

Olivier WICKY
Université de Lausanne

Une guerre et deux regards : La Chanson de la croisade albigeoise

ARTICLE

Est-ce un hasard si, préfaçant *La Chanson de la croisade albigeoise*, le médiéviste Michel Zink affirmait que le souvenir de ce conflit « éveille encore le chagrin et la pitié ^[1] » ? Il est en tout cas tentant de rapprocher cette expression du documentaire éponyme réalisé en 1971 par Marcel Ophüls et qui suscita un grand émoi à sa sortie : *Le Chagrin et la Pitié* apportait en effet un nouveau point de vue sur les heures difficiles de l'Occupation et remettait en question bien des idées reçues au sujet de la Résistance, de la Collaboration ou encore du régime de Vichy. Dans le même ordre d'idée, Michel Roquebert faisait précéder un article dénonçant le « déconstructionnisme » des études cathares par cette citation d'Emilio Gentile : « Je n'exclus pas l'hypothèse que, sous peu, quelque historien ou politologue révisionniste, postmoderniste ou déconstructionniste, vienne nous expliquer que le fascisme n'a jamais existé ^[2] ». Ces deux exemples, ainsi que les nombreuses autres allusions à la Seconde Guerre mondiale qui jalonnent l'historiographie de la croisade albigeoise témoignent bien du caractère passionné qui l'entoure encore aujourd'hui, ainsi que de son impact durable dans la mémoire collective française. Dans un tel contexte, on comprendra mieux l'âpreté des controverses, la véhémence des remises en question méthodologiques, ainsi que l'usage du terme *révisionniste*, parfois utilisé pour jeter le discrédit sur certains groupes de chercheurs.

Mais pourquoi ce conflit a-t-il connu, plus que toutes autres guerres médiévales, un tel retentissement ? Certes, il y eut le caractère particulièrement terrible de la répression contre les hérétiques et, comme le mentionne Zink à propos du siège de Béziers, « pour la première fois dans une guerre entre chrétiens, la population entière, y compris les femmes et les enfants, est massacrée (22 juillet 1209) ^[3] ». Mais il ne s'agissait malheureusement pas là d'exceptions : ouvrons par exemple le *Journal d'un bourgeois de Paris* – écrit durant la guerre de Cent Ans – et nous y trouverons des descriptions tout aussi effroyables : « Hélas ! tant d'enfants morts [nés] par faute d'aide, tant de morts sans confession, par tyrannie et en autre manière, tant de morts sans sépulture en forêts et autres destour [...] tant d'églises arses et brûlées, et chapelles, maisons Dieu maladeries ^[4] ... » Sans pour autant nourrir le cliché d'un Moyen Âge exceptionnellement cruel, on peut en tout cas affirmer que les pratiques de l'époque n'avaient rien à envier à celles de la guerre moderne, y compris dans les violences à l'égard de la population civile. Mais parmi les éléments qui ont conféré aux études cathares une si forte coloration émotionnelle, il importe également de relever la dimension religieuse et surtout culturelle de la lutte ; parallèlement à l'affrontement entre catharisme et catholicisme, les historiens – aussi bien que les écrivains, les poètes ou même les politiciens – ont souvent évoqué un véritable choc de civilisations entre le sud et le nord de la France, la langue d'oc et la langue d'oïl, voire entre un certain raffinement occitan et la supposée barbarie fanatique des croisés. Enfin, et ce n'est pas là le moindre des arguments, un des aspects majeurs de la question est le rapport réel ou fantasmé à une culture brutalement

disparue et dont certains côtés demeurent encore de nos jours étonnamment obscurs, ce qui ne manque pas de laisser libre champ à toutes sortes de récupérations romantiques ou ésotériques.

Il faut donc aller chercher dans de multiples domaines les racines de cette fascination et des querelles idéologiques qu'elle a engendrées ; force est de reconnaître qu'elles ne sont nullement apparues à l'époque moderne, même si les pratiques de déconstruction mentionnées par Roquebert ont beaucoup contribué à la polarisation du débat. Cependant, une grande part des points de vue antagonistes sur l'hérésie ou la croisade se retrouve déjà dans les sources médiévales contemporaines des faits et c'est sur ces dissidences que je souhaiterais revenir à travers la présente contribution.

La Chanson de la croisade albigeoise, chanson de geste de 10 000 vers rédigée entre 1212 et 1214, offre par sa structure deux regards croisés sur une même guerre. Elle a en effet été écrite par deux auteurs différents, qui ne partageaient absolument pas les mêmes convictions : le premier, Guillaume de Tudèle, clerc venu de Navarre, soutient les croisés, tandis que les sympathies de son successeur anonyme, vraisemblablement toulousain, vont clairement aux Cathares et à leurs protecteurs. À travers ces deux chroniqueurs, le lecteur va découvrir toute une vision contrastée des questions théologiques, des motivations de la croisade, des résistances à celle-ci, des stratégies militaires et, de façon plus générale, de la culture méridionale et de ses liens avec l'hérésie. Signalons encore que cette dichotomie se ressent également d'un point de vue stylistique, la langue utilisée n'étant pas tout à fait la même : « le premier auteur écrit une langue d'oc sensiblement francisée ^[5] », ce qui marque son attachement au Royaume de France et à tout ce qui symbolise son unité, tandis que « le second utilise une langue plus pure de francismes ^[6] », témoignage évident de ses réticences à adopter le parler de l'envahisseur. D'une certaine manière, ce double langage reflète assez bien les deux modes d'écriture et si les auteurs ne vont pas s'exprimer de la même manière, ils ne vont pas non plus, en fonction de leur sensibilité mais aussi de leur orientation idéologique, décrire les mêmes scènes ni s'attacher aux mêmes détails ; de fait, la comparaison entre leurs points de vue ne sera pas toujours linéaire, et il faudra exercer une vigilance particulière vis-à-vis des commentaires, des sous-entendus, des absences et des omissions.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, une rapide mise au point philologique s'impose : nous disposons de trois éditions et traductions de la *Chanson*, dont la première a été publiée par Paul Meyer entre 1875 et 1879. Celle qui retient notre attention et à laquelle je fais, sauf mention contraire, référence dans le présent article est la version d'Eugène Martin-Chabot, parue en 1931 chez Honoré Champion et reprise en 1984 par Henri Gougaud. Au regard des libertés figurant dans cette dernière édition, l'éditeur prend soin de mentionner qu'il s'agit d'une adaptation et non d'une traduction littérale qui « s'écarte par moment sensiblement de l'original, mais qui en est une reconstitution inspirée ^[7] ». J'ai toutefois choisi de conserver cette version non seulement parce qu'elle restitue en effet un certain « élan » – Gougaud parle d'un « parfum de grand vent » – mais aussi car elle témoigne d'une forme de dynamisme de la réception, apportant à la traduction littérale des modifications auxquelles le climat intellectuel passionné des années 30 n'est à mon sens pas tout à fait étranger.

En ce qui concerne les événements relatés, ils couvrent une période allant du tout début de la croisade, aux alentours de 1208, jusqu'au siège de Toulouse, soit dix ans plus tard ; quant au changement de narrateur, il intervient au moment du récit de la bataille de Muret (1213). Pour reprendre l'expression de Michel Zink, autant dire qu'il s'agit d'une rédaction « à

chaud », voire au jour le jour – comme tendent à le prouver certains indices textuels – et donc immanquablement subjective, ce qui n’empêche cependant pas la *Chanson* d’être « aussi véridique et souvent plus exacte que les chroniques contemporaines de Guillaume de Puylaurens et de Pierre des Vaux-de Cernay ^[8] ».

Partant de cet écrit d’une grande richesse, je vais donc tenter d’analyser la façon dont les auteurs perçoivent et décrivent leur propre camp, leurs ennemis, leurs alliés ou encore la légitimité de leur cause ; dans bien des cas, nous verrons que ces représentations procèdent de constructions et participent à l’édification de *topoi* historico-littéraires, lieux communs qui sont encore parfois vivaces à l’époque moderne.

Nommer l’hérésie

Pour commencer, intéressons-nous à la terminologie utilisée pour désigner les hérétiques, et ce essentiellement chez le premier chroniqueur, le second les mentionnant fort peu. Plutôt favorable à ces derniers, le continuateur anonyme cherche en effet à minimiser leur rôle et surtout leur influence au sein des affaires méridionales : moins il en dira sur eux et plus il lui sera aisé de présenter à ses lecteurs la croisade comme une simple entreprise de rapine sans nul fondement religieux. Au contraire, Guillaume de Tudèle va s’efforcer de décrire et de nommer fréquemment ces ennemis de la Foi pour bien souligner leur responsabilité dans le déchaînement de violence qui s’abat sur le Midi, quitte à cette fois-ci extrapoler leur importance réelle dans certains épisodes. Ces attitudes contradictoires résument d’emblée à elles seules les deux approches qui se sont constamment opposées au sujet du catharisme, et plus particulièrement en ce qui concerne sa répression : d’un côté, l’idée d’une hérésie puissante, organisée et implantée contre la volonté des populations locales, face à laquelle se dresse une croisade idéaliste et désintéressée dont le seul objectif est de rétablir la foi catholique ; d’un autre côté – et c’est la vision du deuxième auteur, pourtant « lui-même parfaitement orthodoxe ^[9] » –, l’idée d’une civilisation pacifique et prospère, menacée par une « croisade (qui) se réduit donc à une mainmise injuste des barons du Nord sur les fiefs méridionaux ^[10] ». À quelques variantes près, c’est à partir de ces deux points de vue que vont se construire tous les débats idéologiques autour de la question (y compris les plus récentes controverses académiques), comme en témoignent les reproches de Roquebert aux auteurs affirmant que « l’hérésie n’existe pas comme un phénomène indépendant ^[11] » (Jean-Louis Biget), qu’il s’agit d’un « artefact » (Monique Zerner) ou même, à la suite de Julien Théry, qu’elle n’a de « réalité que comme pure production des juges ». Ne s’agit-il pas là de processus similaires à ceux du second auteur de la *canço*, qui, par son silence explicite, en arrive lui aussi à nier la réalité de l’hérésie, ou tout du moins son caractère institutionnel ?

Nomen est omen : l’adage latin est plus que jamais confirmé en matière d’hérésie et le vocabulaire utilisé pour désigner les Cathares suffit presque à rendre compte des différentes caractéristiques attribuées, à tort ou à raison, aux mouvements religieux qui enflammèrent le Languedoc. Commençons par nous pencher sur le prologue qui, après une dizaine de lignes consacrées à la présentation biographique de l’auteur, introduit le terme de *fola cresenza* et présente ce « pays pourri par de folles croyances », la traduction française demeurant ici assez proche du texte occitan. Plus loin, et dans l’idée de lier les Cathares à d’autres groupes, on pourra relever, pour traduire les termes d’*eretges* et *sabatatz*, les termes de *Patarins* et *Vaudois* ^[12] chez Chabot, tandis que Meyer, plus fidèle au texte, conserve le terme de *sabatatz* et précise en note que : « Sabatat ou ensabata, Vaudois, Pauvres de Lyon sont trois désignations d’une même secte [...] qui était fort distincte des hérétiques albigeois ou cathares ^[13] . »

Ces généralisations et associations abusives sont autant de stratégies discursives qui vont dans le sens de ce qu'Alain de Lille qualifiait d'*heretica pravitas* et que Roquebert résumait comme étant « toutes les hérésies particulières convergeant vers l'hérésie au singulier [...] un mouvement unifié à tous les niveaux, doctrinalement, institutionnellement, géographiquement ». Il est évident qu'une approche aussi alarmiste favorise la propagande ecclésiastique en présentant au public une menace bien plus périlleuse que de simples « dissidences » – pour reprendre cette fois le vocabulaire de la déconstruction.

Parallèlement à cette encombrante parenté que Guillaume prête à ses ennemis, il faut encore mentionner leur proximité avec les Juifs, topos récurrent de l'hérésiologie médiévale qui associait d'ailleurs fréquemment judaïsme et islam. Si le rapprochement avec les Sarrasins n'est pas explicite – mais il apparaît quand même sous forme allusive, comme lorsque le narrateur parle des hommes de Trencavel « chevauchant à l'arabe » (p. 67) –, il est en revanche manifeste en ce qui concerne les Juifs : le texte mentionne ainsi la nécessité de dénoncer, conjointement aux hérétiques, « l'usurier païen » (p. 93) ou signale encore que des « Juifs peureux » suivent Raymond-Roger Trencavel (p. 59). Si ces liens posent évidemment problème sur le plan doctrinaire – les Cathares rejetaient l'Ancien Testament et considéraient Yahvé comme un dieu maléfique – la législation imposée par les croisés ^[14] ne fait aucune distinction : « les juifs sont frappés des mêmes dispositions que les croyants cathares », nous dit Roquebert, avant de citer quelques articles de loi :

14.- Interdisons à tout croyant des hérétiques, même réconcilié, d'accéder aux fonctions de prévôt, bayle, juge ou assesseur en justice et d'être témoin ou avocat. Il en sera de même des juifs, à cette réserve que le juif pourra témoigner contre un autre juif. (*L'invasion*, p. 700)

Ces différentes tentatives de définition participent toutes du même projet : retrancher de la communauté aussi bien religieuse que sociale les hérétiques et ceux qui les soutiennent afin d'en faire des ennemis déclarés de la chrétienté. On rappellera en outre que la lutte contre les Albigeois est contemporaine des croisades – elle se situe précisément à la veille de la cinquième – et il n'est donc pas étonnant que les autorités cléricales proposent à ses participants des avantages identiques à ceux dont bénéficient les combattants de Terre sainte, tout en jetant l'opprobre sur ceux qui refusent de s'y engager, comme en témoigne ce message délivré par l'abbé de Cîteaux :

De notre saint pays jusqu'à Constantinople

Faites que les croisés soient absous de leurs fautes

futures et passées. Que le sans-croix n'ait droit

ni de boire du vin, ni de manger sur nappe

ni de porter habit de lainage ou de lin

et s'il crève qu'il soit enterré comme un chien (p. 45)

Revenons toutefois à cette première appellation de *folia cresenza* en rappelant que les liens entre folie, hérésie et sorcellerie ont toujours été très étroits durant la période médiévale, comme l'attestent les travaux de Muriel Laharie ^[15]. Mais loin de servir de circonstances atténuantes, ce qui serait envisageable à l'époque moderne, la folie confirme ici les rapports avec le diable et appelle sur ces « fous [qui] tenaient en pogne l'Albigeois, le Carcassès et la plus grande part des terres laurageaises » (p. 6-7) la malédiction divine, dont la croisade apparaît comme un prolongement logique. Si cette mention de folie se retrouve plusieurs fois dans le texte, elle est presque systématiquement liée à l'idée de châtiment, non seulement à l'encontre des Cathares eux-mêmes, mais aussi de leurs protecteurs, comme lorsque Pierre II, roi d'Aragon, reproche à Trencavel, vicomte de Béziers, de se mettre en grave danger « pour avoir eu souci d'un ramassis de fous ». En outre, lorsque des soldats toulousains – qui se battent contre les croisés sans pour autant partager les convictions des Cathares – pillent un convoi et s'enfuient en emportant le butin, le narrateur affirme aussi que « ces folies les perdront » (p. 157), ce qui tend à prouver que la seule proximité de l'hérésie peut conduire à des actes déraisonnables. Cette peur de la « contagion » hérétique est d'ailleurs aux yeux de Guillaume une des motivations principales de la Croisade et ce n'est pas un hasard s'il utilise parfois des métaphores liées à la nature pour traduire ce danger. Facilement compréhensibles, elles reflètent en effet l'idée d'une extension incontrôlable, comme lorsqu'il évoque « ces égarés reniflant les sermons comme pommes pourries » (p. 41) ou quand il parle « d'arracher sans pitié les ronciers mal croyants de nos terres chrétiennes » : sous sa plume acerbe, les ennemis déshumanisés deviennent une mauvaise herbe à éliminer, une maladie à éradiquer – il propose d'ailleurs de *guérir* le pays – et un fléau que caractérise bien l'image récurrente de la pourriture.

Mais cette folie confine parfois à la stupidité, devenant alors un aveuglement fanatique qui pousse à nier toute réalité ; ceux qui sont chargés de négocier avec les hérétiques ne manquent pas d'être déconcertés par leur attitude contraire au bon sens, comme en témoigne le récit de cet évêque envoyé en ambassade auprès des habitants de Béziers :

Gravement on l'écoute. À l'abbé de Cîteaux,

Aux chefs de la croisade, il dit en quel état

Sont les gens de Béziers. Il pense en vérité

Qu'ils sont pires que sots. Qu'ont-ils à espérer ?

Tourments, peurs et morts ^[16].

Ainsi, les Cathares demeurent sourds à toute tentative de médiation et cette obstination est présentée par le narrateur comme l'unique cause des sanglantes représailles perpétrées à leur encontre. De cette manière, il justifie l'usage de la force tout en disculpant les croisés : « Ces fous n'avancent qu'à la trique. / Pillés, ruinés, saignants, ils comprendront peut-être le droit chemin ! », dira-t-il au sujet de ceux qui refusent d'écouter les prêcheurs catholiques. On constate donc que le simple

fait de nommer les hérétiques permet déjà d'en créer une image subjective, destinée à nourrir l'entreprise de propagande mise en place par le chroniqueur.

Il en va de même avec la seconde appellation, apparaissant elle aussi très tôt dans le texte : le terme de *bougre* – *ab cels de Bolgaria* en occitan, ceux de Bulgarie, terme que conserve la traduction de Paul Meyer – est toutefois connoté de façon encore plus négative, car il prête au catharisme languedocien une filiation avec les bogomiles, autre groupe dualiste d'Europe de l'Est. En réalité, il s'agit surtout de le rattacher au manichéisme pour le discréditer en tant que doctrine purement orientale, étrangère à la France et au christianisme. Il est intéressant de relever que cette polémique des origines persiste encore de nos jours, cette filiation exotique étant beaucoup remise en question depuis la seconde moitié du XX^e siècle. Évoquant l'ouvrage de Jean Duvernoy *La Religion des Cathares*, Anne Brenon assure ainsi que cette somme « causa lors de sa parution en 1977, un petit scandale dans les milieux académiques, car elle rompait totalement avec la vision traditionnelle qui voyait dans l'hérésie un surcroît de manichéisme oriental », avant d'affirmer qu'« aujourd'hui, bien entendu, il n'est plus de chercheur un tant soit peu familier du sujet à refuser encore aux Cathares cette identité chrétienne médiévale ^[17] ». Mais si le Moyen Âge était encore très éloigné de cette conception, force est de reconnaître que certains indices laissent sous-entendre que les Cathares étaient peut-être plus proches des croyances locales que ne veut bien le montrer l'auteur : ne serait-ce pas la raison première de l'usage du terme *mal-croyants* ou encore de *mauvais croyants* pour les désigner ? Et encore, il ne s'agit là que de la traduction, le texte original mentionnant uniquement *lors crezens*, leurs croyances... Cette hypothèse tend à se confirmer si l'on se réfère aux travaux d'Emmanuel Le Roy Ladurie sur la petite commune de Montailhou, dans lesquels, partant des registres d'Inquisition de Jacques Fournier, il a analysé bien des aspects de la vie quotidienne des villageois. Il en ressort qu'il existait nombre d'accointances entre hérétiques et chrétiens, comme en témoigne ce passage sur le baptême :

Qu'en est-il, après le culte des saints, de la pratique des sacrements à Montailhou ? Le *baptême* y demeure certainement cérémonie quasi unanime. Et pas seulement à cause de sa valeur religieuse, qui du reste est contestée, sur place, par les bonshommes [...] l'hérésie n'est pas toujours perdante, tant s'en faut, – dans ce manège baptismal. Contractés à l'occasion d'un baptême, les compérages et commérages peuvent par la suite créer des liens et relations qui serviront à propager l'albigéisme ^[18] .

À la lumière de ce qui précède, on voit donc mieux la nécessité de trier le bon grain de l'ivraie et de dresser des frontières imperméables entre chrétiens et hérétiques...

Nous comprenons ainsi que le portrait de l'ennemi tracé par Guillaume de Tudèle n'est pas qu'une construction intellectuelle destinée à frapper l'imagination du lecteur, mais bel et bien un acte d'accusation qui se concrétise au travers de mesures extraordinaires. Voué à la destruction par son obstination, répandant un dogme étranger et complice des adversaires de la vraie religion, le Cathare, tel qu'il est dépeint dans la première partie de la *canço* rassemble en définitive les différentes facettes du Mal au Moyen Âge. Pour terminer avec les qualificatifs utilisés par le premier chroniqueur, je signalerai encore, sans entrer dans les détails, deux dernières catégories d'insultes : outre des considérations particulièrement ignominieuses

qui n'ont rien de très particulier dans un récit de guerre – « Parmi ces fous sont quelques belles putes », fera remarquer le narrateur devant un bûcher d'hérétiques à Minerve (p. 97) –, on retrouve aussi l'omniprésence des *topoi* de la rébellion et de la trahison, montrant que les *eretges* sont des marginaux responsables de la division du pays.

Portraits croisés

Parallèlement à ces descriptions de l'ennemi, quelle image des armées croisées Guillaume de Tudèle donne-t-il ? Fait-il preuve à leur égard de la même partialité, figeant dans une série de stéréotypes les mauvais d'un côté et les bons de l'autre ? La description du départ de la croisade ^[19], partie de Lyon le 24 juin 1209, propose au lecteur un aperçu assez révélateur de son point de vue : « Dieu du ciel, quelle magnifique multitude ! », s'exclame-t-il, laissant libre cours à son enthousiasme devant ce vaste rassemblement. C'est en effet la grandeur des effectifs qui retient tout d'abord son attention et il ira jusqu'à affirmer, par une formule hyperbolique dont il est coutumier, que plusieurs jours ne suffiraient pas à chanter les noms des « hauts-seigneurs qui portent croix cousue ». Mais il insiste aussi tout particulièrement sur les origines diverses de ces hommes « venus de Bourgogne, de France, d'Auvergne et Limousin, de Saintonge et Rouergue, de Gascogne, Poitou, de partout – de fort loin : du royaume Souabe et du pays Tudesque », une telle énumération mettant en évidence les qualités unificatrices de la croisade : elle rassemble, alors que l'hérésie a pour vocation de diviser. Cet engouement pour la diversité souligne à quel point le rapport à l'autre peut s'avérer contradictoire dans un contexte de guerre : l'étranger rallié à son propre camp témoigne de la justesse de sa cause, tandis qu'aux côtés de l'ennemi – le chroniqueur souligne ainsi parfois la présence d'Aragonais et de Catalans auprès des hérétiques – il devient synonyme de barbarie et d'influences allogènes.

Mais l'essentiel est de présenter les croisés comme un parangon de vertu chrétienne, « ardents, vaillants, heureux, libres de tout péché ^[20] », chevaliers du Christ détachés des appétits terrestres. D'ailleurs, le chroniqueur relèvera à plusieurs reprises leur abnégation en soulignant que les éventuelles terres prises à l'ennemi ne les intéressent nullement et qu'ils préfèrent se dévouer à la dimension spirituelle de leur entreprise :

Nous avons, disent-ils, assez de belles terres
en France où sont nos cœurs, nos enfants et nos pères,
Pour n'avoir nul besoin de dépouiller autrui.
Les plus grands des croisés jugent déshonorants
d'accepter un tel fief ^[21].

En fait, il s'agit surtout d'esquiver une des principales critiques dirigées contre la Croisade, à savoir d'être une banale guerre de conquête destinée à s'emparer des riches terres du Midi sous couvert de fallacieux prétextes religieux. C'est précisément

cette vision que l'on retrouve chez le second narrateur, qui ne cache pas son mépris envers ces envahisseurs hypocrites qualifiés sans ambages de « bandits croisés » et de « voleurs de terre ». Donnant la parole au roi d'Aragon Pierre II ayant pris parti pour les hérétiques, le continuateur anonyme lui prête ainsi la diatribe suivante :

Les clercs et les Français n'ont qu'un désir en tête

dépouiller jusqu'à l'os le comte mon beau-frère

Qu'il n'ait rien fait de mal leur importe fort peu.

Il leur plait voilà tout de ruiner leur prochain ^[22] .

Le chroniqueur va plus loin encore, n'hésitant pas à comparer les Cathares encerclés par les troupes de Montfort aux croisés assiégés par les Musulmans : « Nous sommes pareils à ceux du siège d'Acre » (p. 483), dira-t-il, détournant à son avantage l'association habituelle entre hérésie et islam. Cette opposition entre guerre de religion et campagne de rapine va connaître une remarquable postérité et si le second point de vue demeure le plus répandu dans l'historiographie et la littérature moderne, l'idée d'une lutte purement idéologique se maintient encore au XX^e siècle. À titre d'exemple, je citerai le roman historique *Montségur*, paru en 1924 et dont l'auteur, le duc de Levis-Mirepoix (descendant d'un des seigneurs qui participa à la croisade albigeoise) présente une Occitanie corrompue par les Cathares et libérée par les chevaliers du Nord. D'un autre côté, René Nelli, un des grands chantres de la culture méridionale, rappelle que :

Aux peines religieuses, s'ajoutaient les peines civiles encore plus graves. Les biens des hérétiques étaient confisqués, meubles et immeubles. En réalité, on saisissait les terres et on démolissait les maisons pas seulement celle des croyants, mais aussi la maison voisine si un Parfait y avait été reçu ^[23] ...

Ainsi, au lieu de s'éteindre avec l'éloignement chronologique, la polémique sur les réelles motivations de la croisade trouve un nouveau souffle au sein de la réaction catholique et de la renaissance des études cathares. Relevons quand même que les statuts de Pamiers contiennent de nombreuses clauses trahissant une volonté d' « affaiblir la noblesse occitane, en provoquant le transfert de ses biens aux mains des conquérants ^[24] », ce qui ne laisse guère de doutes sur les objectifs réels de cette croisade et rend de fait quelque peu caduc le débat sur cette question.

Massacres et crimes de guerre

Comme mentionné en préambule, la croisade albigeoise fut également marquée par de nombreuses atrocités et, malgré sa subjectivité, Guillaume de Tudèle ne va toutefois pas occulter ces épisodes, allant même jusqu'à les décrire de manière

particulièrement détaillée : par exemple, lorsqu'il revient sur le tragique massacre de Béziers – resté dans les mémoires à travers la fameuse formule apocryphe « Tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens » – il n'hésite pas à mentionner la mort des femmes et des enfants et affirme que « jamais depuis les Sarrasins le monde ne connut plus sauvage tuerie » (p. 65). Mais comment dès lors parvient-il à concilier cette attitude avec la haute probité morale qu'il prête aux croisés ? Pour répondre à cette question, il faut tout d'abord rappeler qu'une armée médiévale n'avait pas grand-chose à voir avec son équivalent moderne, qu'elle comportait de nombreux non-combattants appelés *ribauds*, « valets d'armée, chargés des multiples corvées nécessaires à une troupe en campagne ^[25] » et que, aussi bien chez les croisés que chez les seigneurs méridionaux, on avait souvent recours aux *rouriers*, « de véritables bandits à gage, étrangers pour la plupart aux pays à travers lesquels ils étaient employés ^[26] ». Sachant cela, on comprendra aisément que ces combattants déclassés représentent des coupables sur mesure à qui l'on peut imputer tous les crimes possibles et imaginables : après avoir dressé le tableau sanglant du massacre, Guillaume de Tudèle précise bien qu'il s'agit là du forfait des ribauds et évoque les pillages perpétrés par les valets des armées, préservant ainsi l'honneur des chevaliers. Ceux-ci chassent d'ailleurs ces alliés encombrants des maisons qu'ils occupent, s'emparent contre leurs excès et, pour mieux se démarquer d'eux, tiendront un discours moralisateur au moment de la prise de Carcassonne :

Tout pillard, tout voleur, même d'un brin de paille

(m'entendez-vous ?) sera sur l'heure excommunié.

Il faut en vérité confier Carcassonne

à quelque grand croisé capable de veiller

à sa propreté d'âme ^[27] .

Quoi qu'il en soit, le drame de Béziers ne semble pas émouvoir les croisés outre mesure, ces derniers ne se gênant pas pour menacer leurs adversaires, promettant que s'ils refusent de capituler, « le massacre sera ce qu'il fut à Béziers » (p. 77). Toutefois, en cherchant ainsi à accuser les ribauds, la *Chanson* fait figure d'exception ; comme le fait remarquer Michel Roquebert, d'autres chroniqueurs se sont aisément dispensés de pareilles précautions :

[...] Pierre des Vaux-de-Cerney n'a jamais cherché à passer sous silence les crimes de guerre commis par Simon de Montfort et ses troupes. Mieux, il les assume avec un cynisme qui nous effraie quelque peu aujourd'hui de la part d'un moine. Il sait que ce sont des choses terribles

[...] Mais il y voit toujours des justes représailles ou un juste devoir ^[28] .

La responsabilité des chefs

Après avoir analysé les caractéristiques prêtées à l'ennemi, abordons maintenant la question des chefs, qui se révèle elle aussi particulièrement contrastée. Guillaume de Tudèle ne mentionne explicitement aucun meneur hérétique, se contentant toujours de les désigner par des termes collectifs ; lorsqu'il parle des seigneurs méridionaux qui les soutiennent, il montre la plus grande prudence, en soulignant le fait qu'ils ont été trompés. Ainsi, quand il évoque la figure de Raymond-Roger Trencavel, vicomte d'Albi, de Béziers et de Carcassonne, il brosse de lui un portrait flatteur : « Quelle vaillance il a, quelle hargne superbe / que son allure est fière et son œil émouvant ! » (p. 57), dira-t-il avant d'ajouter qu'il est « parfait chrétien ». L'orthodoxie de ceux qui protègent les hérétiques n'est donc ainsi jamais remise en cause ; victimes et non coupables, c'est leur naïveté plus que leur perfidie qui les a conduits à prendre partie pour les Cathares, comme l'attestent ces reproches adressés à Trencavel : « Mais il est jeune hélas et par trop fraternel / il rit avec ses gens à fracasser le ciel [...] Grave erreur ses vassaux sont de fieffées crapules » (p. 57). Une fois de plus, c'est la folie et l'égarement qui servent ici de prétextes à la répression, car malgré ces louanges, le vicomte, après avoir été emprisonné par les croisés, périra quelques temps plus tard dans son cachot.

Si Guillaume de Tudèle avance comme cause officielle de sa mort la *menazon* (la dysenterie), il s'empresse toutefois de faire taire les rumeurs selon lesquelles il aurait été assassiné sur ordre de Montfort :

Sachez-le, messeigneurs, ainsi mourut cet homme.

Il ne fut pas tué, comme disent certains

au couteau, par trahison. Ignorance crasseuse,

ignoble médisance ! Montfort pour rien au monde

n'aurait jamais laissé s'accomplir, Dieu le sait,

un tel assassinat ^[29] !

La narration est donc ici interrompue pour faire place à une mise au point directement adressée au lecteur/auditeur, transformant ainsi momentanément le récit de guerre en un discours argumentatif de nature politique et religieuse. En l'occurrence, il s'agit de justifier la mort de Trencavel en prouvant qu'elle est le fruit de son obstination et de son mauvais entourage : « Ces traîtres sont promis à la mort sans honneur / et le vicomte aussi, misère, périra » (p. 57).

D'ailleurs, même s'il n'a pas été directement empoisonné, sa mort infamante a toutes les apparences d'un châtement divin, comme le confirme un peu plus tard un épisode du siège de Termes, au cours duquel se déclenche une épidémie de dysenterie qui décime les défenseurs. « Jésus leur flanquera de terribles coliques et le vent tournera ^[30] », avait lancé Guillaume à l'attention des hérétiques qui, après avoir tenu tête aux croisés, ont partagé la fin tragique de Trencavel. Le message de Guillaume est donc clair pour les Cathares comme pour leurs soutiens : chacun est l'artisan de son propre malheur et la répression n'est qu'un instrument de la justice divine.

Pour le second narrateur, il en va bien sûr tout autrement et les chefs croisés sont présentés comme les principaux responsables des atrocités commises ; cette animosité va surtout se concentrer sur Simon de Montfort, qui incarnera ainsi les plus sinistres aspects de la croisade contre les Albigeois. Si son portrait est très élogieux dans la première partie – « doux, franc, courtois aussi, d'intelligence vive » (p. 81) –, le changement de ton est ensuite radical et, afin de l'illustrer, je citerai le discours tenu au moment de l'enterrement de Montfort, tué au cours du siège de Toulouse. Profondément indigné à l'idée qu'il puisse être considéré comme saint et martyr, le continuateur anonyme se lance alors dans la diatribe suivante :

Si en tuant des hommes, en répandant le sang
en tourmentant des âmes, en prêchant des tueries
en suivant fausse route, en dressant des brasiers
en ruinant des barons, en rabaissant l'Honneur
en pillant un pays, en exaltant Orgueil
en attisant le mal, en étouffant le bien
en massacrant des femmes avec leurs nourrissons
quelqu'un peut ici-bas conquérir Jésus-Christ
alors Sire Simon au Ciel resplendira ^[31] !

Ainsi se figea l'image d'un chef sanguinaire et brutal, incompréhensiblement soutenu par l'Église et dont la mort avait réjoui bien des hommes. Cette vision des choses prendra le dessus sur les opinions de Tudèle, imposée par le contexte houleux de la réception des études cathares où la subjectivité de certains spécialistes rencontre les élans exaltés du grand public.

Les passions politiques, régionalistes, religieuses qui, loin de s'apaiser avec le temps, ont même connu il y a peu, un regain de violence, ont allégrement profité de l'éloignement des événements pour cristalliser sur Simon de Montfort leurs rancœurs et en faire une sorte d'Hitler des temps modernes ^[32] .

Voilà ce que déplorait déjà un biographe de Montfort en 1988, montrant ainsi à quel point les tourments du XX^e siècle avaient préparé le terrain aux considérables polémiques de ces dernières années.

En guise de conclusion, j'aimerais revenir sur les travaux de Martine Ostorero relatifs à la chasse aux sorcières, plus particulièrement sur un article où la chercheuse lausannoise développe le concept d'*imaginaire du sabbat* et montre la façon dont la représentation de ces supposés rassemblements sataniques a été construite à travers le récit de chroniqueurs où se mêlent fiction et réalité ^[33]. Elle y formule entre autres la remarque suivante :

Enfin, l'étude de l'imaginaire, entre les constructions savantes du droit ou de la théologie et les pratiques populaires, pose d'une lecture à l'autre une question fondamentale : comment faire d'un imaginaire un objet historique ^[34] ?

Dans le contexte de la croisade albigeoise, cette question doit être posée dans le sens contraire : comment, à partir d'un objet historique, arrivons-nous à un imaginaire de l'hérésie et de sa répression ? Par les analyses qui précèdent, j'espère avoir fourni quelques pistes pour répondre à cette interrogation. Bien sûr, la question du surnaturel est moins présente que dans la problématique du sabbat, mais les interventions divines durant les combats et autres châtiments célestes ajoutent une part considérable d'irrationalité au récit historique et l'emportent déjà aux frontières du mythe. Déformés dès l'origine par les sympathies ou les haines des premiers chroniqueurs, les événements ont ainsi traversé les siècles au gré des réinterprétations ou des détournements idéologiques et si la question de la légitimité de la croisade, défendue par certains écrivains catholiques ^[35], ne se pose plus guère aujourd'hui, le débat s'est déplacé sur les origines de l'hérésie, voire sur son existence réelle, et n'en demeure pas moins animé. Face à cette polarisation, le retour aux textes fondateurs me semble plus que jamais indispensable. À travers la double écriture de la *Chanson*, à travers ce double regard, nous découvrons non seulement l'origine de toutes les controverses modernes mais aussi ce qui apparaît comme une constante dans bien des récits de guerre : la terrible nécessité d'expliquer, de justifier et de transformer les faits pour sublimer leur dimension tragique.

NOTES

[1]

La Chanson de la croisade albigeoise, Préface de Georges Duby, adaptation d'Henri Gougaud et introduction de Michel Zink, Le Livre de Poche, « Lettres gothiques », Paris, 1989, p. 11.

[2]

Les Cathares devant l'Histoire, Mélanges offerts à Jean Duvernoy, sous la dir. de Martin Aurell, textes rassemblés par Anne Brenon et Christine Dieulafait, L'Hydre/éditions, Cahors, 2005, p 105-133.

[3]

La Chanson, *op. cit.*, p. 13.

[4]

Journal d'un bourgeois de Paris, Paris, Le Livre de poche, « Lettres gothiques », 1990, p. 151.

[5]

La Chanson, *op. cit.*, p. 18.

[6]

Ibid.

[7]

Ibid., p. 36.

[8]

Ibid., p. 12.

[9]

Ibid., p. 23.

[10]

Ibid., p. 24.

[11]

Les Cathares devant l'Histoire, *op. cit.*

[12]

Les Patarins étaient, au milieu du XI^e siècle, un groupe de clercs et de laïcs en lutte contre le clergé milanais qu'ils jugeaient décadent. Les Vaudois ou Pauvres de Lyon étaient le nom donné aux fidèles de Valdès, qui tentèrent d'établir vers 1170 une communauté axée sur la pauvreté et la diffusion de l'Évangile.

[13]

Paul Meyer, *La Chanson de la croisade contre les Albigeois*, tome II, Librairie Renouard, Paris, 1875, p. 10.

[14]

Les statuts de Pamiers, établis en décembre 1212 dans la ville du même nom suite à un grand parlement réuni par Simon de Montfort.

[15]

Muriel Laharie, *La Folie au Moyen Âge. XI^e-XIII^e siècles*, préface de Jacques Le Goff, Le Léopard d'Or, 1991.

[16]

La Chanson, *op. cit.*, p. 61.

[17]

Anne Brenon, *Les Cathares*, Albin Michel, « Spiritualités vivantes », 2007, p. 19.

[18]

Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975, p. 501.

[19]

La Chanson, *op. cit.*, p. 53-55.

[20]

Ibid., p. 55.

[21]

Ibid., p. 81.

[22]

Ibid., p. 193.

[23]

René Nelli, *La vie quotidienne des Cathares du Languedoc au XIII^e siècle*, Librairie Hachette, 1969, p. 197.

[24]

Michel Roquebert, *L'épopée cathare I : L'invasion 1198-1212*, Paris, Tempus Perrin, 2001 (1970), p. 704.

[25]

Michel Roquebert, *op. cit.*, p. 363.

[26]

Ibid.

[27]

La Chanson, *op. cit.*, p. 79.

[28]

Michel Roquebert, *op. cit.*, p. 361.

[29]

La Chanson, *op. cit.*, p. 85.

[30]

La Chanson, *op. cit.*, p. 107.

[31]

Ibid., p. 503-505.

[32]

Dominique Paladilhe, *Simon de Montfort et le drame cathare*, Librairie Perrin, Paris, 1997 (1988), p. 8.

[33]

Étienne Anheim, Jean-Patrice Boudet, Franck Mercier, Martine Ostorero, « Aux sources du sabbat. Lectures croisées de *L'Imaginaire du sabbat*, Édition critique des textes les plus anciens (1430 ca.-1440 ca.) », in *Médiévales*, n° 42, 2002. « Le latin dans le texte », p. 153-175. URL : www.persee.fr/doc/medi_0751-2708_2002_num_21_42_1548, consulté le 31.10.2014.

[34]

Ibid., p. 154.

[35]

À l'image de Lévis-Mirepoix, que j'ai déjà mentionné, ou encore du médiéviste Jaques Boulenger qui adopte une vision très négative du catharisme.

POUR CITER CET ARTICLE

Olivier WICKY, "Une guerre et deux regards : La Chanson de la croisade albigeoise", in M. Finck, T. Victoroff, E. Zanin, P. Dethurens, G. Ducrey, Y.-M. Ergal, P. Werly (éd.), *Littérature et expériences croisées de la guerre, apports comparatistes. Actes du XXXIXe Congrès de la SFLGC*, URL : <https://sflgc.org/acte/olivier-wicky-une-guerre-et-deux-regards-la-chanson-de-la-croisade-albigeoise/>, page consultée le 18 Décembre 2025.