review*, 104, 1989, p. 1-24.

- Galabert, F., *Album de paléographie et de diplomatique : facsimilés de documents relatifs à l'histoire du Midi de la France et en particulier de la ville de Toulouse*, 4 vol., Toulouse-Paris, 1912-1934.
- García y García, A., « El Concilio IV Lateranense (1215) y Francia », *Annuario Historiae Conciliorum*, 26, 1994, p. 61-86.
- Gaunt, S., « *Desnaturat son li Frances* : language and identity in the twelfth-century Occitan epic », *Tenso*, 34, 2002, p. 10-31.
- Gautier, L., *Les épopées françaises : étude sur les origines et l'histoire de la littérature nationale*, t. IV, livre 2 : *Geste de Guillaume*, Paris : Société générale de librairie catholique, 2^e éd., 1882.
- Gere, R.H., *The Troubadours, Heresy and the Albigensian Crusade*, Ph.D. Thesis, Columbia University, New York, 1955 (Michigan Univ. Microfilms, Public. n° 15.628, Microfilm AC-1, 1956).
- Ghil, E. M., « *Crozada* : Avatars of a Religious Term in Thirteenth-Century Occitan Poetry », *Tenso*, 10, 1995, p. 99-109.
- « Ideological models and poetic modes in *The song of the Albigensian Crusade* », *The Romanic Review*, 75, 1984, p. 131-146.
- *L'Age de Parage. Essai sur le poétique et le politique en Occitanie au XIII^e siècle*, New York, Bern, Frankfurt, Paris : Peter Lang Publishing, 1989, (University Studies in Medieval and Renaissance Literature, 4).
- Gisclon, P., *Droit, violence et lumière dans la Chanson de la croisade Albigeoise*, mémoire de maîtrise, Université d'Aix-Marseille I, 1989.
- Gouiran, G., « À la frontière de l'histoire et de la littérature : le *sirventés* », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 41, 1987-1988, p. 213-225.
- « Le jardin Belauda », *Senefiance*, 28, 1990, p. 127-137.
- « 'Tragediante' ? Pis encore : jongleur! ou De l'art de déconsidérer un adversaire : la présentation de l'évêque Foulque de Toulouse, *alias* Folquet de Marseille, par l'Anonyme de *La Chanson de la Croisade albigeoise* », *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, 2003, p. 111-133.
- « Français contre Montfort ? Les conseils de guerre tenus par Simon de Montfort dans la seconde partie de la *Chanson de la Croisade albigeoise* », in : « *Furent les merveilles pruvees et les aventures truvees* », *Hommage à Francis Dubost*, Paris, 2005, p. 281-305.
- « Le troubadour et le seigneur ou la vision de l'histoire de l'auteur anonyme de la *Chanson de la Croisade contre les Albigeois* », *Cartes Blanches*, 3, 2008, PULM, p. 93-113.
- « Du bon usage de la rébellion », *Au temps de la Croisade, Sociétés et pouvoirs en Languedoc au XIII^e siècle*, Archives départementales de l'Aude, Carcassonne, 2010, p. 7-20.
- « Tolzan cridan : 'Tolosa !', e 'Cumenge !'·l Gascos... Le parallèle commingeois dans la *Chanson de la croisade contre les Albigeois* », *L'Aquitaine des littératures médiévales*, PUPS, 2011, p. 201-221.
- Graham-Leigh E., « Evil and the appearance of Evil. Pope Innocent III, Arnould Amaury and the Albigensian Crusade », in : *Innocent III : urbs et orbis. Atti del Convegno storico internazionale in occasione dell'VIII centenario dell'elezione di Innocenzo III (Roma, 9-15 settembre 1998)*, Sommerlechner A. (éd.), t. I-II, Roma, 2003, p. 1031-1048.
- « Morts suspectes et justice papale. Innocent III, les Trencavel et la réputation de l'Église », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 219-233.
- *The Southern French Nobility and the Albigensian Crusade*, Woodbridge, 2005.

- Griffe, É., *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 vol., Paris : Letouzey et Ané, 1947-1965.
- Grundmann, H., « Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 1-65.
- *Religious Movements in The Middle Ages : The Historical link between Heresy, the Mendicant Orders, and the Women's Religious Movement in the Twelfth and Thirteenth Century, with the Historical Foundations of German Mysticism*, trad. Rowan S., introd. Lerner R., Notre Dame, : University of Notre Dame Press, 1995.
- Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters (GRLMA)*, E. Köhler, U. Mölk, D. Rieger (éd.), vol. 11 : *La littérature historiographique des origines à 1500*, t. 2, Heidelberg 1993.
- Guibal, G., *Le poème de la croisade contre les Albigeois, ou l'Épopée nationale de la France du sud au XIII^e siècle : étude historique et littéraire*, thèse de doctorat, Toulouse : A. Chauvin, 1863.
- Guida, S., « Per la biografia di Gui de Cavaillon e di Bertran Folco d'Avignon », *Cultura neolatina*, 33, 1972, p. 189-210.
- « L'attività poetica di Gui de Cavaillon durante la crociata albigese », *Cultura neolatina*, 34, 1973, p. 235-271.
- « Canzoni di crociata ed opinione pubblica del tempo », in : A.M Babbi et al. (éd.) *Medioevo romanzo e orientale testi e prospettive storiografiche : Colloquio internazionale*, Verona, 4-6 aprile 1990, 1992 a, p. 41-52.
- *Canzoni di crociata*, Parma : Pratiche, 1992 b.
- *Religione e letterature romanze*, Rubbettino, 1995.
- « Uc de Saint Circ e la crociata contro gli Albigesi », *Cultura neolatina*, 57, 1997, p. 19-54.
- « L'autore della seconda parte della *Canso de la crotzada* », *Cultura Neolatina*, 63, 2003, p. 255-282.
- Hamilton, B., *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, Londres, 1979 (Collected Studies Series, 97), London : Variorum Reprints, 1979.
- *Crusaders, Cathars and the Holy Places*, Aldershot, 1989, (Collected Studies Series, 656), Aldershot, 1999.
- « The albigensian Crusade and Heresy », *The New Cambridge Medieval History*, t. V, Abulafia D. (éd.), Cambridge: Faber, 1999, p. 164-181.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen : Niemeyer, 1927, (trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, 1985).
- Heisig, K., *Studien zur « Chanson de la croisade contre les Albigeois »*, Breslau : Volkswacht-Buchdruckerei, 1926.
- d'Heur, J.-M., « Notes sur l'histoire du manuscrit de la *Chanson de la Croisade Albigeoise* et sur quelques copies modernes », *Annales du Midi*, 85, 1973, p. 443-450.
- « Sur la date, la composition et la destination de la *Chanson de la Croisade albigeoise* de Guillaume de Tudèle », in : Caluwé J. de (éd.), *Mélanges d'histoire littéraire, de linguistique et de philologie romanes offerts à Charles Rostaing par ses collègues, ses élèves et ses amis*, d'Heur J.-M., Dumas R., Liège : Association des Romanistes de l'Université, 1974, vol. 1, p. 231-266.
- Higounet Ch., *Le comté de Comminges, de ses origines à son annexion à la couronne*, t. 1-2, Toulouse, 1949, rééd. Saint-Gaudens : L'Adret, 1984.
- Histoire littéraire de la France (HLF)*, ouvrage commencé par des religieux Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur et continué par des membres de l'Institut, 36 vol., Paris 1733-1927 (éd. complète 41 vol., Paris 1728, 1981). Académie des Inscriptions et Belles Lettres, t. 17, 18, 21 et 22.

- Huchet, J.-C., *Le roman médiéval*, Paris : PUF, 1984.
- Huot, S., « The political Implications of poetic Discourse in the *Song of the Albigenian Crusade* », *French Forum*, 9, 1984, p. 133-144.
- Institut national de la langue française, *Trésor de la langue française : dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle, 1789-1960*, Paris : éd. du CNRS, 1971.
- Jansen, K. L., « Innocent III and the Literature of Confession », *Innocenzo III : Urbs et Orbis : Atti del Congresso Internazionale, Roma 9-15 settembre 1998*, éd. Sommerlechner A., Rome, 2003, vol. 1, p. 369-382.
- Jauss, H.-R., « Littérature médiévale et théorie des genres », *Poétique*, 2, 1970, p. 79-101 (repris dans *Théorie des genres*, Genette G., et al., Paris : Seuil, 1986).
- Jeanroy, A., « Le soulèvement de 1242 et la poésie des troubadours », *Annales du Midi*, 16, 1904, p. 311-329.
- *La poésie lyrique des troubadours*, t. 1-2, Genève : Slatkine reprints, 1934.
- Jiménez-Sánchez, P., « Le catharisme fut-il un véritable enjeu religieux à la veille de la Croisade ? », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne : Centre d'études cathares, 2004, p. 143-155.
- Kahn, C., « La croisade albigeoise dans les pays castrais et vaurais », in : *Actes du XX^e congrès de la Société française d'études des souterrains (Lavaur, 12-13 juillet 1997)*, *Subterranea*, hors-série, 1997, p. 13-21.
- Keck, Ch., « L'entourage de Simon de Montfort pendant la Croisade albigeoise et l'établissement territorial des *crucesignati* », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne: Centre d'études cathares, 2004, p. 235-243.
- Kennan, E. T., « Innocent III and the First Political Crusade : a comment on the limitations of papal power », *Traditio*, 27, 1971, p. 231-249.
- « Innocent III, Gregory IX and Political Crusades. A Study in the Disintegration of Papal Power », in : *Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church*, Lytle G.F. (éd.), New-York: Catholic University of America Press, 1981, p. 15-35.
- « The political crusades », in : Powell J.M. (éd.), *Innocent III : Vicar of Christ or Lord of the World?*, Washington: Catholic University of America Press, 1994, p. 135-149.
- Kienzle, B. M., « Tending the Lord's vineyard. Cistercians, Rhetoric and Heresy, 1143-1229. Part I: Bernard of Clairvaux, the 1143 Sermons and the 1145 Preaching Mission », *Heresis*, 25, 1995, p. 29-61.
- « Hélinand de Froidmont et la prédication cistercienne dans le Midi (1145-1229) », *La prédication en Pays d'Oc (XII^e-début XV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 32, 1997 a, p. 37-67.
- « Henry of Clairvaux and the 1178 and 1181 missions », *Heresis*, 28, 1997 b, p. 63-87.
- « Cistercian Views of the City in the sermons of Hélinand of Froidmont », in : *Medieval Sermons and Society : Cloister, City, University*, Hamesse J. (éd.), Kienzle B. M., Stoudt D. L. et Thayer A. T., FIDEM Textes et Études du Moyen Âge, 9, Louvain-la-Neuve, 1998, p. 165-182.
- « Innocent III's Papacy and the Crusade Years, 1198-1229 : Arnould Amaury, Gui of Vaux-de-Cernay, Foulque of Toulouse », *Heresis*, 29, 1999, p. 49-81.
- « Introduction », *The Sermon*, in : *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, Kienzle B. M. (éd.), fasc. 81-83, Turnhout : Brepols, 2000 a, p. 143-174.
- « The Twelfth-Century Monastic Sermon », in : *The Sermon*, *Typologie des sources du Moyen Age occidental*, Kienzle B. M. (éd.), fasc. 81-83, Turnhout : Brepols, 2000 b, p. 271-323.
- « *Inimici crucis* : la théologie de la Croix et la persécution du catharisme », in : *Autour de Montailou, un village occitan. Histoire et religiosité d'un communauté villageoise au*

- Moyen Âge, Le Roy Ladurie E. (éd.), Castelnau-la-Chapelle : l'Hydre éd., 2001 a, p. 283-299.
- *Cistercians, Heresy and Crusade in Occitania (1145-1229): Preaching in Lord's Vineyard*, Rochester, NY : York Medieval Press/Boydell Press, 2001 b.
- « La représentation de l'hérétique par l'imagerie animale », in : *Les Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy / sous la direction de Martin Aurell*, Aurell M., Brenon A., Duvernoy J. (éd), Cahors : L'Hydre, 2005, p. 181-195.
- Kienzle, B. M. (éd.), *The sermon*, Typologie des sources du Moyen Age occidental, fasc. 81-83, Turnhout : Brepols, 2000.
- Klein, K. W., *The partisan Voice. A Study of the political Lyric in France and Germany, 1180-1213*, La Haye : Mouton, 1971.
- Kraack, L., *Über die Entstehung und die Dichter der "Chanson de la Croisade contre les albigeois"*, Marburg, 1884 (Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der Romanischen Philologie, veröffentlicht von E. Stengel, 15).
- Kuttner, S., García y García, A., « A new eyewitness of the Fourth Lateran Council », *Traditio*, 20, 1964, p. 115-178.
- Labrot, J., « Les compagnons de Montfort », *Moyen Âge*, 30, 2002, p. 39-46.
- Lacan, J., *Séminaire VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris : Seuil, 1986.
- *Des noms-du-père*, Paris : Seuil, 2005 (Paradoxes de Lacan).
- Lacroix, A., *L'arrondissement de Montélimar, géographie, histoire, statistique*, 8 vol., Valence : Combier et Nivoche, 1868-1893.
- *L'arrondissement de Nyons : histoire, topographie, statistique*, Valence : impr. de J. Céas et fils, t. I-II, 1888-1901.
- Lafon, M., *La croisade contre les albigeois, épopée nationale*, Paris : librairie internationale, 1868.
- Lafont, R., « Composition et rythme épiques dans la seconde partie de la *Chanson de la croisade albigeoise* », *Revue de langue et littérature d'oc*, 9, 1962, p. 42-56.
- « Las ideologias dins la part anonima de la *Cançon de la Crosada* », in : *La bataille de Muret et la civilisation médiévale d'Oc. Actes du colloque de Toulouse (9-11 septembre 1963)*, *Annales de l'Institut d'études occitanes*, s.a., 1963, p. 87-94.
- *La Geste de Roland*, t. 1, *L'épopée de la frontière*, t. 2, *Espaces, textes, pouvoirs*, Paris : L'Harmattan, 1991.
- « Guilhem de Tudela : ses origines, les origines de son art », in : *Les troubadours et l'État toulousain avant la Croisade (1209)*, Toulouse, 1995, p. 219-228.
- Lafont, R. (dir.), *Nouvelle histoire de la littérature occitane*, Paris : PUF, 1970.
- Les Cathares en Occitanie*, Paris : Fayard, 1982.
- Lagrange, H., « Il y a 766 ans : Marmande, ville martyre », *Cahiers d'Études Cathares*, 115, 1987, p. 80-81.
- Lalande, L.-H., *Avignon au XIII^e siècle*, Paris : Picard, 1908.
- Lamarrigue, A.-M., *Bernard Gui (1261-1331). Un historien et sa méthode*, Paris : H. Champion, 2000.
- Lambert, M. D., *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian reform and the Reformation*, [1977¹] 3^e éd. Oxford : Blackwell Pub., 2002.
- Langlois, G., « Olivier de Termes et son entourage, de la croisade albigeoise aux croisades de Terre-Sainte », in : *Les voies de l'hérésie : le groupe aristocratique en Languedoc (XIe-XIIIe siècles)*, Carcassonne, 2001 a, t. II, p. 207-258 (*Heresis*, 8).
- *Olivier de Termes. Le cathare et le croisé (vers 1200-1274)*, Toulouse, 2001 b.
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou : village Occitan 1294 à 1324*, Paris, 1978.
- Le Roux de Lincy, A., « Analyse du roman de Godefroi de Bouillon », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 2, 1841, p. 437-460.

- Lejeune, R., « L'évêque de Toulouse Folquet de Marseille et la principauté de Liège », *Mélanges Félix Rousseau. Études sur l'histoire du pays mosan au Moyen Age*, Bruxelles, 1958, p. 433-448 (repris dans *Littérature et société occitane au Moyen Age*, 1979, Liège : Marche romane, hors série, p. 271-284).
- « L'esprit de croisade dans l'épopée occitane », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle, Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969, p. 143-173 (repris dans *Littérature et société occitane au Moyen Age*, 1979, Liège : Marche romane, hors série, p. 29-46).
- « Le tournoi de Bourbon-L'Archambault dans le *Roman de Flamenca*, essai de datation de l'oeuvre », *Mélanges offerts à Charles Camproux*, Montpellier, 1978, p. 129-147 (repris dans *Littérature et société occitane au Moyen Age*, 1979, Liège : Marche romane, hors série, p. 379-394).
- Levy, E., *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch. Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards "Lexique roman"*, 8 vol., Leipzig 1894–1924, réimpression Hildesheim, 1973.
- Lignières, M., *L'hérésie albigeoise et la croisade*, Paris, 1964.
- Loeb, A., « Les relations entre les troubadours et les comtes de Toulouse (1112-1229) », *Annales du Midi*, 95, 1983, p. 225-259.
- Longère, J., « Le vocabulaire de la prédication », in : *La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris, 1981 (Colloques internationaux du CNRS 589), p. 303-320.
- *La prédication médiévale, Études Augustiniennes*, Paris, 1983.
- Longnon, A., *La formation de l'unité française*, Paris, 1922.
- Luchaire, A., *Innocent III*, 6 volumes, Paris, 1904-1911.
- Macé, L., « Amour et fidélité : le comte de Toulouse et ses hommes (XIIe-XIIIe siècles) », in : *Les sociétés méridionales à l'âge féodal (Espagne, Italie et sud de la France, Xe-XIIIe s.)*. Hommage à Pierre Bonnassie, éd. H. Débax, Toulouse, 1999 a (Médiennes), p. 299-304.
- « Chronique d'une grande commotion : la rivalité entre les comtes de Toulouse et les Trencavel (XIIe-XIIIe siècles) », *Revue du Tarn*, 176, 1999 b, p. 661-683.
- *Les comtes de Toulouse et leur entourage XIIe-XIIIe siècles. Rivalités, alliances et jeux de pouvoir*, Toulouse : Privat, 2000.
- « De Bruniquel à Lolmie : la singulière fortune de Baudoin de France et de Guillem de Tudèle au début de la croisade albigeoise », *Bulletin de la Société Archéologique et Historique de Tarn-et-Garonne*, 126, 2001, p. 13-23.
- « Pouvoir comtal et autonomie consulaire à Toulouse : analyse d'une miniature du XIIIe siècle », *Mémoires de la Société Archéologique du Midi de la France*, 2002.
- « *Homes senes armas* : les paysans face à la guerre », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 245-257.
- « Images de guerre, gestes de combat : les illustrations du manuscrit de la *Canso* », *Les grandes batailles méridionales (1209-1271)*, éd. L. Albaret, N. Gouzy, Toulouse, 2005 a, p. 193-209.
- « La croix fait des progrès et le lion perd du terrain. Le siège de Beaucaire (fin mai-24 août 1216) », in : *Les grandes batailles méridionales (1209-1271)*, éd. L. Albaret, N. Gouzy, Toulouse, 2005 b, p. 93-104.
- « Raymond VII of Toulouse : The Son of Queen Joanna, Young Count and Light of the World », in : *The World of Eleanor of Aquitaine. Literature and Society in Southern France between the Eleventh and Thirteenth Centuries*, éd. M. Bull, C. Léglu, Woodbridge : Boydell Press, 2005 c, p. 137-156.

- Madaule, J., *Le drame albigeois et l'unité française*, Paris, 1973.
- Maffre, J.-B., « Études sur le poème-roman de la croisade contre les Albigeois », *Bulletin de la Société archéologique, scientifique et littéraire de Béziers*, 9, 1878, p. 177-200.
- Magaz, J. M^a., « Política y religión en el conflicto cátaro », *XX Siglos*, 9/2, 1998, p. 33-41 et 9/4, 1998, p. 30-41.
- Magnou-Nortier, E., *La Société laïque et l'Église dans la province ecclésiastique de Narbonne (zone cispyrénéenne) de la fin du VIII^e à la fin du XI^e siècle*, Toulouse, 1974.
- Maier, Ch. T., *Preaching the Crusades : Mendicant Friars and the Cross in the Thirteenth Century*, Cambridge, 1994 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought).
- *Crusade propaganda and ideology. Model Sermons for the Preaching of the Cross*, Cambridge, 2000.
- Malafosse, J. de, « Note sur les vers 8448 et ss de la Chanson de la Croisade albigeoise, traduction de Paul Meyer », *Bulletin de la Société archéologique du Midi de la France*, 8, 1891 a, p. 62-63 (repris dans : « Mort de Simon de Montfort », *Études et notes d'archéologie et d'histoire. Documents toulousains. Critiques, souvenirs et impressions*, Toulouse, 1898, p. 158-161).
- « Traduction nouvelle d'un passage de la chanson de la croisade contre les Albigeois », *Bulletin de la Société Archéologique du Midi de la France*, 8, 1891 b, p. 62-63.
- Martel P., « Les cathares et leur historiens », in : *Les Cathares en Occitanie*, éd. J. Duvernoy, Paris, 1982, p. 409-483.
- « Les historiens et la Croisade des Albigeois ou le cadavre dans le placard », *Lenga e País d'oc*, 5, 1984, p. 17-24.
- « Ceux qui sont pieusement morts pour la patrie, ou le souvenir de la croisade albigeoise chez les Félibres au siècle dernier », *Heresis*, 4, 1985, p. 63-68.
- « Qui n'a pas son albigeois? Le souvenir de la Croisade et ses utilisations politiques », in : *Catharisme : L'édifice imaginaire. Actes du 7^e Colloque du Centre d'Études Cathares / René Nelli (Carcassonne, 29 août-2 septembre 1994)*, Arques, 1998, p. 309-343.
- *Les cathares et l'Histoire. Le drame cathare devant ses historiens (1820-1992)*, Toulouse, 2002.
- Martin, H., *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque de l'Arsenal*, t. VIII, Paris : Librairie E. Plon, Nourrit et Cie, 1899.
- Martin-Chabot, E., « Méaventures d'un toulousain donat de Saint-Sernin. Glose pour la Chanson de la Croisade Albigeoise », in : *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de L. Halphen*, Paris, 1951, p. 501-505.
- McGinn, B., *Visions of the End : Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York, 1979.
- *Antichrist : Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, 1994 a.
- *Apocalypticism in the Western Tradition*, Aldershot, 1994 b.
- *The presence of God : A History of Western Christian Mysticism*, 4 vol., New York, 1996.
- Ménard, P., « Rotiers, soldadiers, mainadiers, faidits, arlots. Réflexions sur les diverses sortes de combattants dans la Chanson de la croisade albigeoise », *Perspectives médiévales*, 22/suppl., 1996, p. 155-179.
- Merlo, G. G., *Contro gli eretici. La coercizione all'ortodossia prima dell'Inquisizione*, Bologna : Il mulino, 1996 (Saggi, 443).
- « La crociata contro gli Albigesesi », *La canzone della crociata albigeoise*, Milano, 2001, p. 7-14.
- « Crociate contro gli 'infedeli' e repressione antiereticale nel Medioevo », *ACME. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofi a dell'Università degli Studi di Milano*, 57, 2004, p. 55-69.

- Meschini, M., « Il *negotium pacis et fi dei* in Linguadoca tra XII e XIII secolo secondo Guglielmo di Puylaurens », in : *Mediterraneo medievale. Cristiani, musulmani ed eretici tra Europa e Oltremare (secoli IX-XIII)*, éd. M. Meschini, Milano, 2001 (Scienze storiche, 74), p. 131-168.
- « Validità, novità e carattere della decretale *Vergentis in senium* di Innocenzo III (25 marzo 1199) », *Bulletin of the Medieval Canon Law*, 25, 2002-2003, à paraître.
- « *Diabolus... illos ad mutuas inimicitias acuebat* : divisions et dissensions dans le camp des croisés au cours de la première Croisade albigeoise (1207-1215) », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004 a, p. 171-196.
- « L'evoluzione della normativa antiereticale di Innocenzo III dalla *Vergentis in senium* (1199) al IV concilio lateranense (1215) », *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo*, 106/2, 2004 b, p. 207-231.
- « Note sull'assegnazione della viscontea Trencavel a Simone di Montfort nel 1209 », *Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge*, 116/2, 2004 c, p. 635-655.
- *Innocenzo III e il « negotium pacis et fidei » in Linguadoca tra il 1209 e il 1215*, Roma : Bardi, 2007.
- Meschini, M. (dir.), et al., « Bibliografia delle crociate albigesi », *Reti Medievali Rivista*, VII - 2006/1 (gennaio-giugno). Disponible sur :
http://www.storia.unifi.it/_RM/rivista/biblio/crociate_albigesi.htm
- Meyer, F., « Literary History and History of Mentalities », *Poetics*, 18, Issues 1-2, 1989, p. 85-92.
- Meyer, P., « Recherches sur les auteurs de la *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 26, 1865, p. 401-422.
- « Notes additionnelles au tome II de la *Chanson de la Croisade contre les albigeois* », *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 16, 1879, p. 286-292.
- Moati, R., *Derrida, Searle : déconstruction et langage ordinaire*, Paris : PUF, 2009.
- Möhren, F., *Le renforcement affectif de la négation par l'expression d'une valeur minimale en ancien français*, Tübingen : Niemeyer, 1980.
- Mohrmann, C., *Praedicare-tractare-sermo. Études sur le latin des chrétiens*, Rome, 1961
- Les Moines Noirs (XIII^e-XIV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 19, Toulouse : Privat, 1984.
- Molinier, C., « La question de l'ensevelissement du comte de Toulouse Raimond VI en terre sainte (1222-1247) », *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 6, 1885, p. 1-92.
- Moore, J. C., « Papal Justice in France around the Time of Pope Innocent III », *Church History*, 41, 1972, p. 295-306.
- *Pope Innocent III (1160/1-1216) : to root up and to plant*, Leiden, 2003.
- Moore, J.C. (éd.), *Pope Innocent III and his World*, Aldershot, 1999.
- Moore, R. I., *The Formation of a persecuting Society. Power and Deviance in Western Europe, 950-1250*, Oxford, 1987, (trad. fr. *La persécution, Sa formation en Europe X^e-XIII^e siècle*, Paris : Les Belles Lettres, 2004).
- Morris, C., *Medieval Media. Mass Communication in the Making of Europe*, Inaugural Lecture, University of Southampton, 1972.
- Mousnier, M., « Grandselve et la société de son temps », *Cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 21, 1986, p. 107-126.
- Mouzat, J., « Une croisade oubliée. L'expédition auvergnate, limousine et aquitaine contre les Cathares du Quercy et de l'Agenais : mai-juin 1209 », *Bulletin de la Société scientifique, historique, et archéologique de la Corrèze*, 96, 1974, p. 79-86.
- Mundy, J.-H., *Liberty and Political Power in Toulouse, 1050-1230*, New York, 1954.
- Natanson, J., « Lectures psychanalytiques de la Bible de Freud à nos jours », *Imaginaire & Inconscient*, 11, 3/2003, p. 7-16.

- Neal, S. B., « *Las donas e las feminas, las tozas avinens : women in La Canso de la Crozada* », *Tenso*, 10, 1995, p. 110-138.
- Nelli, R., « Le vicomte de Béziers (1185-1209) vu par les troubadours », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969, p. 303-314.
- Niel, F., « Tuez-les tous : Dieu reconnaîtra les siens », in : *Les cathares*, Paris, 1965, p. 39-66.
- Noah, R. L., *Military aspects of the Albigensian crusade*, Ph.D. Thesis, University of Glasgow, Glasgow, 1999.
- Oberste, J., « La fin d'un coupable. Raymond VI, comte de Toulouse, aux mains de l'Église au temps de la croisade albigeoise », in : *La culpabilité. Actes des XXe Journées d'Histoire du Droit*, éd. J. Hoareau-Dodinau, P. Texier, Limoges, 2001 (Cahiers de l'Institut d'Anthropologie Juridique, 6), p. 455-480.
- Oliver, A., *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Innocencio III*, Roma, 1957.
- Ormières, P., « Identification de l'Anonyme de la *Chanson de la Croisade* », *Bulletin de la Commission archéologique de Narbonne*, 34, 1972, p. 153-160.
- Ourliac, P., « La société languedocienne du XIIIe siècle et le droit romain », *Le Credo, la morale et l'inquisition en Languedoc au XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 6, 1971, p. 199-216.
- Pacaut, M., *Les moines blancs. Histoire de l'ordre de Cîteaux*, Saint-Amand-Montrond, 1993.
- Pach, R., « Un poème patriotique médiéval : la *Chanson de la croisade albigeoise* », *French studies in Southern Africa*, 22, 1993, p. 1-19.
- Paden, W. D., « *De monachis rithmos facientibus*: Hélinant de Froidmont, Bertran de Born, and the Cistercian general chapter of 1199 », *Speculum*, 55 : 4, 1980, p. 669-685.
- « Perspectives of the Albigensian Crusade », *Tenso*, 10, 1995 a, p. 90-98.
- « The troubadours and the Albigensian Crusade : A long View », *Romance Philology*, 49, 1995 b, p. 168-191.
- Pailhès, C., « Le jeu du pouvoir en comté de Foix pendant et après la Croisade contre les Albigeois », *Bulletin de la Société ariégeoise des Sciences, Lettres et Arts*, 47, 1993, p. 113-158.
- « Le groupe aristocratique en comté de Foix, XIe-XIIIe siècles » in : *Les voies de l'hérésie : le groupe aristocratique en Languedoc (XIe-XIIIe siècles)*, Carcassonne, 2001, t. II, p. 121-177 (*Heresis*, 8).
- Paloc, G., « L'« anticléricalisme de l'intérieur » : l'affaire Bérenger de Narbonne (1203-1212) », *L'anticléricalisme en France méridionale (milieu XIIIe-début XIVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003, p. 355-374.
- Passerat, G., « Les vicomtes troubadours de Saint-Antonin-Noble-Val au temps de la croisade », *Société des amis du Vieux Saint-Antonin et de sa région en Rouergue, Quercy, Albigeois*, 1, 1981, p. 103-111.
- Pastoureau, M., *Bleu : histoire d'une couleur*, Paris : Seuil, 2000.
- Paterson, L. M., « La *Chanson de la croisade albigeoise* : mythes chevaleresques et réalités militaires », *La Croisade : Réalités et fictions. Actes du Colloque d'Amiens 18-22 mars 1987*, éd. D. Buschinger, Göppingen, 1989 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik, 503), p. 193-203.
- « Les féodalités occitanes et les troubadours : propriété et vasselage dans les chansons de geste occitanes jusqu'à la Croisade Albigeoise », in : *Contacts de langues, de civilisations et intertextualité. III Congrès International des Annales de l'Institut d'Études Occitanes (Montpellier, 20-26 septembre 1990)*, t. I-III, Montpellier, 1992, t. I, p. 15-32.
- *The World of the Troubadours. Medieval Occitan Society, c. 1100-c. 1300*, Cambridge, 1993. (trad. fr. G. Gouiran, *Le monde des troubadours : la société médiévale occitane de 1100 à 1300*, Montpellier : Les presses du Languedoc, 1999).

- Paul, J., « Le meurtre de Pierre de Castelnaud », *L'antichlérisme en France méridionale (milieu XIIIe-début XIVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 38, 2003, p. 257-288.
- « La paix de Saint-Gilles (1209) et l'exercice du pouvoir », *Le Pouvoir au Moyen Age*, éd. C. Carozzi, H. Taviani-Carozzi, Aix-en-Provence, 2005, p. 147-168.
- Pécout, T., « À propos de l'épiscopat provençal au XIIIe siècle : un évêque de Riez dans la croisade albigeoise, Hugues Raymond, légat du pape », *De Provence et d'ailleurs. Mélanges offerts à Noël Coulet*, éd. J.-P. Boyer, F.-X. Emmanuelli, *Provence historique*, 49/195-196, 1999, p. 385-396.
- Pegg, M. G., *A most holy war : the Albigensian Crusade and the battle for Christendom*, Oxford ; New York : Oxford University Press, 2008.
- Perny, M., « La croisade albigeoise vue par les historiens toulousains de l'époque moderne (XVI^e-XVIII^e siècle) », *Heresis*, 42-43, 2005, p. 183-202.
- Peyronel, G., « Naissance et mort d'un grand État occitan au XIIIe siècle », *Novel Temp. Quaderno di cultura e studi occitani alpini*, 39, 1991, p. 27-35.
- « Sur la crédibilité historique de la *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Nouvel Temp*, 45, 1994, p. 16-19.
- Pfister, M., *Lexikalische Untersuchungen zu 'Girart de Roussillon'*, Tübingen, Niemeyer 1970.
- Pissard, H., *La Guerre sainte en pays chrétien. Essai sur l'origine et les développements des théories canoniques*, Paris, 1912 (Bibliothèque d'Histoire Religieuse, 10).
- Poe, E. W., « Suppressing the memory of the crusade : the manuscript tradition of the poems of Gui de Cavaillon », *Tenso*, 10, 1995, p. 139-157.
- Pontal, O., « De la défense à la pastorale de la foi : les évêchés de Foulque, Raymond de Fauga, et Bertrand de l'Isle-Jourdain à Toulouse », *Effacement du Catharisme ? (XIII^e-XIV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 20, Toulouse, 1985, p. 175-197.
- Powell, J. M., « Innocent III and the Crusade », in : *Innocent III : Vicar of Christ or Lord of the World?*, éd. J. M. Powell, 2nd éd., Washington, 1994, p. 121-134.
- Powell, J. M. (éd.), *Innocent III : Vicar of Christ or Lord of the World?*, Washington, 1994.
- Raguin, M., *Hérésie et hérétiques dans la Chanson de Guilhem de Tudela*, Mémoire de Master II Recherche, Université Montpellier III, 2008.
- « Hérésie et hérétiques dans la *Chanson de Guilhem de Tudela* », in : *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*, éd. A. Brenon, Loubatières, 2010, p. 65-80.
- « *Hérésie ou héritage*, la question de la légitimité des dynasties occitanes dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Actes du colloque de l'AIEO Nouvelle recherche en domaine occitan : Approches interdisciplinaires, Albi 11 et 12 juin 2009*, Londres : Brepols, 2012 a, à paraître.
- « La figure du roi d'Aragon dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Cultura Neolatina*, 2012 b, à paraître.
- Raynouard, F., *Lexique roman : ou, Dictionnaire de la langue des troubadours, comparée avec les autres langues de l'Europe latine*, Paris : Silvestre, 6 vol., 1838-1844.
- Rey-Flaud, H., « Qu'est-ce qu'un Père ? », *Analytica*, 32, Paris : Navarin, 1983, p. 105-108.
- Ribard, J., « De Chrétien de Troyes à Guillaume de Lorris : Ces quêtes que l'on dit inachevées », *Senefiance*, 2, 1976, p. 313-321
- Ricketts, P. T., « The *Canso* of the Albigensian Crusade : Literature and Patriotism », in : *Proceedings of the Second Conference on Medieval Occitan Language and Literature. University of Birmingham, 28-30 march 1982*, Birmingham, 1982, p. 63-82.
- Riquer, I. de, « Presencia trovadoresca en la Corona de Aragón », *Anuario de Estudios Medievales*, 26/2, 1996, p. 933-966.

- Riquer, M. de, *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, V. Branca (éd), Firenze : Sansoni, 1973, p. 287-309.
- *Los trovadores : historia literaria y textos*, 3 vol., Barcelona : Editorial Planeta, 1975.
- Rist, R., « Papal Policy and the Albigensian Crusades : Continuity or Change ? », *Crusades*, 2, 2003, p. 99-108.
- Roach, A., *The Devil's World : Heresy and Society 1100-1300*, Longman 2005.
- Ronjat, J., « Comptes rendus », *Revue des Langues Romanes*, 56, 1913, p. 532-536.
- Roquebert, M., *L'épopée cathare, I, 1198-1212 : L'invasion*, Toulouse, 1970, rééd. Perrin/Tempus, 2006.
- « La crise albigeoise et la fin de l'autonomie occitane », *Annales de l'Institut d'Études Occitanes*, 6, 1972, p. 119-171.
- « La crosada albigeosa : de la 'guèrra santa' a la conquista reiala. Teoria canonica et dreit feudal », *Viure*, 30, 1973, p. 15-37.
- *L'épopée cathare, II, 1213-1216 : Muret ou la dépossession*, Toulouse, 1977.
- « Le problème du Moyen Âge et la Croisade albigeoise : les bases juridiques de l'État occitano-catalan de 1213 », *Annales de l'Institut d'estudis occitans*, 4, 1978, p. 15-31.
- « Le catharisme comme tradition dans la 'Familia' languedocienne », *Effacement du catharisme ? (XIII^e-XIV^e s.)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 20, Toulouse, 1985, p. 221-242.
- *L'épopée cathare, III, 1216-1229 : Le Lys et la croix*, Toulouse, 1986.
- *La croisade contre les Albigeois*, Toulouse, 1987.
- *L'épopée cathare, IV, 1230-1244 : Mourir à Montségur*, Toulouse, 1989.
- *Histoire des Cathares : Hérésie, Croisade, Inquisition du XI^e au XIV^e siècle*, Paris, 1999.
- *Saint Dominique*, Paris : Perrin, 2003.
- « Introduction », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 6-17.
- *Simon de Montfort : Bourreau et martyr*, Paris : Perrin, 2005.
- Roschach, E., *La conquête d'Albigeois*, Paris, 1890.
- Rostaing, C., « Le vocabulaire courtois dans la deuxième partie de la *Chanson de la Croisade des Albigeois* », in : *Mélanges de linguistique, de philologie et de littérature offerts à Albert Henry*, Strasbourg, 1970, p. 249-263.
- « Une traduction en provençal moderne de la *Chanson de la Croisade* », in : *Mélanges de langue et de littérature médiévales offerts à Pierre Le Gentil, professeur à la Sorbonne, par ses collègues, ses élèves et ses amis*, Paris, 1973, p. 745-751.
- Rüdiger, J., « *Tolosa e Paratge*. Un cas d'urgència del sistema simbolic », in : *Toulouse à la croisée des cultures. Actes du V Congrès international de l'Association Internationale d'Études Occitanes (Toulouse, 19-24 août 1996)*, Pau, 1998, I, p. 253-259.
- Russell, J. B., *The Devil : Perceptions of Evil from Antiquity to Primitive Christianity*, Ithaca, NY, 1977.
- *Lucifer : The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, 1984.
- *Dissent and order in the Middle Ages : The Search for Legitimate Authority*, New York, 1992.
- Russel, N., *The Just War in the Middle Ages*, Londres, 1975.
- Sánchez Sánchez, M. A., « Medieval Vernacular Preaching in Spanish, Portuguese, and Catalan », in *The Sermon, Typologie des sources du Moyen Age occidental*, B. M. Kienle (éd.), Turnout : Brepols, 2000, fasc. 81-83, p. 759-858.
- Sarrand, J., « Qui était Bouchart de Marly, prisonnier du seigneur de Cabaret ? », *Mémoires de la Société des Arts et des Sciences de Carcassonne*, 6, 1968-1970, p. 121-122.

- « Alix de Montmorency et Marguerite de Marly », *Bulletin de la Commission Archéologique de Narbonne*, 32, 1971, p. 173-175.
- Sbriccoli, M., *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, 1974 (Per la storia del pensiero giuridico moderno, 2).
- Schaeffer, J. M., *Qu'est-ce qu'un genre littéraire ?*, Paris, 1989.
- Searle, J., *Speech Acts : An Essay in the Philosophy of language*, Londres : Cambridge U. P., 1969, (trad. fr. *Les Actes de langage*, Hermann, 1972, rééd. 2009).
- Sen, A., *The Idea of Justice*, Londres : Penguin Books, 2009, (trad. fr. P. Chemla, *L'idée de justice*, Paris : Flammarion, 2010).
- Sicard, G., « Paix et guerre dans le droit canon du XIII^e siècle », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969, p. 72-90.
- Smedt, C. de, « Les Sources de l'histoire de la croisade contre les Albigeois », *Revue des Questions historiques*, 16, 1874, p. 433-481.
- Smith, D. J., *Innocent III and the Crown of Aragon : the Limits of Papal Authority*, Aldershot, 2004.
- Sommerlechner, A. (éd.), *Innocent III : urbs et orbis. Atti del Convegno storico internazionale in occasione dell'VIII centenario dell'elezione di Innocenzo III (Roma, 9-15 settembre 1998)*, t. I-II, Roma, 2003.
- Stock, B., *The Implications of Literacy : Written Language and Models of interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983.
- Sullivan, K., « L'absence des hérétiques dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* », *Heresis*, 38, 2003, p. 11-29.
- Taylor, C., « Pope Innocent III, John of England and the Albigensian Crusade (1209-1216) », *Pope Innocent III and his World*, éd. J. C. Moore, Aldershot, 1999, p. 205-228.
- Thiolier-Méjean, S., *Les poésies satiriques et morales des troubadours du XII^e à la fin du XIII^e siècle*, Paris, 1978.
- Thomas, A., « Les manuscrits provençaux et français de Marc-Antoine de Dominicy », *Romania*, 17, 1888.
- Thouzellier, C., *Catharisme et Valdésisme en Languedoc à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. Politique pontificale-Controverse*, Paris, 1965 (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris, 27), 2^e éd. Paris 1969.
- Throop, P. A., « Criticism of papal Crusade Policy in Old French and Provençal », *Speculum*, 13, 1938, p. 379-412.
- *Criticism of the Crusade. A Study of Public Opinion and Crusade Propaganda*, Amsterdam, 1940.
- Tyssens, M., « Le 'siège d'Orange' perdu », *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 31, 1966, p. 321-329.
- Les Universités du Languedoc au XIII^e siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 5, 1970.
- Varagnac, A., « Croisade et marchandise : pourquoi Simon de Montfort s'en alla défaire les Albigeois », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 3, 1946, p. 209-218.
- Vatteroni, S., *Falsa clercia. La poesia anticlericale dei trovatori*, Alessandria : Edizioni dell'Orso, 1999 (Scrittura e scrittori, 15).
- Vauchez, A., « Prosélytisme et action antihérétique en milieu féminin au XIII^e siècle : la *Vie de Marie d'Oignies* († 1213) par Jacques de Vitry », *Problèmes d'histoire du christianisme*, 17, 1987, p. 95-110.
- « Diables et hérétiques : les réactions de l'Église et de la société en Occident face aux mouvements religieux dissident, de la fin du Xe au début du XII^e siècle », in : *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. XXXVI *Settimana del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1989, p. 573-607.

- Ventura, J., *Pere el Catòlic i Simò de Montfort : La verita sobre la croada albigesa i la fi del sommi occitano-catalá*, Barcelona, 1960 (Biblioteca biogràfica catalana, 24. Sèrie dels reis catalans).
- Vergers et jardins dans l'univers médiéval, CUERMA, *Senefiance*, 28, 1990.
- Vicaire M.-H., *Histoire de Saint Dominique*, t. I-II, Paris, 1957.
- *Saint-Dominique et ses frères : Évangile ou croisade?*, Paris, 1967.
- « L'affaire de paix et de foi du Midi de la France (1203-1215) », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 a, p. 102-127.
- « Les clercs de la croisade », *Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969 b, p. 260-280.
- Vicaire, M.-H. (éd.), *Les Cisterciens de Languedoc (XIIIe-XIVe siècles)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 21, 1986.
- Paix de Dieu et guerre sainte en Languedoc au XIIIe siècle*, *Cahiers de Fanjeaux*, 4, 1969.
- Vincent, N., « England ant the Albigensian Crusade », in : *England and Europe in the Reign of Henry III (1216-1272)*, éd. Weiler B., Aldershot, 2002, p. 67-97.
- Les voies de l'hérésie. Le groupe aristocratique en Languedoc, XIe-XIIIe siècles. Actes du 8e colloque du Centre d'Études Cathares/René Nelli. Carcassonne, 28 août-1 septembre 1995*, I : *Structures et comportements*, II : *Avant et après la croisade : seigneurs et seigneuries*, III : *L'imaginaire chevaleresque*, Carcassonne, 2001 (*Heresis*, 8).
- Vossler, K., *Peire Cardinal : ein Satiriker aus dem Zeitalter der Albigenserkriege*, München : J. Roth, coll. Sitzungsberichte der königlich bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, Jg. 1916, Abhandlung 6 ; réimpression Genève : Slatkine reprints, 1976.
- Wagner, K., « Les sources de l'historiographie occidentale de la Croisade albigeoise entre 1209 et 1328 », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 39-54.
- Wartburg, W. von, *Französisches Etymologisches Wörterbuch (FEW)*, 25 vol., Bonn, Leipzig, et al., 1928–2002.
- Wakefield, W. L., *Heresy, Crusade and Inquisition in Southern France, 1100-1250*, Berkeley, CA, 1974.
- Welter, J.-T., *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1929.
- Whalen, B. E., *Dominion of God : Christendom and apocalypse in the Middle Ages*, Harvard University Press, 2009.
- Wolff, P., « Hérésie et Croisade : Problème de critique historique », in : *Documents de l'histoire du Languedoc*, Toulouse, 1967, p. 99-114.
- Wolff, P., Higounet Ch., Baratier E. (éd.), « Contacts et influences réciproques entre la France du Nord et la France du Midi », in : *France du Nord et France du Midi. Contacts et influences réciproques. Actes du 96° congrès national des sociétés savantes (Toulouse, 1971)*, Paris, 1978, p. 9-41.
- Zambon, F., *Paratge : els trobadors i la croada contra els càtars*, Barcelona, 1998 (trad. it. *I trovatori e la crociata contro gli albigesi*, Milano, Trento, 1999).
- « La prise et le sac de Béziers dans la *Chanson de la Croisade albigeoise* de Guillaume de Tudèle », *Guerres, voyages et quêtes au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Claude Faucon*, Paris, 2000, p. 449-463.
- « La notion de *Paratge*, des troubadours à la *Chanson de la croisade albigeoise* », *Les voies de l'hérésie : le groupe aristocratique en Languedoc (XI^e-XIII^e siècles)*, Carcassonne, 2001, t. III, p. 9-27 (*Heresis*, 8).

- Zerner-Chardavoine, M., « Les cathares au temps de la croisade albigeoise, d'après les sources littéraires : informations, déformations, ignorances », *Histoire et clandestinité, colloque, Privas, 1977, Revue du Vivarais*, n° spécial, 1979 a, p. 41-77.
- *La Croisade albigeoise*, Paris : Gallimard Julliard, 1979 b.
- « L'abbé Gui des Vaux-de-Cernay, prédicateur de croisade », *Les Cisterciens de Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles)*, éd. Vicaire M.-H., *Cahiers de Fanjeaux*, 21, 1986, p. 183-204.
- Zerner, M., « L'épouse de Simon de Montfort et la croisade albigeoise », in : *Femmes, Mariages, Lignages, XIIIe-XIVe siècles. Mélanges offerts à Georges Duby*, éd. Dufournet J., Joris A., Toubert P., Bruxelles, 1992 (Bibliothèque du Moyen Age, 1), p. 449-470.
- « Question sur la naissance de l'affaire albigeoise », in : *Georges Duby. L'écriture de l'Histoire*, éd. Duhamel-Amado C., Lobrichon A., Lobrichon G., Bruxelles, 1996 (Bibliothèque du Moyen Age, 6), p. 427-444.
- « Au temps de l'appel aux armes contre les hérétiques : du *Contra Henricum* du moine Guillaume aux *Contra hereticos* », in : *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, éd. Zerner M., Nice, 1998 (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2), p. 119-155.
- « Le déclenchement de la Croisade albigeoise : retour sur l'affaire de paix et de foi », in : *La Croisade Albigeoise. Actes du Colloque du Centre d'Études Cathares, sous la présidence de Michel Roquebert. Carcassonne, 4-6 octobre 2002*, Carcassonne, 2004, p. 127-142.
- « Le *negocium pacis et fidei* ou l'affaire de paix et de foi », in : *Prêcher la paix et discipliner la société, Italie, France, Angleterre (XIII^e-XV^e siècles)*, Turnhout : Brepols, 2005, p. 62-102.
- Zerner, M. (éd.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, Nice, 1998 (Collection du Centre d'Études Médiévales de Nice, 2).
- Zimmermann, H., *Die päpstliche Legation in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Vom Regierungsantritt Innocenz'III. bis zum Tode Gregors IX. (1198-1241)*, Paderbon, 1913 (Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaften der Görres-Gesellschaft, 17).
- Zink, M., *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976.

INDEX DES NOMS DE LIEUX

A

Agde, 26, 102, 177
Agen (Lot-et-Garonne, chef-lieu de département), 106, 155, 317
Agenais (pays dont Agen est le chef-lieu), 107, 234, 355, 492
Aix-en-Provence, 229, 396
Albi (Tarn, chef-lieu de département), 20, 39, 242
Albigeois (pays dont Albi est le chef lieu), 21
Albret *alias* Labrit (chef-lieu de canton, arrondissement de Mont-de-Marsan), 181
Alexandrie, 19
Angleterre, 42, 83, 87, 107, 113, 116, 133, 148, 156, 160, 376, 414, 446, 447
Antioche (ville de Syrie) - *La Chanson d'Antioche occitane*, 22, 24, 31, 52, 57, 61, 65
Aquirol, 205
Aquitaine, 107
Argence (Gard, canton d'Aramon et de Beaucaire), 116
Ariège, 90
Arles (Bouches-du-Rhône, chef-lieu d'arrondissement du département), 26, 58, 83, 106, 176-178, 180, 202, 284, 396
Astaragais (pays qui a formé le comté d'Astarac, partie méridionale du département du Gers), 77, 79, 122, 129, 131, 133, 194, 196
Auch (Gers, chef-lieu de département), 6, 84, 124, 131, 135, 153-156, 158, 176, 177, 186, 192, 193, 196, 229, 247
Aude, 472, 474
Auterive (Toulouse, chef-lieu de canton, arrondissement de Muret), 128
Avignon (Vaucluse, chef-lieu de département), 7, 19, 27, 33, 115, 127, 145, 329, 382-386, 388, 392-395, 398, 400, 402, 405, 409, 410, 412, 416, 441, 449, 457

B

Balaruc (Hérault, canton de Frontignan, arrondissement de Montpellier), 388

Balkans, 174

Bazadais (pays dont Bazas est le chef-lieu), 181

Baziège (commune du canton de Montgiscard, arrondissement de Toulouse), 122, 440

Beaucaire (Gard, chef-lieu de canton, arrondissement de Nîmes), 7, 28, 33, 83, 106, 114, 116, 124, 137, 180, 194, 235, 240, 243, 248, 260, 261, 269, 271, 273, 305, 312, 317, 345, 354, 363, 366, 375, 380, 382, 383, 387, 392, 395-398, 400-414, 416, 423, 427, 431, 437, 441, 447, 476

Beaulieu (Angleterre, village de Bewley situé dans la circonscription de Southampton), 15, 84, 107, 160, 162

Beaumes (chef lieu de canton, arrondissement d'Orange), 395

Bellegarde (commune du canton de Beaucaire), 407

Bethléem, 228

Béziers (Hérault, chef-lieu d'arrondissement), 25, 131, 133, 176, 177, 204

Biterrois (pays dont Béziers est le chef-lieu), 345, 418

Bordeaux (Gironde, chef-lieu de département), 113, 229, 377

Boulbonne (commune de Bazères, arrondissement de Pamiers), 90

Bourges, 127, 229

Bouvines, 265, 429

Bretagne (comté et plus tard duché réuni à la France), 130, 133

Bruniquel (commune du canton de Monclar-de-Quercy, arrondissement de Montauban), 22, 25

C

Cahors (Lot, chef-lieu de département), 15, 16, 28

Cannebière, 384

Carcassès (pays dont Carcassonne est le chef-lieu), 167, 168

Carcassonne (Aude, chef-lieu de département), 42, 77, 114, 134, 168,

171, 172, 177, 207, 235-239, 248, 288,
297, 403, 413, 483
Caromb (commune des cantons et
arrondissements de Carpentras,
Vaucluse), 409
Carthage, 152
Cassan, 201
Casseneuve (commune du canton et
arrondissement de Villeneuve-sur-Lot),
235
Castelsarrazin (Tarn-et-Garonne, chef-lieu
d'arrondissement), 28, 128, 355
Catalogne (région et principauté
d'Espagne), 260
Cathédrale de Gênes, 26
Cazals, 15
Chapitre de la ville de Toulouse, 424
Château du Tolonée (Château à Marseille),
384
Château Narbonnais (Toulouse, résidence
des comtes de Toulouse), 119, 262, 265,
323, 415, 429
Ciel, 108, 215, 267, 271
Clermont (Clermont-Ferrand, Puy-de-
Dôme, chef-lieu de département), 181
Comminges (pays et comté, département
de la Haute-Garonne, au sud-ouest de
Toulouse), 39, 41, 84, 97, 124, 127, 155,
156, 169, 177, 231, 245, 247, 279, 280,
318, 378, 382, 417, 437-439, 458, 466
Courthézon (commune du canton de
Bédarrides, arrondissement d'Avignon),
397
Crest (chef-lieu de canton de
l'arrondissement de Die), 179, 396, 397

D

Die (Drôme, chef-lieu d'arrondissement),
176-179, 396
Douai (Nord, chef-lieu d'arrondissement),
24, 31
Drôme, 396

E

Église cathédrale Saint-Etienne
(Toulouse), 155, 176, 177, 183
Embrun, 229

Espagne, 31, 44, 234, 377, 383, 389, 396,
462
Europe, 45, 106, 265, 452

F

Fenouillet, 318
Foix (Ariège, chef-lieu de département), 5,
24, 25, 29, 32, 33, 36, 38, 40-42, 51, 72,
74, 83, 85-94, 96-99, 108, 109, 112,
114, 119, 121, 127, 146, 169, 176, 179,
205-207, 240, 241, 244, 245, 247, 250,
276, 279, 286, 302, 308, 318, 321, 352,
353, 363, 365, 382, 394, 417, 437, 439,
458, 466, 469, 470
France, 6, 14, 26, 28, 36, 37, 41, 42, 44,
47, 60, 67, 68, 70, 76-80, 87, 98, 107,
122, 123, 125, 127, 129, 130, 131, 135,
147, 148, 150, 171, 172, 196, 205-207,
209-213, 215, 221, 223, 226, 229, 230-
232, 239, 266, 268, 274, 288, 308, 346,
366, 367, 376, 387, 388, 391, 414, 429,
431, 436, 457, 460-463, 468, 469, 474,
493
Franquevaux (Gard, canton de Vauvert,
commune de Beauvoisin,
arrondissement de Nîmes), 201
Fréjus, 241

G

Gaillac (chef-lieu de canton,
arrondissement d'Albi), 14
Garonne (fleuve), 20, 39, 231, 263, 420,
441
Gascogne (province de France), 119, 121,
155, 193, 260
Gênes (ville d'Italie), 26, 118, 200, 383
Genestet (quartier cadastral dans la
commune de Beaucaire), 407, 408
Grandselve (commune de Bouillac, canton
de Verdun-sur-Garonne, arrondissement
de Castelsarrasin), 98, 127, 155, 204,
289
Grenoble, 15
Grillon, 396

H

Haute-Garonne, 20, 39

I

Isle Jourdain (chef-lieu de canton, arrondissement d'Auch), 437
Isle sur la Sorgue (chef-lieu de canton, arrondissement d'Avignon), 395

J

Jérusalem, 6, 7, 24, 27, 119, 140, 154, 156, 177, 183, 283, 291, 296, 310, 314, 324-326, 329, 337-339, 346, 347, 353, 385, 480

L

Labécède-Lauragais (Aude, canton de Castelnaudary, arrondissement de Carcassonne), 128
Lagarde-Adémar, 396, 397
Languedoc, 12, 14, 20, 21, 25, 42, 45, 71, 77, 95, 100, 127, 130, 142, 143, 146, 150, 153, 154, 171, 200, 205, 208, 215, 219, 222, 229, 230, 239, 242, 282, 311, 326, 430, 450, 481
Latran (palais et basilique à Rome, lieu de réunion du concile de l'Église catholique), 5, 6, 12, 27, 32, 33, 38, 40-42, 44, 75, 77, 79, 81, 83-87, 89, 94, 97, 101, 105, 106, 108, 117-119, 124, 126, 128, 131, 138, 143, 148, 150, 152, 153, 160-162, 165-168, 171-174, 176, 179, 192, 202-207, 214, 218, 219, 221, 238, 240, 243, 245, 246, 247, 250, 251, 268, 276, 280, 286, 302, 308, 310, 319, 329, 338, 343, 353, 356, 359, 361, 363, 365, 371, 374, 375, 379, 385, 386, 390, 393, 396, 399, 400, 403, 437, 469, 483
Lavaur (chef-lieu de canton, arrondissement de Castres), 27, 157
Le Puy (Haute-Loire, chef-lieu de département), 95
Liège, 98, 241
Lille, 271
Lolmie (Lot, canton de Montcuq, commune de Saint-Laurent-Lolmie), 28, 29, 40
Loupian, 388

M

Malaucène (chef-lieu de canton, arrondissement de Carpentras), 395
Marmande (Lot-et-Garonne, chef-lieu d'arrondissement), 79, 122, 128-131, 133-135, 181, 196, 232, 357
Marseille (Bouches-du-Rhône, chef-lieu de département), 6, 20, 40, 118, 155, 234, 239, 241, 244, 382-384, 392, 395, 400, 402, 409, 413
Maruejols, 67
Meaux (traité de Meaux-Paris), 35, 59, 67, 459, 475
Mévouillon, 396
Moissac (chef-lieu de canton, arrondissement de Castelsarrasin), 235
Montauban (Tarn-et-Garonne, chef-lieu de département), 15, 22-25, 28, 29, 38, 40, 49, 89, 96, 396, 487
Montferrand (commune du canton de Castelnaudary), 26
Montoulieu (une des portes de la ville de Toulouse), 472-476
Montpellier (Hérault, chef-lieu de département), 26, 28, 58, 83, 127, 153, 156, 202, 204, 284, 409
Montpensier, 127
Montségur (commune du canton de Lavelanet, arrondissement de Foix), 90
Muret (Haute-Garonne, chef-lieu d'arrondissement), 29, 31, 36, 47, 125, 177, 200, 229, 233, 245, 318, 332, 389, 416, 437

N

Najac, 388
Narbonne (Aude, chef-lieu d'arrondissement), 27, 30, 58, 84, 89, 95, 100, 140, 162, 163, 176, 182, 204, 235, 236, 318
Navarre (ancien royaume d'Espagne), 5, 31, 49, 58, 60-64, 199, 293, 423, 471, 483
Nîmes (Gard, chef-lieu de département), 176, 177, 186, 194, 195, 248, 358, 361, 368, 396, 397, 403

Niort-de-Sault (commune du canton de Belcaire, arrondissement de Limoux), 95
Nord, 28, 45, 98, 114, 126, 143, 224, 241, 250, 271, 287-289, 349, 390, 455, 466
Notre-Dame-la-Daurade, 177, 183
Notre-Dame-des-Doms, 394

O

Orange (Vaucluse, chef-lieu de département), 27, 44, 395, 397
Orient, 52

P

Palais, 388
Pamiers (Ariège), 38, 66, 69, 90
Paris, 14, 16, 20, 31, 35, 36, 42, 48, 58, 59, 67, 68, 127, 177, 180, 206, 207, 229, 232, 235, 264, 266, 289, 394, 459, 475, 493
Penne (commune du canton de Vaour, arrondissement de Gaillac), 234, 235
Pernes-les-Fontaines (chef-lieu de canton, arrondissement de Carpentras), 395
Pézenas, 176
Pierrelatte, 395, 397
Poitiers, 22, 179, 180, 335, 396
Poitou, 113, 133
Port (Pyrénées), 95
Provence, 12, 83, 89, 106, 127, 148, 150, 167, 179, 187, 205, 215, 229, 236, 244, 260, 261, 379, 380, 383, 385-387, 389, 391, 395, 396, 398, 400-402, 406, 413, 414-416, 429, 441, 450, 488
Pujol (hameau de la commune de Saint-Foy-d'Aigrefeuille, canton de Lanta, arrondissement de Toulouse), 382, 416
Puy (Haute-Loire, chef-lieu de département), 95
Puylaurens (chef-lieu de canton, arrondissement de Lavaur), 5, 17, 18, 20, 21, 25, 26, 28, 29, 72, 73, 90, 93, 98, 120, 127, 132, 148, 151, 157, 168, 185, 205, 215, 220, 237, 242, 262, 283-285, 361, 376, 388
Pyrénées, 95, 318

Q

Quercy (province dont Cahors était le chef-lieu), 15, 16, 181

R

Rabastens (chef-lieu de canton, arrondissement d'Albi), 6, 84, 112, 126, 154, 155, 157-159, 177, 246, 247, 346, 408, 437
Reims (Marne, chef-lieu de département), 229
Rhône (fleuve), 95, 106, 179, 207, 231, 384, 385, 392, 394, 405, 441
Rocamadour (Lot, commune des cantons et arrondissements de Gramat), 177, 181
Rome, 5, 7, 19, 61, 67, 68, 84-87, 91, 92, 101, 111, 112, 114, 115, 118, 126, 143, 148, 150, 152-154, 156-159, 192, 199, 201-203, 205, 206, 209, 210, 213, 223, 232, 244, 245, 277, 282, 284, 288, 299, 376, 380, 383, 393, 402, 480, 481, 487, 493
Rouen, 229
Roussillon (province de France), 50, 51, 265, 379

S

Sablé, 133
Saint-Cyprien (faubourg de Toulouse), 121
Saint Empire Germanique, 148
Saint-Félix-de-Lauragais (Haute Garonne, canton de Revel), 127
Saint-Gilles, 202
Saint-Jean-d'Acre (ville de Syrie, aujourd'hui dans l'Etat d'Israël), 294
Saint-Jean-de-Jérusalem (ordre militaire et religieux), 6, 154, 156, 177, 183, 283, 284
Saint-Paul-Cap-de-Joux, 128
Saint-Pierre-des-Cuisines (église à Toulouse), 261
Saint-Sernin (église abbatiale à Toulouse), 176, 177, 182, 184, 186, 187, 190-192, 209, 244, 248-252, 265, 294, 298, 328, 329, 331, 343, 357, 415
Saint-Antonin (Tarn-et-Garonne, chef lieu de canton, arrondissement de Montauban) 22, 25, 26, 28, 30, 69

Saint-Cyprien (faubourg de Toulouse),
119, 121, 152, 424
Saintes (Charente-Maritime, chef-lieu
d'arrondissement de département), 122-
124, 129, 130, 176, 177, 186, 196, 232,
287
Saint-Gilles (Gard, chef lieu de canton,
arrondissement de Nîmes) 41, 163, 201,
202, 383, 386, 389, 391, 416
Saint-Papoul, 38
Saint-Pé de Génères, 177
Saint-Pol, 130, 297
Saints-Jean-et-Paul, 6, 169, 172, 186, 205,
208, 236, 243
Saint-Victor, 20
Salon-de-Provence (chef-lieu de canton,
arrondissement de Gaillac, puis d'Albi),
117, 392
Seyches, 181
Sud, 60, 80, 85, 97, 100, 143, 230, 236,
250, 373, 455

T

Tarascon (chef-lieu de canton,
arrondissement d'Arles), 163, 395, 400,
401-403, 405, 409
Tarbes, 231
Temple (ordre militaire et religieux), 71,
278, 283, 284, 337
Terre d'Empire, 229
Toulouse (Haute-Garonne, chef-lieu de
département), 5, 6, 7, 11, 12, 14, 16-20,
23-29, 31-33, 36-42, 44, 47, 51, 53, 54,
58, 60-64, 66-68, 76, 77, 79, 80-89, 92-
102, 104-106, 108-116, 118-148, 150-
156, 158-163, 165-167, 169-173, 176-
188, 190-196, 199, 204-209, 211-218,
221-223, 225-233, 236, 237, 239-249,
251, 252, 256, 257, 259, 261-269, 271,
274-276, 279-284, 287, 289, 291, 293,
294, 296, 297, 299, 300, 302-306, 310,
312-318, 320-331, 333-338, 340-353,
356, 357, 366, 368, 369, 371-378, 381-
399, 402-404, 406, 409, 411, 413-418,
420-429, 431-441, 443-445, 447, 449,
450, 452, 456- 458, 461, 466, 468-471,
475, 479-483
Tours, 229
Tulle, 176-178, 181

V

Vallabrègues (commune du canton
d'Aramon, arrondissement de Nîmes),
395
Valréas, 396
Varilhes, 35, 36
Vaucluse, 396
Venaissin (Vaucluse, pays dont Venasque
était le chef-lieu), 83, 106, 387, 395,
396, 437
Venise, 112
Villeneuve (quartier suburbain de
Toulouse), 182
Viterbe (Italie, chef-lieu de province), 112
Vitry, 241

W

Winchester, 116, 487

Y

Yvelines, 77

Z

Zara *alias* Zadar (ville de Dalmatie, en
Yougoslavie), 239, 287

INDEX DES NOMS DE PERSONNES, DE PERSONNAGES, DE
VALEURS,
ET D'ORDRES RELIGIEUX

A

- Aalaïs, personnage du *Raoul de Cambrai*, 31
- Abbé de Beaulieu – voir *Hugues*
- Abbé de Belleperche, 155
- Abbé de Cîteaux, 200, 360, 493 – voir aussi *Arnaud-Amaury*
- Abbé de Clairac, 177
- Abbé de Clairvaux – voir *Henry de Marcy*, voir *Bernard de Clairvaux*
- Abbé de Condom, 153, 158 – voir aussi *Montazin de Galard*
- Abbé de Grandselve – voir *Hélie Garin*
- Abbé de Montaut – voir *Izarn*
- Abbé de Poblet – voir *Arnaud-Amaury*
- Abbé de Saint-Ruf, 177
- Abbé de Saint-Sernin de Toulouse, Jourdain, 177, 182, 184, 186, 187, 190-192, 250-252, 265, 294, 298, 415
- Abbé de Saint-Théodard – voir *Raimond-Azémar*
- Abbé de Saint-Thibéry – voir *Bérenger*
- Abbé de Tulle, 177, 181
- Abbé de Villemagne, 153, 177, 179, 201
- Abbé des Vaux-de-Cernay, 235 – voir aussi *Guy Des Vaux-de-Cernay*
- Abbé du Thoronet, 155, 240
- Abbé Pons, abbé de Saint-Gilles, 163
- Adhémar II *alias* Aimar de Poitiers, comte de Valentinois et de Dios, 179, 180, 377, 396
- Agolant, personnage légendaire, vaincu par Charlemagne, 31
- Aimeric de Peguilhan, troubadour, 60
- Aimery de Castelnaud, 40, 60, 182, 253, 257, 418, 437
- Alain de Lille, poète, théologien, 271
- Alain de Roucy, croisé, proche de Simon de Montfort, 119, 121, 169, 302, 313, 417, 443, 445-447
- Alice de Montmorency, comtesse de Leicester, épouse de Simon de Montfort, 231, 335, 425, 428-430
- Allemands (Bavarois, Saxons, Thiois inclus), 126, 135, 383, 452
- Alphonse-Jourdain, comte de Toulouse, 42, 399, 447
- Amanieu d'Albret, seigneur de Seyches 181
- Amaury de Craon, sénéchal d'Anjou, 133, 217, 218, 443, 446, 447
- Amaury de Montfort, fils aîné du comte Simon, 97, 122, 127, 129, 168, 196, 232, 233, 237, 265, 346, 399, 409
- Amincie de Montfort, fille du comte Simon, 180
- Angevins, croisés angevins, 126, 135
- Anglais, 414, 446, 452
- Anselmet, 400
- Antéchrist, 32, 92, 96, 140, 206, 246, 255, 311, 324, 325, 353, 482
- Aragonais, 54, 81
- Arbert, chapelain du comte de Toulouse, 6, 145, 199, 268, 269, 271, 277, 354, 363, 365, 366, 412, 481, 493
- Archevêque d'Aix-en-Provence, 229
- Archevêque d'Arles – voir *Michel*
- Archevêque d'Auch, 6, 84, 124, 131, 135, 153, 176, 186 – voir aussi *Bernard de Montaut*, voir aussi *Garcias de l'Ort*
- Archevêque de Bordeaux, 229
- Archevêque de Bourges, 229
- Archevêque de Dublin, 99 – voir aussi *Henri de Londres*
- Archevêque de Lyon, 229, 390
- Archevêque de Narbonne, 140 – voir aussi *Arnaud-Amaury*
- Archevêque de Reims, 229
- Archevêque de Rouen, 229
- Archevêque de Sens, 229
- Archevêque de Tours, 229
- Archevêque de Vienne, 229
- Archevêque d'Embrun, 229
- Archevêque d'York – voir *Walter de Gray*
- Archidiacre de Lyon, 84, 98, 100, 160-163
- Arnaud Amaury, moine cistercien, abbé de Poblet, abbé de Grandselve, abbé de Cîteaux, légat du pape, puis archevêque de Narbonne, 6, 26, 27, 30, 32, 84, 95, 97, 100, 107, 122, 126, 127, 129, 133, 150, 160, 162, 163, 168, 171, 174, 177, 181, 196, 200-205, 208, 217-219, 231-234, 236, 237, 239, 243, 265, 282, 287, 289, 297, 346, 363, 379, 397, 399, 409, 443, 446, 447

Arnaud Audegier, noble avignonnais, 385, 388
Arnaud de Montégut, vassal de Raimond VI comte de Toulouse, 437
Arnaud de Villemur, coseigneur de Saverdun, proche du comte de Foix, 84, 91, 302
Arnaud Guillaume de Tudèle, 31
Arnaud Topina, marchand, 376
Arnaut Daniel, troubadour, 465, 483
Augustin d'Hippone, saint Augustin, 242
Aymon de Caromb, 476

B

Barral des Baux, 234
Barrois, 405
Barthélémy l'Anglais, 19
Basques, 81
Baudouin, frère du comte de Toulouse Raimond VI, protecteur de Guillaume de Tudèle, seigneur de Bruniquel, 22, 307, 492
Bavarois, 126, 135
Béatrice de Balaruc, épouse de Gui Cap-de-Porc, 388
Beucairois, 120, 405, 408, 412, 445
Bénédictins, ordre religieux, 177, 192
Bérenger, abbé de Saint-Thibéry, 127, 140, 176, 179, 207
Bermond Audigier, viguier de Nîmes, 388
Bermond I^{er} d'Uzès, seigneur d'Uzès, 396
Bernard de Clairvaux, abbé de Clairvaux, 174, 242, 326, 347
Bernard de Montaut, archevêque d'Auch, 6, 154-159, 177
Bernard de Portella, chevalier catalan, 29
Bernard de Ventadour, abbé de Rocamadour, 62, 177
Bernard Itier, 133
Bernard IV, comte de Comminges, 156, 279, 378, 417, 437
Bernard Raimond de Roquefort, évêque de Carcassonne, 235
Bernard V, comte de Comminges, 127, 437
Bernart Raimond de Baranhon, 57, 67
Bernart Saisset, évêque de Pamiers, 66, 69

Bernart Sicard de Maruejols, troubadour, 66
Bernis de Mureus, 396
Berruyers, croisés originaires de Bourges et du Berry, 126, 135
Bertrand d'Avignon, troubadour et consul, 412
Bertrand de Born, poète, 44, 242
Bertrand de Taix, 66, 69
Bertrand des Saints-Jean-et-Paul, cardinal légat du Pape, 6, 169, 172, 180, 186, 199, 205, 208, 236, 243, 264-266
Bertrand-Jourdain de l'Isle, fils du seigneur de l'Isle Jourdain, seigneur de Launac, 437
Bienheureux Didier de Lens, évêque de Die, 177
Blanche de Castille, 37, 128
Blavotins, servent dans l'armée des croisés lors du siège de Toulouse, 452
Boniface, préfet militaire, 242
Bouchard de Marly, 364
Bourguignons, 397
Brabançons, 81
Bretons, 452
Burnon, évêque de Viviers, 177

C

Calega Panzan, troubadour, 277
Cardinal, 209, 216, 217, 219, 223, 224, 228, 232, 263, 298, 356 – *voir aussi Bertrand des Saints-Jean-et-Paul, voir aussi Pierre de Bénévent*
Catalans, 382
Centule I^{er}, comte d'Astarac, 77, 79, 122, 124, 129, 131-135, 194, 196
Champenois, 126
Charlemagne, 31, 95, 460, 461
Cisterciens, ordre religieux, 65, 77, 98, 107, 127, 143, 146, 150, 155, 159, 160, 162, 174, 239-242, 249, 268, 282, 283, 286, 289
Comte de Comminges, 41, 280, 439 – *voir aussi Bernard IV, voir aussi Bernard V*
Comte de Diois – *voir Adhémar II de Poitiers*
Comte de Foix, 5, 33, 42, 72, 74, 83-85, 88-94, 96, 99, 108, 109, 112, 114, 176,

179, 205-207, 240, 241, 244, 245, 250, 286, 302, 308, 321, 363, 365, 437, 469 – voir aussi *Raimond Roger*, voir aussi *Roger Bernard II*

Comte de Leicester – voir *Simon de Montfort*

Comte de Nevers – voir *Hervé de Donzy*

Comte de Provence, 12, 83, 106, 205, 215, 244, 261, 379, 383, 387, 391, 396, 441 – voir aussi *Raimond Bérenger V*

Comte de Saint Pol – voir *Gaucher de Châtillon*

Comte de Soissons, 167, 168, 234, 367, 368 – voir aussi *Raoul de Nesle*

Comte de Toulouse, 29, 53, 54, 58, 66, 77, 82, 86, 88, 94, 96, 102, 110, 122, 125, 128, 131, 133, 145, 147, 150, 166, 170, 179, 182, 195, 205, 209, 251, 256, 269, 271, 276, 281, 294, 297, 312, 343, 357, 372-375, 378, 382, 388, 391, 393, 395, 416, 417, 423, 436, 481 – voir aussi *Alphonse Jourdain*, comte de Toulouse, voir aussi *Raimond VI*, comte de Toulouse, voir aussi *Raimond*, fils du comte de Toulouse

Comté de Tripoli, 447

Comte de Valentinois – voir *Adhémar II de Poitiers*

Comtes raimondins, 6, 11, 12, 35, 39, 45, 58, 77, 125, 139, 166, 168, 179, 185, 213, 229, 246, 255, 259, 270, 291, 298, 308, 314, 321, 322, 324, 325, 329, 340, 341, 348-350, 353, 371-375, 378, 382, 391, 395, 409, 416, 417, 419, 426, 427, 430, 432, 433, 436, 441-443, 445, 446, 453, 456, 458, 460, 466, 468, 470, 476, 479, 482, 483 – voir aussi *Raimond VI*, comte de Toulouse et son fils *Raimond*

Comtesse Constance, sœur du roi de France Louis VII et épouse de Raimond V de Toulouse, 26, 87

Créateur – voir *Dieu*, voir *Père*, voir *Fils*, voir *Saint Esprit*

Crucifié – voir *Jésus*, voir *Fils*

D

Dalmas de Creixell, seigneur catalan, 279, 318, 437

Dante Alighieri, 138, 345, 465, 483

Darius le Roux, personnage du *Roman de Thèbes*, 44, 107, 162

Diable, 45, 224

Diego de Acebes, évêque d'Osma, 99, 160

Dieu, voir *Père*, 3, 6, 7, 12, 19, 35, 37, 39, 43-46, 63, 66, 76, 91-93, 95, 99, 102, 105, 106, 108-111, 115-117, 119-121, 138-144, 148, 150-152, 165, 167, 169-171, 173, 174, 178, 182, 188-190, 194, 195, 200, 209, 212, 213, 215-218, 224, 226-228, 231, 233, 234, 244, 246, 248, 249, 251, 253, 256, 258, 259, 266-268, 270-273, 278-281, 285, 286, 290-295, 299-322, 326-331, 336, 338-341, 344, 345, 347-353, 355-359, 361, 363, 365, 366, 368, 369, 376, 379, 380, 381, 383, 393-395, 408, 411, 413, 418, 421-424, 444, 445, 463, 478-482

Dragonet de Mondragon, dit le Preux, fidèle du comte Raimond V, père de Raimond de Montauban, 142, 144, 322, 377, 396, 413, 437

Dreit, 44, 49, 76, 77, 85, 94, 101, 102, 234, 270, 305, 319, 320, 347, 446, 481

Dreitura, 42, 166, 218, 227, 271, 297, 310, 320, 327, 411, 446, 450

Duc de Bourgogne – voir *Eudes III*

Duc de Narbonne – voir *Raimond VI*, comte de Toulouse

E

Eléonore d'Aragon, sœur du roi Pierre II, épouse de Raimond VI comte de Toulouse, 22, 83, 84

Elzéar d'Uzès, fils de Bermond d'Uzès et frère de Raimond d'Uzès, 396

Enfer, 120, 143, 151, 473

Engan, 310, 411

Esclarmonde de Foix, sœur du comte de Foix Raimond Roger, 85, 90, 92, 93, 276

Estout de Lias, chevalier, 437

Eudes III, duc de Bourgogne, 297

Eustache de Cayeux, 368

Evêque de Béziers, 131

Evêque d'Osma – voir *Diego de Acebes*

Evêque de Carcassonne, 77, 207, 236, 237, 239, 248 – voir aussi *Bernard Raimond de Roquefort*
 Evêque de Comminges, 177, 245 – voir aussi *Raimond Arnaud*
 Evêque de Die, 179 – voir aussi *Bienheureux Didier de Lens*
 Evêque de Lodève, 177
 Evêque de Nîmes, 194, 195, 248, 358, 361, 368
 Evêque de Pamiers, 69
 Evêque de Saintes, 122-124, 129, 130, 186, 196, 232 – voir aussi *Pons*
 Evêque de Toulouse, 99, 153, 154, 169, 171, 177, 180, 186, 216, 217, 229, 276, 303, 305, 315, 356, 368, 415, 429 – voir aussi *Foulque de Marseille*, voir aussi *Fulcrand*
 Evêque de Valence, 177, 179, 180 – voir aussi *Humbert*
 Evêque de Viviers – voir *Burnon*
 Evêque d'Uzès, 204 – voir aussi *Raimond*
 Evêque de Noyon, 196
 Ezéchiël, personnage biblique et livre éponyme, 104

F

Fe, 168
 Ferry d'Issy, 417
 Fils, hypostase divine, 7, 36, 174, 209, 292-294, 296-298, 300, 331, 339, 357, 369
 Flamands, 126, 135
 Folquet de Lunel, poète, auteur du *Romans de mondana vida*, 80
 Foucaud de Berzy, croisé, 51, 120, 129, 132-134, 194, 195, 261, 264, 302, 361, 368, 417, 444, 452, 455, 461
 Foulque de Marseille, ancien troubadour, abbé cistercien du Thoronet, puis évêque de Toulouse, 5, 6, 26, 32, 38, 40, 51, 80, 81, 84, 85, 89, 90-98, 115, 120, 121, 141, 143, 151, 155, 158-161, 172, 173, 182-184, 187, 189-193, 199, 206, 208, 214, 221, 224, 226, 232, 236, 239, 240, 241-255, 257-260, 262-266, 268, 274, 275, 282, 283, 286-289, 324, 325, 332,

343, 353, 362, 394, 417, 421, 444, 468, 469, 482

Foulques de Neuilly, prédicateur, 174
 Français, 52-56, 74, 77, 125, 126, 135, 183, 210, 275, 327, 329, 330, 336, 340, 341, 343, 344, 366, 397, 405, 421, 462, 472
 Fulcrand, évêque de Toulouse, 155
 Fuxéens, 42

G

Garcias de l'Ort, archevêque d'Auch, 192, 193, 196, 229, 247
 Gaston, vicomte de Béarn, 84
 Gaucher de Châtillon, comte de Saint Pol, 297
 Gautier de Langton, 265
 Genèse, livre biblique, 478, 479
 Geoffroi de Poitiers, 22, 27
 Géraud de Labarthe, archevêque d'Auch, 156
 Géraud de Lamothe, hérétique, 90
 Géraud, comte d'Armagnac et de Fézensac, 193
 Gervais de Champigny, 119, 425
 Gilbert de Montaut, 156
 Girard de Roussillon, héros de la chanson éponyme, 50, 51
 Goufier de Lastours, 44
 Graindor de Douai, auteur de la *Chanson de Jérusalem*, 24
 Guilhem Anelier de Toulouse, auteur du *Poème de la guerre de Navarre*, 5, 58, 60-64, 67, 471, 483
 Guilhem de Hautpoul, 293
 Guilhem de la Barra, 57
 Guilhem de Montanhagol, 67, 137, 450
 Guilhem de Puylaurens, auteur d'une chronique latine sur les événements de la croisade albigeoise et leurs conséquences 5, 17, 18, 20, 21, 25, 26, 28, 29, 72, 73, 90, 98, 120, 127, 132, 148, 151, 157, 168, 185, 205, 215, 220, 237, 262, 283-285, 361, 376, 388
 Guilhem de Tudela, 5, 6, 10, 11, 12, 18, 21-32, 40-42, 45, 47-54, 57, 58, 61, 62, 64, 78, 81, 82, 84, 93, 97, 114, 116, 120, 137, 138, 140, 148, 150-155, 157-159,

185, 192, 193, 200-205, 208, 235, 236, 244, 272, 274-276, 283, 284, 292, 293, 297, 300, 307, 310, 316, 355, 357, 360, 361, 363, 364, 368, 375, 379, 396, 465, 469, 470, 474, 476, 481, 483, 486-489, 492

Guilhem des Baux, seigneur des Baux, prince d'Orange, 395, 397

Guilhem Figueira, troubadour, 33, 61, 66-68, 70-72, 142, 143, 277, 278, 450

Guilhem IX de Poitiers, 335

Guilhem Saisset, 69

Guilhem Uc d'Albi, 20

Guilhem Unaud de Lanta, 426, 437

Guilhem Artaud de Die, second fils d'Hugues d'Aix, 396

Guillaume de Contres, 28, 40, 54

Guillaume de Mello, 265

Guillaume de Poitiers, fils d'Adhémar de Poitiers, 396

Guillaume des Roches, 133, 196, 443

Guillaume-au-court-nez, héros épique, 44

Guillaume-Bernard de Luzenac, 70

Guiraud Adhémar III, seigneur de Lagarde-Adémar, co-seigneur de Montélimar, 396, 397, 437

Guiraudet Adhémar, fils de Guiraud Adhémar, 377, 437

Guy Cap-de-porc, chevalier et juriste, 388

Gui de Cavaillon, conseiller de Simon de Montfort, 18, 33, 34, 39, 71, 72, 84, 115, 117, 142, 278, 284, 387, 392, 396, 437, 440, 454, 469

Guy de Lévis, 138

Guy de Montfort, frère de Simon de Montfort, 35, 36, 68, 124, 259, 261, 285, 312, 399, 424, 425, 429

Guy Des Vaux-de-Cernay, abbé des Vaux-de-Cernay, 6, 77, 98, 168, 207, 234, 236, 239, 282, 287-289, 361

H

Hébreux, 304, 314, 334

Hélène, femme de Ménélas, 31

Hélie Garin, abbé cistercien de Grandselve, 127, 289

Hélinand de Froidmont, moine cistercien et ancien trouvère, 92, 98, 242, 271, 289, 292

Henri de Clairvaux, abbé de Clairvaux, 137, 143

Henri de Londres, archevêque de Dublin, conseiller du roi d'Angleterre, 160

Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal légat cistercien, 150

Henri II, roi d'Angleterre, 87, 447

Hérode, 101, 228

Hervé de Donzy, comte de Nevers, 297

Hippocrate, 254

Histoire, 14, 16, 17, 44, 47, 48, 60, 87, 104, 284, 325, 357, 374, 433, 450, 471, 475, 479

Honorius III, né Censio Savelli, pape, 98, 139, 165, 169, 176, 208, 215, 229, 231, 302

Hospitaliers de l'ordre de Saint-Jean-de-Jérusalem à Toulouse, 6, 17, 153, 154, 156-158, 183, 283-285

Huc des Baux, baron, fils de Raimond des Baux, frère de Guilhem des Baux, 397

Hugues de Lacy, 314, 358, 408, 443, 444

Hugues de Riez, légat du pape, 26, 200, 202

Hugues, second abbé de Beaulieu, 84, 107, 160, 162

Humbert de Beaujeu, sénéchal des troupes royales en Languedoc, 127, 128

I

Indulgence de croisade, 81, 112, 150, 171, 174, 187, 195, 196, 203, 225, 228, 250, 309, 318, 359-368, 481

Ingeburge, reine de France, 231

Innocent I^{er}, pape, 244

Innocent III, pape, 27, 42, 81, 83, 84, 86, 88, 93, 95, 96, 100, 101, 104, 106, 108, 109, 111-113, 115, 116, 119, 121, 140, 150-155, 165-169, 172-174, 176, 197, 201, 205, 206, 228, 235, 247, 276, 278, 281, 289, 305, 310, 319, 359, 361, 396, 399, 482

Isidore de Séville, 19

Isnard Audegier, juge à Avignon, 388

Izarn, abbé de Montaud, 156

J

Jacques de Vitry, prédicateur et auteur, évêque de Saint-Jean-d'Acre, 241
Jacques Fournier, 66, 69, 70
Jacques, fils du roi d'Aragon Pere II, futur Jacques I^{er}, 230, 468
Jean de Berzy, 122
Jean de Senuc, 397
Jean Martin, routier, 432
Jean sans Terre, roi d'Angleterre, 107, 160
Jeanne d'Angleterre, épouse de Raimond VI, mère de Raimond VII, 83, 87, 116, 127, 156, 447
Jésus-Christ, 19, 23, 39, 43, 62, 76, 93, 103, 104, 109, 113, 116, 117, 119, 120, 151, 152, 170, 171, 178, 188, 194, 195, 203, 216, 217, 220, 232, 234, 250, 267, 269, 270, 280, 281, 291, 295, 299, 301, 304, 305, 307-309, 311, 313, 314, 317, 318, 324-326, 330, 333, 335, 336, 338, 340, 341, 346-348, 350, 353, 355, 358, 359, 361, 376, 393, 444-447, 481 – *voir aussi Fils*
Joan Martin, chef routier à la solde de Raimond VI, 211
Job, personnage biblique et livre éponyme, 39
Joia, 42, 43, 322, 328, 338, 339, 343, 389, 390, 393
Jordan Capella, 14
Joven, 64, 65, 87, 116, 117, 239, 328, 369, 390, 400
Juda, 19
Jugement divin, 88, 93

L

Lambert de Crecy ou de Limoux, seigneur de Limoux, sénéchal de Simon de Montfort, désigné aussi Lambert de Thury, 312, 397
Lambert de Montélimar, co-seigneur de Montélimar, 396, 397
Largueza, 114, 117, 401
Leialtat, 42, 446, 450
Loi divine, 218, 446

Louis VII, roi de France, père Philippe Auguste, 26, 36, 37, 68, 87, 127, 244
Louis, prince de France, fils du roi de France Philippe Auguste, futur Louis VIII roi de France, 6, 26, 36, 37, 47, 68, 77-79, 87, 122-127, 129-131, 135, 171, 172, 196, 205-211, 213, 223, 229-233, 244, 308, 315, 346, 366, 429, 431, 446, 463, 474
Lucas, conseiller de Simon de Montfort, 417, 425, 447

M

Maître Bernart, légiste et consul à Toulouse, 142, 199, 494
Maître Clarin, prêtre, chapelain et chancelier de Simon de Montfort, 177, 180
Maître Robert, juriste toulousain, 166, 182, 187, 188, 191, 199, 493
Maître Tédise, clerc, évêque d'Agde, 202
Mal, 19, 104, 120, 143
Manassès de Cortit, 417
Marie de Montpellier, épouse de Bernard IV de Comminges, puis du roi d'Aragon Pere II, 156
Marie, mère de Jésus, 28, 29, 47, 48, 53-55, 114, 144, 156, 170, 182, 189, 205, 209, 214, 224, 227, 241, 244, 265, 292-297, 299, 330, 332, 333, 338, 342, 357, 403, 428, 471
Marmandais, 135
Marquisat de Provence, 244, 391 – *voir aussi Raimond VI, comte de Toulouse, voir aussi Raimond, fils du comte de Toulouse*
Mascaron, prévôt de l'église cathédrale de Toulouse, 155, 177, 178, 182-184, 186, 242
Matfre Ermengaud, auteur du *Breviari d'amor*, 63, 254
Mathieu de Montmorency, frère de la comtesse de Montmorency, 177, 429
Merlin, personnage et devin légendaire, 44, 108
Mezura, 248, 250, 266, 450, 461, 462, 473
Michel, archevêque d'Arles, 177
Michel de Harnes, 265

Milon, notaire apostolique, légat du Pape, 26, 102, 153, 154, 159, 200-202
Moïse, personnage biblique, 251, 304
Montazin de Galard, abbé de Saint Pierre de Condom, 6, 157

N

Narbonnais, 323, 415, 429
Navarraïis, 31, 50, 475
Nîmois, 396, 397, 401
Normands, 103, 126, 135

O

Occitanie, 458
Olivier, héros de l'épopée rolandienne, compagnon de Roland, 7, 10, 12, 31, 44, 48, 373, 390, 421, 422, 449, 460, 461, 462, 463
Orgolh, 43, 460, 461
Otton IV, empereur allemand, 148

P

Palaïzi, troubadour, 66, 450
Pape, 26, 71, 79, 85, 87, 89, 91, 92, 94, 99, 105, 107, 110, 117, 139, 146, 170, 171, 190, 203, 223, 280, 320, 322, 356, 360, 438 – voir aussi *Innocent III*, voir aussi *Honorius III*
Paradis, 120, 473
Paratge, 19, 42, 43, 86, 105, 109, 110, 115, 117, 123, 124, 126, 137, 139, 145, 161, 179, 219, 246, 271, 305, 313, 320, 328, 330, 331, 335-337, 352, 353, 389, 390, 392, 426, 438-440, 447, 448, 450, 458, 460, 461, 469, 480
Peire Cardenal, troubadour, 33, 61, 62, 66, 68-71, 281, 450
Pelfort de Rabastens, 126, 246, 247, 346
Père, hypostase divine, 293, 295-297, 300, 301, 307
Pharaon, 63, 251, 255, 303, 304, 314, 334
Philippe Auguste, roi de France, 36, 126, 133, 179, 265, 346

Pierre Barravi, prieur de l'Hôpital de Saint-Jean-de-Jérusalem à Toulouse, 6, 156-158, 176-178, 182, 284
Pierre de Bénévent, cardinal et légat du pape, 6, 87, 89, 92, 176, 182, 205-207, 229, 233, 245
Pierre de Castelnau, moine cistercien de Fontfroide et légat du Pape, 150, 200, 201, 203, 234, 236, 363
Pierre de Dreux Mauclerc, comte de Bretagne, 1, 130, 133
Pierre de Livron, 307, 355
Pierre de Saint Chrysogone, légat du Pape, 150
Pierre Des Vaux-de-Cernay, auteur de la chronique *Hystoria albigensis*, moine cistercien de l'abbaye des Vaux-de-Cernay, neveu de l'abbé Guy Des Vaux-de-Cernay, 24, 26-29, 31, 83, 98, 140, 148, 150, 151, 153, 154, 167, 177, 179, 180, 185, 196, 201-203, 205, 207, 215, 225, 231, 234, 235, 245, 265, 283, 297, 395, 397, 413, 429
Pierre II, roi d'Aragon, 27, 29, 42, 53, 106, 107, 114, 125, 230, 318, 338, 388, 468, 492
Pierre le Chantre, 241, 264, 271, 288
Pierre Paul Bombarde de Beaulieu, conseiller honoraire au Grand Conseil, 15
Pierre Raimond de Rabastens, chevalier, 84, 112, 408
Pierrelatte, 395, 397
Poitevins, 126, 135
Pons de Mondragon, 396
Pons de Saint-Just, 395, 396
Pons, abbé de Saint-Gilles, 163
Pons, fils du seigneur de Pons, en Charentes-Maritime, évêque de Saintes, 177
Pretz, 42, 115, 123, 126, 305, 312, 330, 335-337, 352, 353, 400, 438-440, 450, 461, 480
Provençaux, 167, 244, 261, 347, 388, 389, 405, 406, 438

R

Raimbaud de Lachau, 397

- Raimond, 5, 6, 7, 10, 14, 16-19, 24-29, 37, 38, 40-42, 58, 65, 67, 70, 72, 77, 80, 83, 84, 87, 89, 90, 93, 95, 97-104, 106, 108, 109, 111-114, 118, 119, 124, 126, 127, 129, 132, 140, 141, 148, 152-159, 161, 163, 165, 176, 177, 180, 181, 184-187, 191, 192, 200, 202, 203, 211, 218, 235-238, 246, 248, 254, 266, 279, 280, 284, 289, 296, 299, 300, 302, 304, 310, 317, 319, 323, 326-328, 330-339, 341-343, 345-347, 351, 353, 365, 369, 376-378, 381-384, 387-389, 394-402, 405, 408, 411, 415-422, 424, 425, 427, 429, 434, 435, 437-440, 446, 447, 449-451, 454, 456, 457, 461, 469, 476
- Raimond Arnaud, évêque de Comminges, 155
- Raimond Azémar, abbé de Saint Théodard, 6, 157
- Raimond Belenguier, 299, 332
- Raimond Bérenger V, comte de Provence, 127
- Raimond d'Antioche, 24
- Raimond de Montauban, fils de Dragonet le preux, seigneur de Montauban en Provence, canton de Séderon dans la Drôme, et de Grillon dans le Vaucluse, 396
- Raimond de Rabastens, ancien évêque de Toulouse, 408
- Raimond de Roquefeuil, 84, 93, 238
- Raimond Pelet, seigneur d'Alès, 397
- Raimond Rascas, frère d'Eléazar d'Uzès, 396
- Raimond Roger dit Trencavel, vicomte de Béziers, de Carcassonne, de Razès et d'Albi, 25, 42, 84, 85, 93, 97, 165, 168, 169, 202, 237-239, 357
- Raimond Roger, comte de Foix, 40, 41, 90
- Raimond VI, comte de Toulouse et de Saint-Gilles, duc de Narbonne, marquis de Provence, 5, 7, 10, 14, 16-19, 24-28, 37, 40-42, 65, 70, 72, 83, 84, 87, 89, 95, 98-101, 103, 104, 106, 108, 109, 111-114, 118, 119, 124, 126, 127, 129, 132, 140, 148, 152-159, 161, 163, 165, 184, 186, 187, 191, 192, 202, 203, 211, 236, 237, 266, 279, 280, 284, 289, 296, 299, 300, 302, 304, 310, 319, 323, 326-328, 330-339, 342, 346, 347, 369, 376, 377, 383, 384, 387-389, 396-402, 415, 418, 420, 421, 422, 424, 425, 429, 434, 435, 437-439, 449-451, 461, 469
- Raimond, évêque d'Uzès, 200, 235
- Raimond, futur Raimond VII, fils du comte de Toulouse Raimond VI, 5, 14, 16, 18, 19, 22, 28, 33, 34, 37, 41, 80, 83, 84, 87, 99, 104-108, 112, 113, 116, 117, 126, 127, 142, 148, 152, 153, 156, 160-163, 165, 171, 180, 181, 289, 305, 317, 323, 327, 338, 339, 356, 369, 376, 380, 383, 384, 386-388, 392, 394, 396, 398-403, 411, 414, 422, 437, 439, 440, 447, 450, 454, 469
- Raoul de Cambrai, héros de la chanson de geste qui porte son nom, 31, 451
- Raoul de Fontfroide, moine de l'abbaye cistercienne de Fontfroide, 200, 201, 234
- Raoul de Nesle, comte de Soissons, 171, 218, 238, 443, 445, 446
- Razo*, 42, 271, 297, 305, 320
- Ricaud de Caromb, seigneur du Venaissin, 396, 437
- Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre, duc de Normandie et de Guyenne, 129, 447
- Robert de Beaumont, 223, 224, 303, 361
- Robert de Courçon, légat du pape nommé conjointement à Pierre de Bénévent, 205
- Robert de Picquigny, 264, 462
- Roger Bernart, fils de Raimond Roger, futur Roger Bernard II, 29, 32, 38, 40, 41, 121, 127, 279, 378, 417, 439
- Roger de Comminges, vicomte de Couserans et comte de Palars, 279, 438
- Roi d'Angleterre, 414, 446 – *voir aussi Henri II, voir aussi Jean sans Terre*
- Roland, préfet de la marche de Bretagne, héros de la geste éponyme et compagnon d'Olivier, 7, 10, 12, 22, 31, 44, 48, 51, 373, 390, 421, 422, 449, 460-463, 472
- Romain de Saint-Ange, cardinal et légat du pape, 127, 289
- Roncelin, frère de Barral des Baux, vicomte de Marseille, 234

S

Saint-Esprit, hypostase divine, 60, 216, 217, 293-295, 297-300, 304, 305, 330, 331.
Saint Exupère, 244, 245, 248, 249, 343
Saint François d'Assise, 95
Saint Jérôme, 244
Saint Sernin, premier évêque chrétien de Toulouse connu, 209, 248, 329, 331, 343, 357
Saladin, sultan d'Egypte et de Syrie, 294
Savari III de Mauléon, sénéchal de Poitou, 113
Seigneur, Dieu, 23, 139, 143, 190, 227, 281, 302, 303, 306, 308, 352, 371, 418
Setgle, 305, 312
Silvion de Crest, 179
Simon de Montfort, seigneur de Montfort, comte de Leicester, dit le comte de Montfort, 6, 20, 25, 27, 28, 32, 35, 36, 43, 44, 77, 80, 82-84, 86, 87, 89, 93-105, 107, 108, 110-112, 115-117, 119-122, 124-126, 129, 137-140, 143, 150, 151, 153, 155, 162, 163, 166-169, 171-173, 176-180, 182-184, 186-196, 204, 207, 210, 215-224, 226, 228, 229, 231-235, 237-241, 243, 245-268, 270, 276, 278-280, 283, 285, 286, 288, 289, 293, 294, 297, 298, 300, 303, 304, 307, 309-316, 320, 335, 340, 341, 344, 345, 346, 351, 353, 355, 358-360, 362, 364, 367, 368, 376-380, 382, 391, 396, 397, 399, 401, 403, 408, 409, 411-425, 428-430, 434, 435, 438, 439, 442-447, 450, 451, 462, 463, 468, 469, 471, 475, 482, 489

T

Tarasconnais, 405, 409
Tédise, chanoine de Gênes, puis évêque d'Agde, légat du Pape, 22, 26, 27, 102, 160, 200-204

Templiers, ordre religieux et militaire, 6, 39, 71, 126, 223, 268, 282-284, 286
Thibaut de Nonneville ou Neuville, 122, 445

Thomas de Cantimpré, 19

Tiburge, épouse de Lambert de Montélimar, 397

Tomier, troubadour, 66, 450

Toulousains, 7, 31, 35, 37, 39, 40, 43, 46, 80, 98, 119-121, 123, 128, 137, 138, 140, 141, 160, 168-170, 182, 183, 186-192, 207, 212-214, 218, 221, 224, 226-228, 231, 238, 240, 243-245, 247, 249-254, 256-263, 266, 279, 281, 285, 288, 294, 297, 298, 300, 303, 304, 306, 308, 309, 311, 313-318, 321, 322, 327, 328, 331, 332, 335-337, 340, 341, 344-348, 352, 357, 358, 362, 366, 372, 382, 390, 406, 415-418, 420-425, 427, 428, 437, 443, 445-447, 452, 457

Trinité divine, 7, 62, 144, 227, 293-295, 299, 300, 320

V

Valentinois, 179, 395, 396

Vaudois, *ensabatatz* ou *sabatatz*, 79, 80, 82

Vicente Ferrer, prédicateur dominicain, 254

Vincent de Beauvais, 19

W

Walter de Gray, archevêque d'York, 42, 84, 99, 105, 160, 162

Z

Zacharie, prophète biblique, 244