

Nouvelle série N° 164

2017



LA FRANCE LATINE
Revue créée en 1949

REVUE D'ÉTUDES D'OC

REVISTO D'ESTÙDI D'O — REVISTA D'ESTUDIS D'OC

Mariage et relations extraconjugales

CENTRE DE RECHERCHE PREFICS-CERESIF
UNIVERSITÉ RENNES 2

(tranche)

REVUE D'ÉTUDES D'OC

N° 164

2017

REVUE D'ETUDES d'OC
Revisto d'Estudi d'O – Revista d'Estudis d'Oc
Anciennement *La France Latine*

Revue du Laboratoire PREFICS EA 7469
gérée par l'*Union des Amis de la France Latine*
Association régie par la loi de 1901

Pierre VERGNES
et Jean SASTRE
fondateurs

SIÈGE SOCIAL

REVUE D'ÉTUDES D'OC
(à l'attention de Philippe Blanchet)
Université Rennes 2 – UFR ALC
C.S 24307

35043 RENNES CEDEX
(Adresse e-mail : philippe.blanchet@univ-rennes2.fr)

Prière d'envoyer à cette adresse toute correspondance concernant les adhésions à l'association, la rédaction, les manuscrits et services de presse.

Les opinions soutenues dans les articles n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs.

Abonnement : 25 € par an

Abonnement de soutien : à partir de 30 € par an

Rédiger les chèques à l'ordre de : *Union des Amis de la France Latine* CCP Paris 10 136-33 F.

© *Revue d'études d'oc - France Latine* 2017. Tous droits de reproduction, même partielle, réservés pour tous pays.

AVANT PROPOS

Le mariage qui est à la fois loué, béni, renié, vilipendé, contesté, objet de satires ou sujet d'allégories, reste cependant l'une des institutions les plus solides et les plus pérennes. Il fait partie de la tradition littéraire et philosophique, avec ses corolaires, le concubinage, la répudiation, le divorce et les relations extraconjugales. On notera, cependant, qu'il est fort peu question d'amour dans l'union matrimoniale, sauf quand il s'agit de noces spirituelles ou mystiques. Le choix du partenaire selon son cœur semble réservé aux relations extraconjugales. Le mariage est essentiellement un lien social. Bien qu'il ait évolué, représentant moins l'alliance de deux familles, que celle de deux adultes consentants, il n'a évincé ni le contrat, ni le sacrement, ni l'état social, ni même les accords économiques. Alors que l'Église prônait son indissolubilité, les liens et les engagements matrimoniaux n'ont cessé d'être rompus. Au nom d'un amour qui peut frapper tout un chacun et auquel nul ne peut résister, ou d'un irrépressible désir, les relations extraconjugales ont été tolérées, parfois encouragées et ont fait les beaux jours de la littérature.

Marie-Rose Bonnet dont le dépouillement des archives d'Arles nous apporte régulièrement des documents nouveaux et précieux, édite cette fois un contrat de mariage dont la précision est révélatrice du soin apporté à la rédaction de ce genre de texte et surtout d'une tradition ancienne dans la composition d'actes notariés en langue vernaculaire.

Catherine Guimbard évoque chez Dante, le remariage de saint François d'Assise, second Christ, avec Dame pauvreté, au chant XI du *Paradis*. Dame pauvreté est restée veuve depuis la passion du Christ. Ce mariage allégorique qui inclut la sensualité et

l'érotisme, est un mariage d'amour qui doit conduire à la fondation d'une petite famille. L'auteure souligne les méfiances et les obstacles suscités à l'intérieur même de l'Église par cet idéal prôné comme une rupture avec l'ordre établi et la hiérarchie ecclésiastique. Une vie de pauvreté, parmi les plus pauvres n'a pas toujours reçu l'aval de l'Église et Catherine Guimbard a le mérite de le rappeler dans un article fort éclairant, qui par ailleurs, évoque les liens entre Dante et Giotto.

Viviane Cunha a travaillé sur différentes versions de la légende de Berthe aux grands pieds. Avec le récit du trouvère Adenet le Roi et l'histoire de la Reine Pédauque, plus de vingt versions ont circulé entre les XIIIe et XVe siècles. Le mythe de l'épouse substituée pendant la nuit de nocces a eu plusieurs développements depuis l'histoire de Jacob dans la *Genèse*. Viviane Cunha en donne un panorama des plus instructifs en évoquant leurs représentations dans l'art.

Cyril Hershon a développé le thème de la prostitution, en soulignant l'ambivalence des pouvoirs publics vis-à-vis des prostituées. Elles étaient relativement protégées, tout en étant exclues. L'Église oscillait entre condamnation et pardon, s'affairant à essayer de les marier ou de les faire entrer dans les ordres religieux pour leur épargner une vie dissolue. Cependant, les choses n'étaient pas si tranchées puisque les uns et les autres tiraient parti de la prostitution. Cyril Hershon a montré les contradictions des différentes prises de position dans un long article très érudit s'appuyant autant sur des décisions de justice que les ordonnances royales, les écrits théologiques ou les textes littéraires.

Arie Schippers dont les vastes connaissances englobent autant la poésie arabe que la poésie hébraïque ou la poésie occitane, donne un aperçu du foisonnement et la richesse de la littérature arabe.

De l'amour réaliste à l'amour de loin, tous les registres semblent présents dans la poésie arabe qui célèbre la beauté, le vin et la musique. La crudité des thèmes s'efface devant le raffinement de leur évocation.

Dans les *varia* Suzanne Thiolier-Méjean, étudie les influences possibles du judaïsme sur Chrétien de Troyes, d'abord à travers son patronyme, puis dans le *Roman de Perceval le Gallois*. Elle fait le rapprochement entre le moment de la procession du Graal où Perceval est muet avec un passage du rituel de la *Hagada*. Troyes abritait, en effet, un important centre intellectuel juif au moyen-âge.

Luc de Goustine rappelle fort opportunément l'existence et l'œuvre de Jean de Nostredame (1522-1577), chroniqueur littéraire et historien, frère de Nostradamus. Son œuvre fortement décriée par Anglade et Chabanneau, mérite pourtant, selon l'auteur, un examen plus attentif. Le contexte politique dans lequel elle a été écrite, ainsi que la montée de la diglossie en Provence sont évoqués dans la perspective d'une relecture et d'une réinterprétation des *Vies* de troubadours écrites en français.

Jean Lafitte explore les évolutions du terme « langue d'oc » chez le Catalan Bernard Desclot dont il examine les différents manuscrits et leur tradition. L'auteur, dans ce travail minutieux et fourni, donne également une analyse linguistique, et un aperçu du contexte géo-politique complexe de la période. Des exemples extraits des manuscrits permettent de suivre l'évolution de l'expression.

Brigitte Saouma

UN CONTRAT DE MARIAGE EN PROVENÇAL : MS. 35 I E 235, F° 231BIS, 1426, A. D. B. D. R.

Les archives offrent bien souvent des documents fort intéressants en ce qui concernent l'histoire, mais aussi la langue utilisée par les scripteurs au moment de la rédaction d'un document. C'est le cas du contrat de mariage passé entre maître Guillaume Fabre, barbier demeurant au Tennier (s'agit-il du Théniers, près de Nice ?) et Imbert David, de Clermont en Auvergne, lui aussi barbier, travaillant chez, et pour, le premier. Imbert doit épouser Borgueta, la fille de Guillaume, trop jeune au moment du contrat pour que le mariage puisse être consommé. Plusieurs possibilités vont donc être évoquées, et écrites, afin de protéger toutes les parties. Apparemment, Borgueta est l'unique enfant des Fabre, le document évoquant la possibilité d'autres enfants à venir, en particulier d'un fils. La famille doit être à l'aise, car des propriétés, vignes et terres en particuliers, sont citées. Apparaît aussi, en filigrane, une occupation de la fille comme de la mère, celle de tisser le lin ou la laine pour un usage domestique. Le jeune couple vivra avec les parents, il faut donc que tout soit fait pour éviter tout litige. Les termes du contrat sont précis, comme toujours, mais le document n'est pas complet, car la fin manque. Son autre intérêt est aussi la langue utilisée, le provençal rhodanien du XV^e siècle, conforme aux autres documents conservés aux A.D.B.d.R. mais aussi dans les différents lieux d'archives de Provence. Ces contrats, au-delà de l'aspect juridique, offrent en filigrane des éléments de la vie quotidienne qui nous permettent de mieux saisir comment l'on vivait dans une région à l'époque médiévale.

Texte

Segon si los patis fachs entre maystre Guillem Fabre barbier demoran al Tennier e Imbert David aysi ben barbie de la diocesy de Clarmont en Alvernhe.

Permieramen es de pati e de *convencion* entre ellos *que* lodich m. Guillem Fabre deu donar *per* molher Borgueta sa filha aldich Imbert, a laqual assigna en dot et en nom de verquieyra CL flor. *per* las solucions sot escritas.

Permieyramen quant faran la festa delsdichs Imbert e Borgueta *que* lodich m. Guillem payre audoncas deia donar et realmen despachar a Imbert L flor. e los C flor. restans si deian pagar per ‘las’¹ solucions ‘*que* s’en ensegon’², so es assaber XX flor. *per* an del jorn *que* si fara la festa en un an *continuadamen* troque losdich C flor. sian paguatz.

It. es de pati entre lasditas *partidas que* Imbert e Borgueta estaguan fermatz tan quan al payre e a la mayre playra *per* so quan la filha *non* es de etat e si a cas de voluntat dels sobredichs, losdichs Imbert e Borgueta si spozavan *que* la festa *non* si fassa ni *per* Imbert, losdichs payre ni mayre puescan esser fossatz ni vexatz de far la festa desay *que* III ans sian *complitz* del *presen* jorn enla *per* so quar la filha Borgueta *non* es d’atge ‘*que* Imbert puesca jasser amb’ela’³ ni aysi pauc duran aquel temps los en puesca ni deia vexar *sinon que* al payre e mayre venha en planher.

It. *plus* es de pati *que* si lodich Imbert defalhia senssa heres legitimes procreatz de son cors ‘donans Borgueta el’⁴ dona ‘e

¹ Barré.

² Ecrit dans la marge.

³ Barré.

⁴ Ecrit dans la marge, avec un renvoi.

assigna⁵ a ladicha Borgueta en acreyement de sa dot sobre totz sos bens *presens* e futurs XXV flor.

Et en semblant manieyra lo sobredich m. Guillem dona e promet aldich Imbert si la sobredicha Borgueta defalhia senssa heres legitimes procreatz de son cors davant lodich Imbert, e so *per* lo treball e carc *que* el auria agut en l'ostal so es asaber autres XXV flor.

It. es de pati *que* lodich m. Guillem deu tenir lodich Imbert e Borgueta sans e malautz a sos despens propis e tenir vestida e causada ladicha Borgueta desay *que* la festa sia facha.

It. es de pati *que* lodich Imbert deu penre la meytat de tot lo *profiech* e *gazan* *que* el fara en la botigua duran lo *termini* de IIII ans susdichs troque la festa si fassa.

It. *que* quant los sobredichs Imbert e Borgueta *seran* spoatz ho *sera* facha la festa lodich Imbert deia pagar sa *part* de la despesa *per* sa rata *que* si fara en l'ostal e defora en las vinhas ho terras ho autras *proprietatz*, e *que* lodich Imbert deia e puesca estar ambe sa molher tan quan Dieus lur dara vida en l'ostal deldich m. Guillem, e deia penre la meytat de tot lo *profiech* *que* si fara dedins ni defora tan en la botigua quant en terras ho vinhas et autras *proprietatz* e aysi ben deia e sia tengut de portar sa *part* dels cars e despensas *que* hi endevendran *per* sa rata.

It. *plus* es de pati *que* si lodich m. Guillem avia negun mascle ho *que non* si poguesson ben portar lodich m. Guillem e sa molher ambe Imbert *que* lo sobredichs m. Guillem e sa molher sian tengutz de donar a lur filha Borgueta la meytat de totas las filaduras tant linias quant laines *que* *seran* fachas *per* ladicha mayre e filha d'aquest *presen* jorn entro aquel *que* si despartirian.

⁵ Écrit dans l'interligne.

It. *plus* es de pati *que* coma desus es dich si m. Guillem avia mascles *que* fosson heres siaus e.l cas *que* lo frayre e sorre

ni Imbert *non* si portarian ben ensemble *que* defalhen lo payre entre ellos puescan e deian devezir totz los bens⁶ ‘*presens e endevenidos*’⁷ mas viven lo payre neguna causa en ayso non si puesca ni deia innovar *sinon* de cossentimens dels e apres sa fin ayso agues luoc, autramen non.

It. *plus* es de pati *que* ladicha Borgueta sia tenguda de obrar e far obras de sas mans coma es filar ho cozer a l’us de l’hostal tan quan estaran ni lur playra de estar ensemble ambe sa mayre.

Traduction

Voici les conventions faites entre maître Guilhem Fabre, barbier, demeurant au Tennier¹ et Imbert Davis aussi barbier du diocèse de Clermont en Auvergne.

Premièrement, il est de pacte et de convention entre eux que ledit maître Guilhem Fabre doit donner pour épouse audit Imbert sa fille Borgueta, à laquelle il assigne en dot² cent cinquante florins pour les paiements ci-dessous écrits.

Premièrement quand on célébrera le mariage desdits Imbert et Borgueta, ledit maître Guilhem, alors père, doit donner et réellement se dessaisir envers Imbert de cinquante florins ; il devra payer les cent florins restant par les paiements suivants, c’est-à-dire vingt florins par an à partir du jour du mariage en un

⁶ Quelques mots sont ensuite barrés, et ce dans toute la phrase.

⁷ Écrit dans la marge.

¹ S’agit-il du village du Thennier, près de Nice ?

² Le texte propose deux synonymes, « dot » et verquiera ».

an continuellement jusqu'à ce que lesdits cent florins soient payés.

Item il est convenu entre les dites parties qu'Imbert et Borgueta seront confirmés lorsqu'il plaira au père et à la mère car la fille n'a pas encore l'âge et si, selon leur volonté, lesdits Imbert et Borgueta se mariaient, que les noces ne soient pas accomplies, lesdits père et mère ne peuvent être obligés de faire la fête avant que quatre ans ne soient passés depuis ce jour, car la fille Borgueta n'a pas l'âge pour qu'Imbert puisse avoir des rapports sexuels avec elle ; et durant ces quelques années il ne doit l'obliger, sinon le père et la mère pourront se plaindre.

Item il est convenu que si ledit Imbert meurt sans héritier légitime, il doit donner à ladite Borgueta en accroissement de sa dot sur tous ses biens présents et futurs 25 florins.

Et de même, le susdit maître Guilhem donne et promet audit Imbert, au cas où ladite Borgueta mourrait sans héritier légitime, cela pour le travail et charge qu'il aurait eu dans la maison, à savoir d'autres 25 florins.

Item il est convenu que ledit maître Guilhem doit garder lesdits Imbert et Borgueta valides et malades à ses dépens, garder ladite Borgueta habillée et chaussée jusqu'à ce que le mariage soit fait.

Item il est convenu que ledit Imbert doit prendre la moitié de tout le profit et gain qu'il fera dans la boutique durant le terme des quatre ans susdits jusqu'au mariage.

Item lorsque lesdits Imbert et Borgueta seront mariés ou que la fête sera faite, ledit Imbert doit payer sa part de la dépense de sa quote-part qu'il fera dans la maison, les vignes, terres ou autres propriétés ; il doit et peut rester avec son épouse tant que Dieu leur prêtera vie, dans la maison dudit maître Guilhem ; il doit prendre la moitié de tout le profit qui se fera à l'intérieur et à

l'extérieur de la boutique autant en terres, vignes et autres propriétés ; et aussi bien il doit et est tenu d'assumer sa part des charges et dépenses qui reviendront à sa quote-part.

Item il est convenu que si ledit maître Guilhem avait un enfant mâle ou ne pouvait pas se suffire, que ledit maître Guilhem et son épouse ne pouvaient pas bien cohabiter avec Imbert, qu'ils soient tenus de donner à leur fille Borgueta la moitié de toutes les travaux de couture, tant de lin comme de laine, qui seront faits par la mère et la fille de ce jour jusqu'à ce qu'ils se séparent.

Item il est convenu que, ainsi que cela est dit ci-dessus, si maître Guilhem avaient des fils qu'ils soient ses héritiers. Et dans le cas où le frère, la sœur et Imbert ne se supporteraient pas, à la mort du père, qu'ils puissent diviser tous les biens présents et à venir. Mais si le père est vivant, rien de tout cela ne peut se faire sans leur consentement.

Item il est convenu que ladite Borgueta soit tenue de travailler et faire des choses de ses mains comme filer, coudre pour l'usage de la maison tant qu'elle restera ou lui plaira de rester avec sa mère.

Marie-Rose Bonnet

LE REMARIAGE DE DAME PAUVRETÉ

Parvenus au ciel du Soleil, Dante et Béatrice sont accueillis et entourés par une couronne de bienheureux (la première des trois occupant le Ciel) qui dansent, et à la vue des pèlerins interrompent leur mouvement. L'un d'entre eux se présente comme « l'un des agneaux du saint troupeau / que Dominique mène par un chemin / où bien l'on s'engraisse si l'on ne s'égare »³. Par cette périphrase, le *Doctor Angelicus* se nomme, puis il cite ses compagnons, Pères de l'Église, grands maîtres, philosophes, théologiens, canonistes. Mais Dante n'a pas saisi le sens du dernier vers, volontairement obscur, de Thomas. Que veut dire « s'engraisse si l'on ne s'égare » ? Pour satisfaire son désir d'éclaircissement, Thomas d'Aquin va se livrer à un commentaire en deux temps.

La Providence qui gouverne le monde, dit-il, convaincue de la nécessité de voler au secours de l'Église, épouse du Christ, décida de lui envoyer deux guides afin que, confiante et fidèle, elle allât vers son bien-aimé comme « ...épouse de celui qui d'un grand cri / l'épousa avec son sang béni »⁴. Dominique et François furent choisis, l'un pour renforcer l'Église face aux hérésies, l'autre pour la reconduire sur le chemin de sa vocation évangélique. Ces deux princes vont être l'objet, François d'abord, puis Dominique, d'une longue dissertation (plutôt que d'une biographie) mettant en relief la signification de leur vie respective dans un contexte particulier qui est celui de la dégénérescence de l'institution ecclésiastique. À la lueur de la conception providentialiste de l'histoire qui sous-tend la *Divine Comédie*, la vie de François met en exergue le sens historique et non mystique de sa venue.

³ Dante ALIGHIERI, *La Divine Comédie*, trad. Lucienne Portier, Paris, Les éditions du cerf, 1987; *Paradis*, X, v.94-96.

⁴ *Ibid.*, XI, v.31-33.

Dante théâtralise la vie de François et la représentation sacrée qu'il nous offre dans ce chant XI du *Paradis* cherche à rendre la dynamique d'une existence consacrée sans relâche au service des autres, et traduit fidèlement la manière dont François accomplit sa mission. Le petit pauvre d'Assise parle moins qu'il ne joue, les divers tableaux de cette vivante mise en scène expriment ce que fut son profond désir : susciter par l'image un désir d'imitation.

Que sait-on de François après avoir lu la *Divine Comédie* ?

Contrairement aux personnages que l'auteur rencontre tout au long de son pèlerinage, aucun dialogue ne s'instaure. La *Divine Comédie* parle de François, Dante ne parle pas avec François. Au hasard des rencontres, les interlocuteurs du voyageur se présentent en quelques mots évoquant les raisons pour lesquelles ils se trouvent dans l'un des trois royaumes. François ici n'est pas présent, Dante ne le verra qu'en fin de pèlerinage, dans la Rose céleste. Soixante-treize vers de saint Thomas créent la distance nécessaire à l'évocation d'un personnage dont la mission eschatologique est mise en exergue tout au long de la narration.

François vient d'Assise, ou plutôt d'Orient, et dès son plus jeune âge, tel un soleil, il réchauffe de sa présence un siècle tourmenté. L'image du soleil conjuguée à celle de l'Orient traduit la conception apocalyptique de sa venue. Il est cet ange du sixième sceau, témoin prédestiné par la divine Volonté d'une toute proche régénération du monde qu'il réchauffe de sa présence dès l'enfance. Tout comme le Christ-Soleil venu pour racheter le monde, l'avènement de François répond à cette attente d'un profond renouvellement concluant ainsi un cycle millénaire. Il est un autre Christ et la narration qui suit s'insère non pas dans la

tradition de l'hagiographie mais dans celle de la théologie de l'histoire.

Second Christ : Thomas choisit en conséquence quelques épisodes de la vie de François qui démontrent le caractère fondé de son assertion :

Car tout jeunet s'opposa à son père
Pour telle Dame à qui, comme à la mort,
Nul ne desserre la porte du plaisir⁵.

François épouse Dame Pauvreté :

Et par devant sa cour spirituelle
Et *coram patre* il s'unit à elle
Et puis de jour en jour plus fort l'aima⁶.

Mais ce mariage n'est en réalité qu'un remariage car,

Celle-ci, privée de son premier époux,
Mille cent ans et plus dédaignée et obscure,
Jusqu'à lui reste sans prétendants⁷.

La mort du Christ a signifié une période de veuvage pour *Paupertas*. Personne, nous dit Dante, depuis la passion du Christ et le temps des apôtres, n'a daigné aimer la pauvreté. Renonçant à

⁵ *Ibid.*, XI, v.58-60.

⁶ *Ibid.*, XI, v.61-63.

⁷ *Ibid.*, XI, v.64-66.

l'image traditionnelle que constitue la scène du dévêtement de François sur la place publique d'Assise, en présence de son père et de l'évêque, telle que nous la voyons représentée par Giotto dans la fresque de la Basilique supérieure d'Assise, Dante préfère célébrer un événement heureux, la joie des noces du fils de Bernardone avec Dame Pauvreté. Ce qui compte, ce n'est pas l'abandon, le renoncement aux biens terrestres, mais la possession d'un autre Bien : l'amour d'une femme. Et quelle femme ! La pauvreté est avant tout pour Dante celle qui fonde l'imitation existentielle du Christ, et qui fait de François une sorte de figure inversée. En effet, si dans le système d'interprétation théologique de l'histoire universelle, tout préfigure la venue du Christ, François d'Assise, au contraire, répète, renouvelle, interprète, si l'on préfère, ce que signifia l'avènement du Messie qui choisit de vivre pauvre parmi les pauvres. Pour Dante, François est l'initiateur d'une autre manière de comprendre le rapport à la pauvreté. Elle n'est pas un seul idéal, tel que pouvait l'envisager la tradition monastique, elle est un mode de vie, oserait-on dire un « art de vie », ce qu'elle fut précisément pour le Christ. Pour François, vivre l'exemple du Christ, l'*imitatio Christi*, passe nécessairement par ce « vécu » de pauvreté.

On comprend mieux alors la démarche de Dante. *Paupertas* est une allégorie sans aucun doute, mais elle n'est pas introduite comme telle. François aime une femme et l'épouse. Dans un premier temps nous ignorons jusqu'à l'identité de l'heureuse élue et tout porte à croire qu'elle est une réalité vivante, la femme de

François dont l'amour va croissant. La sensualité, l'érotisme, osons le dire, imprègnent toute l'histoire de ce mariage d'amour, d'un amour qui est désir de l'autre. Par le réalisme de son

écriture, l'auteur fait de la Pauvreté une compagne de vie au quotidien, séduisante qui plus est, puisque ce couple va attirer à soi une petite communauté qui emboîte le pas de l'époux « ...si plaisante est l'épouse »⁸.

La célébration des noces, la constitution d'une petite famille, François vit dans le monde et cette originalité Dante entend bien la souligner. Vivre au milieu des hommes, des lépreux, la nouvelle forme de vie évangélique se place sous le signe de la mobilité apostolique, de la prédication itinérante. François fait redécouvrir l'évangile comme expérience réelle, mouvement de Dieu vers les hommes. Un Dieu qui choisit d'exister au milieu des hommes pour leur salut dont le prix à payer fut la passion.

Cette métaphore filée, les noces de François, cet amour grandissant, cette fidélité sans faille qui crée le désir de former une famille autour des « amants »⁹ dont

Leur entente et leur visage joyeux,
leur amour merveilleux, leurs doux regards
faisaient naître en tous de douces pensées¹⁰.

rendent l'écho d'une volonté de la part de Dante, pour reprendre ses propres termes, de parler de manière «visible» aux yeux des lecteurs, ses contemporains. Les correspondances qui s'établissent entre les chants des divers royaumes de la *Divine Comédie* portant un même numéro sont révélatrices des intentions du poète. Au chant XI du *Purgatoire*, en effet, le pèlerin rencontre des pécheurs pliant sous le poids d'énormes masses rocheuses. Son interlocuteur privilégié est Oderisi da Gubbio, l'honneur

⁸ *Ibid.*, XI, v.84.

⁹ *Ibid.*, XI, v.74

¹⁰ *Ibid.*, XI, v.76-78.

d'Agobbio, nous dit le poète, et l'honneur de cet art « ...qu'enluminer se nomme à Paris »¹¹. L'artiste avoue qu'il fut un orgueilleux, il se croyait le meilleur, mais ses successeurs, Franco Bolognese en particulier, ont surpassé ses qualités. Il en va de même pour la peinture, l'excellence de Giotto jette une ombre sur l'art de Cimabue. Giotto est le peintre d'Assise, du cycle de François célébré au chant XI du *Paradis*, le peintre du vrai qui parle aux yeux des spectateurs et qui par le réalisme de sa peinture a impulsé un formidable essor à la représentation du quotidien. En saisissant François dans le concret de son existence, Dante traduit en vers (enjambements, répétitions, rupture de style) le mouvement du pinceau de Giotto soucieux, l'un comme l'autre, de rendre la dynamique d'une vie qui fut toute en action, en mobilité, et qui trouve sa perfection dans l'acceptation de la passion.

L'évocation des stigmates que François reçoit à son retour d'Orient fait écho à l'ultime sacrifice du Christ qui, nous dit Dante, n'eut pour seule compagne en ces derniers moments que Pauvreté qui « ...là où Marie resta en bas / elle avec Christ monta dessus la croix »¹². L'union de François avec Pauvreté est donc le choix de la voie du sacrifice, le chemin de la passion parcourue au milieu des hommes, dans l'humilité et la pauvreté qui furent celles du Christ.

Ce que l'on perçoit dans la présentation que Dante fait de François d'Assise c'est une conception renouvelée de la Pauvreté. Elle n'apparaît pas tant comme une situation économique défavorable que comme le résultat d'une rupture avec l'ordre

¹¹ *Ibid.*, *Purgatoire*, XI, v.80-81.

¹² *Ibid.*, *Paradis*, XI, v.71-72.

établi. Dans son Testament, le petit pauvre résume son choix de vie par ces mots : « J'abandonnais le monde ». La rencontre avec les lépreux, ces exclus, le conduit à s'affranchir des structures de la société tout en vivant dans le monde afin qu'à la lumière de son exemple, les hommes se détournent de leur goût du matériel.

François refuse les murs du couvent, il court les chemins à la recherche des nécessiteux, il refuse toute forme de hiérarchie, il fuit les conventions pour aller au devant des êtres et leur offrir le visage de Dieu qui a abandonné tout signe de puissance et de richesse pour se faire le frère de tous les hommes. Le choix de la Pauvreté résulte de l'extrême liberté d'être ce que Dieu veut que nous soyons.

Ce chant XI du *Paradis* est teinté d'amertume ; l'ordre franciscain, Bonaventure le dira peu après, est frappé au sceau de la décadence, au diapason de ce monde en pleine déliquescence.

Quand il plut à celui qui le choisit
pour un tel bien, de l'élever à la récompense
qu'il mérita en se faisant petit,
à ses frères, comme en juste héritage,
il recommanda sa dame si chère
et commanda de l'aimer fidèlement¹³.

La mort de François laisse donc en héritage à ses compagnons cette Dame qu'il aima si tendrement mais

Sa famille qui marcha droit mettant

¹³ *Ibid.*, XI, v.109-114.

les pieds dans ses pas est si retournée
qu'elle met maintenant ses pieds à rebours
et bientôt on verra ce qu'est la récolte
d'une si mauvaise culture...¹⁴

Tout comme saint Thomas après avoir glorifié François, déplorait la décadence de son ordre, saint Bonaventure conclut l'éloge de saint Dominique par ces vers qui condamnent la corruption de l'ordre franciscain. On pourrait dire, pour poursuivre la métaphore des noces, que désormais entre les frères et Dame pauvreté le divorce est consommé.

Lorsque l'on demandait à François comment influencer les hommes de façon à les ramener à une vie plus conforme au message évangélique, la réponse était : *verbo* et *exemplo*. Si l'action pastorale des frères franciscains demeura une constante, on ne peut pas dire, pour reprendre les mots de saint Bonaventure, qu'ils furent, contrairement à François, cupides de pauvreté. De son vivant déjà, les entorses à la Règle se multiplient, les trahisons se succèdent. La Papauté déjà en 1209, en la personne d'Innocent III, avait manifesté de fortes réticences quant au « projet de vie » que François présentait à son approbation. Aux clercs tentés de partager la vie des pauvres, l'Église ne cesse de rappeler que le mode d'existence de ces démunis est incompatible avec la dignité de l'état ecclésiastique. L'obéissance ne constituant plus un lien susceptible de garantir le bon fonctionnement de la communauté, François sera amené à rédiger une règle où la pauvreté intégrale, dit-il, est seule créatrice de

¹⁴ *Ibid.*, XI, v.115-118.

fraternité. Il meurt en 1226 et la lettre *Quo elongati*, promulguée en 1230 par Grégoire IX, dénie toute validité à l'essence même du projet franciscain : « Non possumus esse sicut in principio fuimus, fortes et nunc alia tempora currunt ».

Ce laxisme expliqué par saint Bonaventure comme la conséquence normale de l'évolution d'une petite communauté devenue un grand Ordre, est violemment contestée par un texte qui voit le jour dans les années 1240-1241, le *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* (le pacte sacré entre François et Dame Pauvreté)¹⁵.

Ce texte est un récit truffé d'allégories relatant une quête chevaleresque, une sorte de quête du Graal. François et quelques compagnons se mettent en marche et parviennent au sommet d'une haute montagne où réside la reine des vertus à laquelle ils adressent une requête d'alliance puisque nul ne peut entrer dans le royaume éternel s'il n'est marqué au sceau de pauvreté. Le rôle de

Dame Pauvreté, dans un premier temps, est de reparcourir l'histoire du salut avec pour clef de lecture, la pauvreté. Cette théologie de l'histoire très téméraire (et dont rend l'écho la *Divine Comédie*) témoigne de la lutte engagée par certains frères pour la survie de la forme de vie des origines. L'annonce de luttes et de tribulations à venir pour les frères qui voudraient demeurer fidèles à l'esprit du franciscanisme primitif, constitue le second temps de la péroration de Dame pauvreté. Et telle fut la réalité.

¹⁵ *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*, Assise, Edizioni Porziuncola, 1990.

C'est dans ce contexte précisément de déchirements entre Conventuels et Spirituels qui dure depuis un siècle que Dante célèbre les noces de François et de Dame Pauvreté au chant XI du *Paradis*. Et ce n'est pas un hasard. L'écriture des chants XI et XII du *Paradis* coïncide avec la promulgation de trois bulles pontificales dirigées contre les Spirituels : la *Quorumdam exigit* (7 octobre 1317), la *Sancta romana* (30 décembre 1317) et la *Gloriosam ecclesiam* (23 janvier 1318). Le Pape intervient à nouveau dans la question de la pauvreté qui est la pomme de discorde entre Spirituels et Conventuels. Alors que Clément V penchait en 1312 (bulle *Escivi de Paradiso*, 6 mai 1312) pour une solution de compromis, Jean XXII se prononce, ce qui impressionna terriblement Dante, pour la prééminence sur l'échelle des vertus de l'obéissance sur la pauvreté.

Avec la *Divine Comédie* Dante semble vouloir intervenir dans ce débat et sa parole est à la fois exhortation à la justice et à la vérité et correction de la position pontificale à laquelle le pèlerin de l'au-delà oppose La Vérité que Thomas et Bonaventure lui ont révélé dans la lumière du ciel de la Sagesse. Il n'est pas improbable non plus que Dante profite de ce vibrant hommage à François, le petit pauvre d'Assise, pour tancer, une fois encore, l'Église et son avidité des biens terrestres et dire que

...L'Église de Rome,
pour confondre en elle deux pouvoirs,
tombe dans la fange et souille elle et sa charge¹⁶.

¹⁶ *La Divine Comédie, Purgatoire*, XVI, v.127-129.

Paucis verbis et simpliciter, la *sequela Christi* est littéralité évangélique. C'est cela le *novum* de la sainteté franciscaine, non pas l'observance stricte d'une Règle comme pour les Dominicains, mais la fidélité à une personne.

Le chant XI du *Paradis* retrace sur un rythme nécessairement ternaire : mariage avec la veuve Pauvreté, cristallisation d'une petite communauté-famille, consécration de l'*imitatio Christi* par les stigmates, l'histoire d'une vie. La mort de François laisse la Pauvreté veuve pour la seconde fois. La vie du *poverello*, telle que Dante nous la relate, est « pauvre », ni miracle, ni conversion, elle exalte dans sa simplicité sa conformité à l'humanité du Christ. Dante ne cherche pas à prendre parti dans le débat interne à l'ordre, il n'est, pour reprendre ses termes, ni de Casale ni d'Acquasparta¹⁷, mais dans ce cheminement vers l'au-delà, ce qui lui importe, c'est de souligner la nécessité pour tout chrétien d'un strict retour à la lettre de l'évangile. La pauvreté n'en est qu'un aspect, mais un aspect qui dérange. Les fresques d'Assise en sont un lumineux exemple. Le François de la Basilique supérieure se dévêt, certes, devant son père, nous sommes là au niveau du geste symbolique, mais sa nudité est vite masquée. Et ces premiers compagnons qui lui apprirent à « faire miséricorde », les lépreux, où sont-ils ? Le François bonaventurien d'Assise n'est pas là pour fâcher, celui de Dante pour rappeler à l'ordre. La Providence avait confié au *poverello* un projet universel, renouveler, remodeler de l'intérieur la spiritualité chrétienne en restaurant le lien d'amour entre l'époux (le Christ/Pauvreté) et l'épouse (l'Église). Qu'en est-il ?

¹⁷ *Ibid.*, *Paradis*, XII, v. 124.

L'amertume que l'on perçoit à la lecture de ce chant, comme celui de saint Dominique, est au diapason du sentiment de tristesse que Dante éprouve et exprime tout au long de la *Divine Comédie* face à un monde qui malgré ce « second rachat » que fut la venue de François, se détourne toujours du projet divin.

Catherine Guimbard

Université de Paris-Sorbonne

RÉCITS SUR LA FEMME SUBSTITUÉE DANS LA TRADITION LITTÉRAIRE ROMANE : UNE ANALYSE DE LA FIGURE DE BERTHE, DITE AUX GRANDS PIEDS

La poétique moderne propose de définir le *topos* comme un élément récurrent de la narration, qui se configure dans une séquence ou dans un micro-récit en renvoyant à un thème déjà connu. Aborder le sujet des *topoi* dans la littérature signifie approcher de sa matière même, car elle est faite avec ce tissu du déjà dit et du vu qui se trouve un peu partout et se transforme selon les sociétés et les idéologies.

Le topos de la fiancée ou de l'épouse substituée est fréquent dans la littérature et remonte au texte biblique. L'histoire de Jacob, d'après le récit de la *Genèse* - chapitres 29 à 32 – en présente un exemple : Jacob se réfugie chez Laban, lequel a deux filles, Léa et Rachel. Jacob rencontre d'abord la cadette, Rachel, près d'un puits à proximité de Harran. Il souhaite l'épouser mais Laban refuse tant que l'aînée n'est pas mariée. Laban lui promet pourtant la main de sa fille contre sept années de travail à son service. Au bout des sept années, Jacob trompé par Laban épouse l'aînée Léa. Laban lui accorde finalement Rachel en échange de sept nouvelles années à son service.

La littérature universelle utilise fréquemment le topos de la fiancée ou de la mariée enlevée, arrachée du lit conjugal, ou remplacée par d'autres femmes au soir des noces, dans l'Antiquité classique comme au Moyen Âge ; topos qui traverse même les siècles suivants, pour parler seulement de l'espace européen. Au XVI^e siècle, le poète portugais, Luis de Camões, revisitera le texte biblique en composant ce beau sonnet :

Sete anos de pastor Jacó servia
Labão, pai de Raquel, serrana bela;
Mas não servia ao pai, servia a ela,
E a ela só por prêmio pretendia.

Os dias, na esperança de um só dia,
Passava, contentando-se com vê-la;
Porém o pai, usando de cautela,
Em lugar de Raquel lhe deu a Lia.

Vendo o triste pastor que com enganos
Assim lhe era negada a sua pastora,
Como se não a tivera merecida;

Começou a servir outros sete anos,
Dizendo: Mais servira, se não fora,
Para tão longo amor, tão curta a vida.

(*Soneto XXIX*, Luís de Camões, 1524-1580)

Sept ans en tant que berger Jacob servait
Laban, père de Rachel, belle montagnarde:
Cependant ce n'est pas lui, mais elle qu'il servait,
Elle qu'il voulait comme récompense.

Les jours passaient et lui, de l'espérance
De la revoir un seul jour il se contenterait
Mais le père, prudent,
A la place de Rachel lui donna Léa.

Le berger s'apercevant qu'on l'avait trompé
Et que la main de sa bergère lui était refusée,
Comme s'il ne l'avait pas méritée;

Il commença à servir sept ans de plus,
En se disant que, même s'il servait encore plus longtemps,
Son amour était si grand que sa vie serait trop courte.

A propos du dialogue entre textes littéraires Michel Zink écrit :

...Un poème est une citation, (...) il exige du lecteur une familiarité avec une subjectivité qui néglige de se présenter, une connivence avec un langage dépouillé de toute bourre explicative, une reconnaissance de ce qui n'a pas été dit. (...) L'appel à la mémoire, indispensable au poème pour le lecteur s'y retrouve, le recours calculé à la paramnésie, qui rend le poème entêtant comme un souvenir et insaisissable comme un faux souvenir qu'il est, tout cela est multiplié pour peu que s'ajoute à la mémoire individuelle la mémoire historique, à la familiarité le sentiment de continuité d'un souvenir collectif, à l'insaisissable le lointain dépaysant et les ombres irrémédiables du temps passé et du langage vieilli. (Zink, 1978, p.1)

Or, le texte camonien dialogue explicitement avec le texte biblique : les noms des personnages sont les mêmes, la substitution d'une femme à l'autre : Jacob aimait Rachel, ayant eu un coup de foudre, lorsqu'il l'a vue près d'un puits, pourtant Laban le trompe lui donnant Léa comme épouse. La théorie littéraire dispose d'une vaste terminologie pour définir ce type de procédé. Gérard Genette, par exemple, parle d'hypertextualité. L'hypertexte est un texte dérivé d'un autre texte préexistant au terminus d'une opération de transformation : transformation simple (transposer l'action du texte A dans une autre époque tel l'*Ulysse* de James Joyce) ; et transformation indirecte ou imitation : engendrement d'un nouveau texte à partir de la constitution préalable d'un nouveau modèle générique : l'*Enéide* de Virgile. (Genette, 1982, p. 7)

Le motif de la femme substituée pendant la nuit des noces est bien connu au Moyen Âge surtout à travers la légende de Berthe, l'épouse de Pépin le Bref, que nous a conservée une chanson de

geste du troisième quart du XIII^e siècle, *Berte as grans piés*, elle même remaniement d'un texte antérieur perdu. Les personnages étant les ancêtres de Charlemagne - une des figures les plus fameuses à l'époque - cette légende a connu un succès extraordinaire. Dans ce poème, œuvre du trouvère Adenet le Roi, Berthe, fille du roi Floire de Hongrie et de la reine Blanche fleur, amenée à Paris pour y être épousée par Pépin le Bref, se voit substituer Aliste (fille de la vieille servante Margiste) dans le lit du roi, au cours de la nuit de noces, en raison d'un complot. Berthe est ensuite accusée par la servante d'avoir voulu tuer Aliste. Elle est condamnée à mort, mais, au dernier moment, abandonnée dans la forêt du Mans, l'un de ceux qui sont chargés de l'assassiner, tue un sanglier au lieu de Berthe, et en présente le cœur comme preuve du crime. Recueillie épuisée de faim et de froid par Simon, gardien de la forêt et sa femme Constance, Berthe coule des jours paisibles, pendant neuf ans et demi, auprès de l'épouse et des filles du serviteur du roi. Suite à un mauvais rêve, qu'elle croyait prémonitoire, Blanche fleur va à Paris rendre visite à sa fille, qu'elle n'avait pas vue depuis huit ans et demi. Sur la route elle rencontre un paysan qui se plaint de la cruauté de la reine (qu'elle supposait être sa fille) et s'en étonne. Arrivée à Paris elle s'étonne encore de ne pas pouvoir voir sa fille, car Margiste invente une grave maladie de la fausse reine, pour empêcher la visite de sa « mère ». Soupçonneuse Blanche fleur découvre l'imposture d'Aliste grâce à ses pieds. Margiste est brûlée en place publique, Aliste enfermée à l'abbaye de Montmartre. Berthe est retrouvée par Pépin qui la rétablira reine de France après d'ultimes péripéties, dues au fait, que, pendant les moments dramatiques de sa solitude angoissée dans la forêt, elle avait fait vœu de ne jamais révéler sa véritable identité, sauf si cette révélation pouvait protéger sa virginité. Après les célébrations somptueuses de leur union, le couple royal - Pépin et

Berthe - donnera naissance à Charlemagne et à sa soeur Gilles, qui sera la mère de Roland.

Selon la version d'Adenet le Roi, on peut distinguer dans l'œuvre les développements suivants :

- Introduction, rappel du combat de Pépin le Bref contre le lion, accord pour un mariage de Pépin avec Berthe de Hongrie (vv. 1-167) ;
- le voyage de Berthe vers Paris, où, après la cérémonie du mariage, s'accomplit la trahison de Margiste (vv. 168-693) ;
- les malheurs de Berthe dans la forêt du Mans (vv. 694-1235) ;
- vie de Berthe chez Simon et Constance (vv. 1236-1444) ;
- les années du roi Pépin et de la fausse reine à Paris, avec, un jour, la visite en France de Blanchefleur, qui découvre la trahison, aussitôt punie (vv. 1445-2459) ;
- rencontre de Berthe par Pépin, égaré dans la forêt du Mans, au cours d'une chasse : il veut abuser d'elle ; troublé par les déclarations contradictoires de Berthe sur sa propre identité à la suite de l'aventure, il fait venir Floire et Blanchefleur, qui « retrouvent » leur fille (vv. 2460-3290) ;
- retour triomphal à Paris (vv. 3291-3486). (d'après Henry, 1982 p. 30)

Berte as grans piés est ainsi « le récit d'une trahison finalement punie, et dont la victime est, après de dures épreuves, finalement rétablie dans ses droits ». (Henry, 1982, p. 29). Cette chanson de geste française, rédigée par Adenet le Roi, vers 1275, d'après un modèle perdu, est constituée de 3486 vers alexandrins. Plus de vingt versions circulèrent en Europe, entre les XIIIe et XVe siècles, en latin, espagnol, italien, flamand, allemand et

français, bien sûr. Et depuis le Moyen Âge l'histoire de Berthe continua à inspirer les écrivains.

En réalité, on sait très peu de chose sur la vie réelle de Berthe. Gaston Paris nous assure que son histoire n'est liée que par hasard au nom de Pépin le Bref, le père de Charlemagne et que ce récit pourrait être une combinaison érudite. Effectivement, l'histoire est d'origine mythique : parfois Berthe est associée à la Reine de Saba, à cause des ses pieds. Dans la version italienne Berthe est imaginée avec un pied plus grand que l'autre. Dans d'autres récits que nous analyserons ci-après, Berthe est représentée avec des pieds d'oie, c'est-à-dire les doigts unis. En France, on connaît bien l'histoire de la reine Pédauque ou reine *Pedauca* en occitan :

La reina Pedauca es una reina mitica que l'origina seriá dins la vila de Tolosa a l'epòca qu'èra capitala del Reialme visigòt (de 413 a 508). Se caracteriza per un pè d'auca.

De reinas pedaucas, d'originas e significacions diversas, son escultadas sus de portals de fòrças glèisas pel país.

Lo pè d'auca es una particularitat que Pedauca partetja amb d'autres personalitats istoricas, tanben mai o mens miticas ; de nòbles o de reinas - la reina de Saba, e de Bertas coma la reina Bertrade de Laon, la coneguda Berta del grand pé ; de santas, sovent d'origina reiala o nòbla, vengudas pastorèlas e fialairas, e marcadas d'aquel signe, o patiguent de la lèpra, miraculosament, per escapar a las assiduitats de pretendents (Santa Isbèrga en Artés, Santa Neomaia dins lo centre de França, santa Enimia dins las gòrjas de Tarn). La pata d'auca e la lèpra son d'efièch ligadas: aquela malautiá provòca de damatges cutanèus podent far pensar a la pèl de las patas dels palmids. La pata d'auca èra la marca dels leproses a l'Edat Mejana e, mai tard dels cagòts (que d'entre los ipotèsis de la lor origina, una seriá qu'aurián agut d'aujòls leproses). (article « Reine Pédauque », dans l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert. Source : <https://oc.wikipedia.org/wiki/Pedauca>).

Les premiers textes qui évoquent la reine de Toulouse, datent de la Renaissance. La *Tolosanum Gesti*, publiée en 1515, la présente en tant que « fille de Marcellus, cinquième roi de Toulouse, nommée Austris ». Austris était pleine de douceur, de modestie et de bonté. « Dieu ne voulut pas qu'une créature aussi vertueuse embrassât le culte païen, aussi lui envoya-t-il une lèpre hideuse ». Son père lui fit construire au quartier dit *la Peyralade*, un magnifique palais dont une salle, dite *bains de la reine*, était directement approvisionnée en eau par un aqueduc. (Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Reine_Pédaucque). On pense là à la reine Sémiramis, épouse de Nîmes, qui fait bâtir le jardin de Babylone pour que la reine ne souffre pas du manque de son « pays » d'origine. Selon la légende, Sémiramis était une sorte de poisson métamorphosé en humain par enchantement.

Une légende dit que la reine Pédaucque possédait une quenouille merveilleuse, qui ne s'épuisait jamais, lui permettant de filer sans cesse. Frédéric Mistral (*Trésor du Félibrige*) cite Rabelais, donnant comme juron toulousain « par la quenouille de la reine Pédaucque ». Rabelais, décrivant des adversaires aux pieds larges : « *et estoient largement pattez, comme sont des Oyes, et comme jadis à Tholose les portoit la royne Pedaucque* ». Mistral cite un autre dicton : « du temps que la reine Pédaucque filait », pour parler du « vieux temps ». Mais il écrit aussi « du temps que Berthe filait », évoquant Berthe, épouse de Boson, comte d'Arles au X^e siècle. (Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Reine_Pédaucque).

Comme on le voit, cette association des reines avec le tissage est devenue un cliché littéraire. D'autre part, le filage est une des activités des bergères, saintes ou pas, et la quenouille leur attribut

principal. On les trouve dans les chansons traditionnelles tant françaises qu'occitanes.

Dans son excellent article sur la boiterie, les boiteux et le pied dans la littérature grecque ancienne, Françoise Yche-Fontanel, rappelle que « la primordialité du pied dans l'être humain n'apparaît pas seulement en tant que motif mythique : on peut mesurer aussi son importance au niveau de l'expression écrite et orale, qui le prend souvent pour référent ». (Yche-Fontanel, 2001, p. 83)

La syndactylie est une malformation congénitale, peut-être héréditaire, caractérisée par l'accolement et la fusion plus ou moins complète de deux ou plusieurs doigts. Les unions consanguines entre les nobles étaient fréquentes tant dans l'Antiquité qu'au Moyen Âge ce qui a dû faciliter les déformations et les tares. Ce détail des pieds unis, comme ceux des palmipèdes, sera très exploité dans la littérature du Moyen Âge, surtout en ce qui concerne les personnages féminins. Il semble être attaché à la reine de Saba, à qui Salomon aurait concédé qu'elle était une des plus belles femmes au monde, mais que « ses pieds n'y répondaient guère ». Des reines Pédauque, de diverses origines et significations, sont sculptées sur les portails de plusieurs églises de France, y compris la reine de Saba.

Selon une des légendes de sainte Néomède ou Néomadie, celle-ci était une bergère poursuivie par les assiduités d'un seigneur du voisinage, et priant pour conserver sa vertu, elle fut dotée d'un pied d'oie. À cette vue, le soupirant s'enfuit, et la laissa tranquille. Le thème du pied d'oie, attribué à plusieurs saintes, ainsi qu'à des reines, peut faire référence à la lèpre, maladie provoquant des affections cutanées (écailles, couleur...) pouvant

évoquer des pattes de palmipède. La patte d'oie était la marque distinctive des lépreux au Moyen Âge. (https://fr.wikipedia.org/wiki/Reine_Pédauque).

La reine de Saba est présentée dans les légendes comme une femme savante, puisqu'elle a soutenu des débats avec le roi Salomon qui est tombé amoureux d'elle parce qu'elle était une « femme raisonnée », chose rare à son époque. Le personnage de Berthe décrit par le trouvère Adenet le Roi est également considéré comme savante dans l'épopée : « *En son lit en seant prist ses heures a dire, / Car bien estoit letree et bien savoit escrire.* (vers 402-403, éd. Henry, p. 69) En plus d'être une femme lettrée qui savait bien lire ses livres d'heures, Berthe était surtout une excellente tisseuse, brodeuse et fileuse et faisait à la main des travaux magnifiques qui forçaient l'admiration de Constance, la femme de Simon, et de ses deux filles. Cela la lie à des *topoi* très archaïques de la littérature grecque, comme les trois Moïres ou Pénélope.

La figure de la tisserande est plus qu'un *topos* littéraire puisqu'elle est également chère aux arts visuels tels que la sculpture et la peinture. La statue de la Vénus de Milo est l'un des plus anciens symboles de la fileuse dans les arts plastiques. La fameuse *Vénus de Milo*, est représentée tenant la quenouille, selon l'archéologue américaine Elizabeth W. Barber, une spécialiste en pré-histoire des textiles. Dans son œuvre *Women's Work: The 20,000 Years*, publiée en 1994, elle fait une reconstruction hypothétique en se basant sur le geste de la statue et conclut que la Vénus se trouve dans la même position que les femmes grecques lorsqu'elles étaient en train de préparer le fil pour commencer à filer.

La figure mythique des tisserandes a séduit aussi bien les peintres anonymes des églises romanes du Moyen Âge (voir, par exemple, l'image d'Ève avec le fuseau, dans la nef de l'église de Saint-Savin-sur-Gartempe, en Poitou), que le grand maître de la Renaissance Diego Velazquez, dans le tableau *Las Hilanderas*, exposé au Prado.

Les chansons de femmes de différentes époques ont aussi mis en scène les tisseuses et les fileuses, ce qui montre la popularité de celles-ci dans plusieurs formes et genres d'art. C'est surtout l'*Odyssée* qui nous présente la productivité du *topos* des femmes aux travaux d'aiguille, car il devient une sorte de fil conducteur de la narration. Les textes grecs et les textes médiévaux ont montré les fileuses et les tisseuses sous les aspects les plus divers : seules comme la reine Pénélope ou groupées dans une sorte de gynécée comme dans certains passages de l'*Odyssée*. L'épopée classique et l'épopée médiévale ont popularisé ainsi la figure de la tisseuse/fileuse. Le roman de Chrétien de Troyes, *Philomena*, présente par ailleurs le mythe de Philomèle, qui tisse une tapisserie - pour dénoncer son viol par son beau frère qui lui a ensuite coupé la langue - et l'envoie à sa soeur Progné. Le grand poète du Moyen Âge a montré qu'elle devient ainsi le symbole de la femme réduite au silence à travers l'histoire, ce qui montre la popularité des mythes des tisseuses et des fileuses.

Même si le nom de Berthe a été porté par de nombreux personnages historiques, il est bien possible que les *Berthes* des légendes soient liées à *Perchta* (ou *Berchte*) une déesse germanique présente dans les pays alpins. Son nom signifie «la brillante» et elle était associée au solstice d'hiver. Elle récompensait ceux qui travaillaient fort toute l'année. *Perchta* était également chargée de superviser les travaux de filage,

particulièrement ceux concernant le lin.

La légende de Berthe se trouve aussi dans l'ouvrage *La Gran Conquista de Ultramar*, un récit médiéval castillan, composé de quatre livres : I) *Les origines de la Première Croisade* ; II) *Conquête d'Antioche* ; III) *Conquête de Jérusalem* ; IV) *La mort de Baudouin et l'Histoire des derniers rois de Jérusalem*. *La Gran Conquista de Ultramar* est une chronique romancée de la *Conquête de Jérusalem* (1291-1295), pendant la *Première Croisade*, dont la source est un ouvrage en latin (*Historia rerum partibus transmarinis gestarum* – 1130 / 1184), de Guillaume de Tyr, à partir d'une version française de la *Conquête d'Outremer* ou *Roman d'Eracle*. Dans le récit principal s'intercalent des récits du *Cycle des Croisades*, ainsi que des poèmes en français et provençal, la plupart en strophes monorimes et vers alexandrins. Parmi les sources provençales se trouve une version de la *Cancion de Antioquia* (soit *Cançon d'Antioca*, en provençal) ainsi que les gestes du cycle carolingien *Berta la de los grandes pies* et *Mainete*. Cependant, les textes sur Charlemagne, Berthe et Mainete (qui narre la jeunesse du futur empereur franc), sont de simples adaptations en castillan.

Le « *Libro Segundo* » de *La Gran Conquista de Ultramar*, présente une version plus résumée du cycle de la jeunesse de Charlemagne, dans lequel apparaît à nouveau la matière des trois récits qui le composent : *Flores y Blancaflor*, *Berta la de los grandes pies* et *Mainete*. L'inclusion de ces thèmes n'y est pas bien justifiée, puisqu'ils sont liés à un chevalier chrétien, nommé *Folquet*, dont les ancêtres ont maltraité l'un des demi-frères de Charlemagne, ici nommés *Manfré* et *Carlón*. Ce texte, aussi connu comme *Cronica Fragmentaria*, présente quelques différences : *Flores y Blancaflor* sont des rois d'*Almeria* qui

conquièrent des territoires en Afrique et en Espagne. Aux “*grans pies*” de Berthe sont substitués des “*pies d’oca*” (soit les doigts unis), ce qui associe Berthe à des traditions plus archaïques. En outre, dans cette version, Charlemagne vainc le roi maure de Saragosse, dans le “*Val de Samorián*”, près de Tolède, avec son épée *Durendarte*. Suivons le récit :

Quando la ynfante Berta su fija fue de hedat de treze años era tan grande de cuerpo que semejava de veynte años arriba et otrosi era tan fermosa que era marauilla, asi que a ninguna parte non podían saber de muger que tan bien paresçiese commo ella, e tan escorecha era que su fermosura ouo a sonar por todos los rreynos. E la fija de su ama tan bien era fermosa e apuesta que semejava mucho a la ynfante, mas quando se ayuntauan amas en vno paresçia la ynfante mucho mas fermosa que la otra; e auie entre ellas vna diferençia bien señalada ca la ynfante auie los pies e las manos muy fermosos e la fija del ama tenie los dos dedos de medio de los pies ayuntados en vno. E algunas vezes acaesçie, que quando andauan jugando en casa de la rreyna, que algunas de las donzellas dubdauan qual era la ynfante o la fija del ama e parauan les mientes a los pies e conosçien las por aquello, e otras las conosçien por la fermosura que avia la ynfante mas que la otra e avn en la palabra, ca era muy mejor rrazonada e de muy mejor continente. (<https://cuestadelzarzal.blogia.com/2012/050401-48.-5.-el-testimonio-de-la-gran-conquista-de-ultramar.php>)

Berthe, à l’âge de treize ans semblait en avoir vingt à cause de sa grande taille. Elle était tellement belle qu’il n’y avait nulle part une jeune fille pareille et sa beauté était connue dans tous les royaumes. La fille de sa servante était aussi belle et ressemblait beaucoup à Berthe. Mais quand elles étaient ensemble la beauté de Berthe dépassait celle de l’autre. Il y avait entre elles une différence bien évidente puisque Berthe avait les pieds et les mains bien jolis tandis que la fille de la servante avait les doigts de pieds centraux unis, ce qui permettait de les identifier lorsqu’elles étaient ensemble. En outre, Berthe savait mieux parler et était plus cultivée que l’autre. Trad. sous forme de paraphrase (Viviane Cunha).

Ce récit castillan abrégé a été écrit à partir de la version primitive à laquelle on a ajouté les récits légendaires : *Flores y Blancaflor*, *Berthe*, *Mainete*. On y remarque la beauté de Berthe en la comparant à celle que deviendrait sa rivale plus tard, avec une inversion des deux personnages : Berthe n'avait aucun problème aux pieds et c'est pour cela que sa mère la reconnaît lorsqu'elle va à Paris à la rencontre de sa fille, et trouve à sa place l'imposteur, qui avait les pieds mal formés, avec les doigts unis, malformation décrite ci-dessus. Les différences entre les deux récits s'expliqueraient par des interpolations, car les copistes de l'atelier d'Alphonse X, continué par son fils Sancho IV, ont pris comme modèle l'épopée française. En fait, c'est un processus de réécriture.

Il ne faut pas oublier que la littérature médiévale se caractérise entre autres éléments, par l'hyperbole. En ce qui concerne les femmes, il y a fréquemment des comparaisons avec les mythes ou avec des êtres métamorphosés. Cela devient une façon de signaler la beauté, la laideur, enfin il s'agit d'un outil pour « photographier » les images des personnages tels qu'ils sont représentés dans les arts plastiques. Lorsqu'on dit un « cou de cygne », cela ne correspondrait pas à un oiseau réel, mais à une sorte de métonymie pour décrire un « cou long ». On pourrait dire le même à propos des pieds : les pieds d'oie sont associés à des ancêtres atteints de la lèpre dont ils auraient transmis des vestiges à leurs héritiers.

Par ailleurs Berthe est représentée avec de grands pieds, ce qui semblerait normal si elle était de haute taille, et ressemblerait pendant son adolescence plutôt à une femme adulte (dans l'épopée française elle a seize ans), comme on l'a observé ci-dessus. La tradition littéraire ou iconographique présente la

femme comme une figure fragile, délicate, dont les pieds sont également en harmonie avec sa taille. Peut-être un grand pied ne serait-il pas une malformation : il est bien possible que l'ethnie à laquelle appartenait Berthe ait été composée de gens de haute taille et dont les grands pieds étaient un attribut. Le modèle suivi serait celui des peuples latins, dont les femmes en général devaient avoir des pieds de taille moyenne. Les grands pieds ne seraient-ils donc pas une hyperbole pour décrire la différence ethnique de Berthe par rapport aux femmes latines ? Et les pieds d'oie que lui attribuent certains récits pourraient renvoyer à une tendance de la littérature médiévale à utiliser la métamorphose, soit en transformant les êtres humains, soit en les comparant aux animaux, moyen d'expression également visuel. N'oublions pas que, à une époque où les gens sont massivement illettrés, les auteurs pouvaient utiliser l'hyperbole et la métamorphose comme des moyens d'expression adaptés à ce public.

BIBLIOGRAPHIE

- ADENET LE ROI, *Berthe as grans pies*. Ed. Albert Henry.
Genève, Droz, 1982.
- BARBER, E. W. *Women's Work The First 20,000 Years.*
Women, Cloth and Society in Early Times. New York &
London, W. W. Norton & Company, 1994.
- BERARDINELLI, Cleonice Serôa da Motta. *Sonetos de Camões*.
Edição e notas de. Lisbonne/Paris : Fondation Calouste
Gulbenkian/Centre Culturel Portugais ; Rio de Janeiro :
Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980. p. 87.
- CAMÕES, Luis Vaz de. *Sonetos de Camões*. Edição e notas de
BERARDINELLI, Cleonice Serôa da Motta. Lisbonne/Paris:

- Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais ;
Rio de Janeiro : Fundação Casa de Rui Barbosa, 1980. p. 87.
- CATALAN, Diego. *La Estoria de España de Alfonso X. Creacion y evolucion.* (1990), cité d'après :
<https://cuestadelzarzal.blogia.com/2012/050401-48.-5.-el-testimonio-de-la-gran-conquista-de-ultramar.php>, consulté le 17/03/2017).
- GENETTE, Gérard. *Palimpsestes. La littérature au second degré.* Paris, Éditions du Seuil, 1982.
- HENRY, Albert. *Adenet le Roi - Berte As Grans Piés.* Edition critique. Genève, Droz, 1982.
- LESTANG, Anne. *Histoire de Toulouse illustrée*, Toulouse, Le Pérégrinateur, 2006.
- LOUBATIERES, Francis. *Pédaque*, in *Dictionnaire de Toulouse*, Loubatières, 2006, p. 348.
- SALIES, Pierre. *La Reine Pédaque*, Archistra 158, avril 1997.
- YCHE-FONTANEL, Françoise, « Les boiteux, la boiterie et le pied dans la littérature grecque ancienne », *Kentron*, n° 17, 2 – 2001, pp. 65-90.
- ZINK, Michel. *Les chansons de toile.* Paris, Honoré Champion, 1978.

Note : pour la bibliographie sur la Reina Pédauca en occitan ou la Reine Pédaque en français je prends celle citée dans Wikipédia, sources de mon texte. Les deux textes en occitan et en français utilisent la même bibliographie : *Reine Pédaque*, article de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert.

Viviane Cunha
Universidade Federal de Minas Gerais

LA POÉSIE D'AMOUR DES TROUBADOURS ET LES AUTRES POÉSIES D'AMOUR DANS LES LITTÉRATURES ARABE, HÉBRAÏQUE ET ROMANE DE L'EUROPE MÉRIDIONALE ; LE MARI TROMPÉ, ET L'HOMME CORNU DANS LA POÉSIE ARABE.

Dans cet article, je m'occuperai des analogies thématiques entre les poésies (strophiques) arabes, hébraïques et occitanes. Je voudrais faire une analyse comparée de la thématique des strophes individuelles dans les trois poésies mentionnées. Du point de vue thématique, il est important de noter que les chrétiens du Nord de l'Espagne avaient adopté un certain nombre de coutumes musulmanes, et emprunté parfois des thèmes populaires véhiculés par la voix des musiciennes d'éducation arabe. Je cite Henri Pérès¹⁸ qui indique que ces chrétiens avaient généralement des orchestres de musiciennes-danseuses.

Dans le salon du roi chrétien, il y avait un certain nombre de danseuses-chanteuses musulmanes qui lui avaient été offertes par un prince arabe de Cordoue. La chrétienne prit un luth et chanta de vers où la brise fut décrite comme un parfum venu du pays de ses amis. Le thème qui apparaît ici, celui du vent comme messenger de l'amour, revient non seulement dans les poésies arabes, mais aussi dans les poésies hébraïques et occitanes.

Il est vrai que certains thèmes poétiques sont communs aux deux littératures, l'occitane et l'arabe (la poésie hébraïque dont nous parlons est une imitation de la poésie arabe). Mais cela ne doit sans doute pas être attribué à l'éventuelle influence d'une littérature sur l'autre, mais plutôt à l'existence d'une thématique

¹⁸ Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve 1953.

universelle et polygénétique : comme « les yeux de l'aimée qui frappent le coeur de l'amant », « la transmission du salut de l'aimée par le vent », et « les personnes obstacles à l'amour qui vivent dans l'imagination de l'amant : le *guadador*, le *gilos*, et le *lauzengier* de la littérature occitane des troubadours, qui correspondent au *raqib*, *hasud* et *washi* de la littérature arabe.» Ce qui frappait Aurelio Roncaglia¹⁹, c'était l'espèce d'images dans le motif de l'amant qui respire avec volupté le vent qui vient du pays de l'aimée lointaine. Ce motif semble étranger aux littératures classiques. Cela peut indiquer, que ce motif doit être passé d'une manière ou l'autre de la poésie hispano-arabe à la poésie des troubadours. Parmi ses conclusions générales, Roncaglia admet une tradition romane lyrique antérieure à celle des troubadours qui est peut-être inspirée de la tradition lyrique arabe. Il pense que les deux mondes, c'est-à-dire celui de la lyrique hispano-arabe et celui des troubadours, n'étaient à un certain moment pas des mondes séparés, sans pour autant être des mondes en contact permanent. Quel était donc le rôle de l'amour dans la poésie arabe? Comment le mari et l'homme cornu sont-ils décrits dans la poésie d'amour arabe?

L'AMOUR DANS LA POÉSIE ARABE : *NASÎB, GHAZAL, MUWASHSHAH ET ZAJAL.*

« L'amour dans la poésie arabe » évoque tout un concept : on ne pense pas alors à des poèmes écrits seulement en arabe classique, mais également en arabe dialectal. Au Moyen Âge, un vaste territoire s'étendait d'est en ouest, de la Perse à al-Andalus (Andalousie), en Espagne musulmane. Ce sujet est encore plus vaste et varié si l'on pense aux chants d'amour strophiques de la forme *muwashshah* pratiquée en al-Andalus et dans le reste du monde arabe, sans parler des chansons d'amour modernes d'Oum

¹⁹ Aurelio Roncaglia, Cf. Bibliographie.

Kalthoum ou de Farid al-Atrache. Dans cette poésie, l'amour s'exprime sous les formes les plus diverses, tantôt chaste, affligé ou nostalgique ; tantôt obscène, dépravé, hédoniste et macho. Il s'agit d'une poésie d'hommes, mais parfois également de femmes qui ne craignent pas de traiter leur ancien amant de tous les noms. Les poèmes peuvent relater toute une aventure amoureuse, mais ils se limitent parfois à la complexité des souvenirs. Nous allons donc aborder les motifs et les évolutions les plus connus de la poésie sur le thème de l'amour. Toutefois, il ne sera pas possible de traiter tout l'éventail de ce genre.

NASÎB ET GHAZAL : DEUX FORMES DE LA POÉSIE ARABE SUR LE THÈME DE L'AMOUR

C'est à l'époque préislamique, c'est-à-dire vers le début du sixième siècle, que l'on rencontre les premiers poèmes d'amour arabes dans la péninsule d'Arabie, sous la forme du *nasîb*, où le poète pleure au milieu du campement abandonné de sa bien-aimée. Les poètes vivaient dans un monde de l'oral, où il était important d'attirer l'attention de l'auditoire venu écouter la poésie, la *qasîda*. C'est pourquoi un poème commençait souvent par un *nasîb*, la plupart des gens étant intéressés par l'amour. Le poète, souvent en compagnie de deux amis, pleure le départ de la tribu de sa bien-aimée. Il examine les vestiges du campement déjà presque effacés : il ne subsiste guère que quelques morceaux de charbon de bois du feu de camp où trônait la marmite. Les vestiges du campement n'apportent aucune réponse au poète. Ils restent muets. Le poète relate ensuite son voyage à dos de chameau dans le désert, concluant parfois par des louanges adressées au chef de la tribu.²⁰ Le *nasîb* le plus célèbre du poète

²⁰ Régis Blachère, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964, II: pp. 261-263; Ewald Wagner, *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Darmstadt 1987, I; Julie Scott Meisami, et Paul Starkey (eds.), *Encyclopaedia of Arabic Literature*, I [a-j], II [k-z], Londen/NY 1998, s.v. Qasida; *Encyclopaedia of Islam*, seconde édition, Leiden, etc. depuis 1950, s.v. Kasida.

arabe Imru'ul-Qays (mort vers 550) est encore récité de nos jours dans tout le monde arabe. Il commence ainsi :

Qifâ nabki min dhikrâ habîbin wa-manzili

[Mes deux amis, attendez, nous allons pleurer le souvenir d'un amour et d'un campement.]

Les vestiges du campement rappellent à Imru'ul-Qays ses amours passées avec la jeune fille restée dans la tribu. Dans son cas, il ne s'agit pas seulement de cette jeune fille en particulier, mais de toute une série de femmes avec lesquelles il a eu une aventure.

Le *nasîb* peut comprendre différents éléments : il évoque non seulement les larmes versées au milieu des vestiges du campement et le rappel des amours passées, mais également l'apparition de la bien-aimée dans un rêve (*tayf al-khayâl*) ou la description de la beauté de la jeune fille. Le *nasîb* est le plus souvent triste, car il rappelle un amour disparu, mais certains poètes tels Imru'ul-Qays en profitent pour évoquer leurs conquêtes précédentes.

Outre le *nasîb*, qui fait partie de l'ensemble plus vaste de la *qasîda*, il existe des poèmes d'amour à part entière : on parle alors habituellement de poésie *ghazal*. Dans la poésie *ghazal*, la relation amoureuse, réelle ou à laquelle aspire le poète, se situe dans le présent, à la différence du *nasîb*, dans lequel la ou les relations amoureuses renvoient au passé. Dans la *ghazal*, l'amour reste à portée; ce n'est pas le cas dans le *nasîb*, où la relation est rompue définitivement. Toutefois, la théorie et la pratique se chevauchent parfois, et il existe des formes mêlant *nasîb* et *ghazal*.²¹

AVENTURES AMOUREUSES DANS LA LITTÉRATURE ARABE CLASSIQUE DES PREMIERS TEMPS

²¹ Cf. Thomas Bauer, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: eine literatur- und mentalitaetsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal*, (Diskurse der Arabistik ; Bd. 2), Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.

Après l'apparition de l'islam et au début de la formation d'un empire islamique sous les trois premiers califes, la ville de Médine, dans la péninsule arabique, était un haut-lieu de la poésie consacrée à l'amour. La ville a alors découvert le luxe dans lequel vivait la haute société.²² On parle ici des poètes de l'école de Hedjaz, où les aventures amoureuses jouent un rôle de premier plan. L'aristocratie de Médine avait ses poètes et ses chanteurs, tels qu'al-'Arji (694-737), al-Ahwas (655-728) et 'Umar ibn Abî Rabi'a (644-712).

'Umar ibn al-Rabi'a était le poète aux nombreuses aventures galantes. Il rappelle Imru'ul-Qays dans la poésie mentionnée plus haut. Ses poèmes sont généralement des récits à part entière, où il décrit ses aventures amoureuses in extenso. C'est en secret que le poète rend visite à ses amours, se faufilant au milieu des sentinelles de la tribu :²³

Dans la nuit, je me chuchotais : « Où est sa tente ? Comment repartir après avoir fait ce pour quoi je viens ? »

Son parfum familial indiquait le chemin à mon cœur et à mon amour en train d'éclore.

Lorsque je n'entendis plus aucun bruit [des membres de la tribu], que les lampes et les feux allumés le soir, étaient éteints,

et que je vis avec plaisir la lune disparaître à l'horizon, que les bergers étaient rentrés et que les participants des conversations nocturnes semblaient dans le sommeil,

je secouai le sommeil qui s'emparait de moi et rampai comme un serpent par crainte d'être découvert par les membres de la tribu.

²² Jean Claude Vadet, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris 1968, p. 61; Salma Jayyusi, 'Umayyad poetry', in Alfred F. L. Beeston (éd.), *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge 1983, pp. 420-421; Arie Schippers, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition, Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry* Leiden, Brill, 1994, pp. 144 vv [Love Poetry].

²³ 'Umar ibn Abi Rabi'a, *Dîwân*, Beirut, Dar Sader, 1965, pp. 122-124 [pp. 120-127].

Je la saluai et la surpris tout à la fois : elle soupira d'une voie enrouée et manqua se trahir par son cri de surprise en réponse à mon salut. [...]

Elle dit : « Dis-moi, le danger auquel nous nous exposons n'est manifestement pas un problème pour toi, mais n'as-tu pas peur ? Dieu m'en préserve ! Nous sommes cernés par tes ennemis... »

Il lui répondit : « Mon désir et mon amour pour toi ont été mes guides, et aucun des hommes de la tribu ne m'a remarqué. »

Le poète décrit ensuite la nuit qu'il passe avec elle dans une complète béatitude. Le matin, il est réveillé par le départ de la tribu. Elle fait appel à ses deux sœurs, afin qu'elles l'aident à se déguiser pour quitter secrètement le campement.

Non loin de Médine, La Mecque a également été un haut lieu de l'amour. Pendant le pèlerinage, les occasions de rencontrer la personne aimée étaient nombreuses.

« Qu'elle est belle, la ville du pèlerinage, qu'il est beau le sanctuaire de la Ka'aba ! Vive les belles femmes qui viennent en foule après nous pour embrasser la pierre noire ! »²⁴

Le *Livre des chansons*, ouvrage arabe classique, rapporte de nombreux récits de rencontres amoureuses pendant le *hadj*. Le poète al-'Arji s'adresse ainsi à une jeune fille vue à La Mecque :²⁵

« Arrête-toi, ô dame en chaise à porteurs. Sinon, tu risques de le regretter !

Voici déjà un an que nous attendons, nous ne pouvons nous rencontrer qu'en chemin...

Après le pèlerinage, si elle y vient. Sinon, Minâ et ses gens présentent-ils encore un quelconque intérêt ? »

Pour ces poètes, l'amour était le seul intérêt des lieux saints.

²⁴ Francesco Gabrieli, *Storia della letteratura araba*, Florence 1967, p.110.

²⁵ Abu'l-Faraj al-Isbahânî, *Kitâb al-Aghânî* [Livre des Chansons], Le Caire 1927, I, pp. 406-7; Internet alwaraq: *Aghânî*, p. 224

Chez le poète ‘Umar ibn Abi Rabi’a, nous avons déjà vu tous les empêchements et obstacles qui peuvent s’opposer à l’amour, tels que la sentinelle [*raqîb*] de la tribu, qui empêche l’amant/le poète de se rendre auprès de sa bien-aimée. Les autres sont le cancanier [*wâshî*], qui révèle les amours secrètes du poète, le rabat-joie [*’âdhil*], qui juge ces amours immorales, le rival jaloux [*hasûd*] et celui qui le hait en secret [*kâshih*]. Dans d’autres poésies d’amour de la littérature mondiale, comme chez les troubadours provençaux, on trouve également des obstacles du même genre, tels que les *gilos* (jaloux), le *guardador* (sentinelle) et le *lauzengier* (cancanier).

Le poète al-Farazdaq (640-730) est né à Bassorah, mais il a grandi dans le désert et évolué dans le milieu syrien des califes omeyyades. Il nous raconte comment il a fait pousser des cornes à l’époux de sa bien-aimée, une femme qui se languissait dans le luxe du palais où elle vivait enfermée. Dans son poème, il décrit d’abord les vestiges du campement conformément aux règles du *nasîb* en repensant à son ancienne bien-aimée Laylâ, dont il a également mis le mariage en péril. Dans la scène suivante, il s’échappe de justesse du palais d’un puissant seigneur :²⁶

« Dans un château aux solides murailles de calcaire que fuient les âmes terrorisées et hanté par la mort se languit une dame, [...]

Je suis parti à sa rencontre. Je me tenais aux aguets par crainte d’assaillants éventuels et scrutais l’obscurité pour le cas où un piège me serait tendu.

J’ai attendu jusqu’à ce que les cordes qu’elle avait jetées me conduisent jusqu’à elle. La nuit, dans son dernier quartier, pâlisait déjà.

Alors que nous étions assis ensemble dans l’une des salles nobles, nos narines étaient flattées par le parfum du musc rapporté par un marchand de la lointaine Darin.

J’aurais apaisé la soif inextinguible de mon âme s’il n’y avait pas eu cette crainte qui rongeaient mon cœur et m’ébranlait jusqu’au plus profond de moi-même [...].

²⁶ Al-Farazdaq, *Dîwân*, ed. Abdallah Ismail al-Sawi, Le Caire, 1936, pp. 255-262; cf. Régis Blachère, op. cit., III, pp. 495-505.

Je craignais les deux gardes chargés de la surveiller alors que le grincement des charnières de fer d'une lourde porte en bois se faisaient entendre.

Je lui dis : « Comment puis-je redescendre ? Je vois que la nuit s'est déjà enfuie, et le coq a déjà chanté plusieurs fois. »

Elle dit : « C'est lui qui a les clefs des deux portes et Tahman [le portier] est de garde, comment feras-tu pour passer ?... »

Je lui répondis : « Peut-être que ce qui m'a permis de monter jusqu'ici me redéposera sur le sol, du moins si la mort ne vient pas s'emparer de moi. »

Elle se munit alors de longues cordes, tandis qu'une autre épouse du puissant seigneur, également effrayée par sa jalousie, lui prêtait main forte.

Je saisis fermement les extrémités des cordes : ce n'est que par la grâce de Dieu que viennent le soulagement et le salut dans les situations les plus difficiles.

Je dis : « Allez vous asseoir toutes les deux. Si vous restez debout, vous risquez d'être entraînées par les cordes car je vais m'exposer au danger. »

Je dis alors : « Me revoici sur la terre ferme », alors que la corde pendait du haut du palais, dont les escaliers qui en descendent sont si dangereux. [...]

Elles me firent descendre sur quatre-vingts aunes, à la manière dont l'aigle brun aux ailes cassées se laisse choir.»

Le poète résume alors son expérience nocturne. Le mari n'a rien remarqué, pensant que son épouse a passé une nuit chaste.

POÉSIE UDHRITE ET COURTOISE

Le pendant des déclarations machos d'Imru'ul-Qays, 'Umar ibn Abi Rabi'ah et al-Farazdaq est à rechercher dans une passion amoureuse mélancolique. En faisait partie « l'amour udhrite », qui doit son nom à la tribu « Udhra » du sud de l'Arabie. Les poètes légendaires d'Udhra étaient connus pour « mourir quand ils aimaient ». Le poète Majnûn Laylâ ou Qays ibn Mulawwah (mort en 699) faisait partie de cette école : il est devenu fou à cause de son amour pour Laylâ, qu'il n'eut plus le droit de rencontrer lorsque l'affaire vint à être connue. D'autres, tels que Jamîl (660-

701) et 'Abbâs ibn al-Ahnaf (750-809), faisaient plus ou moins partie de cette école.

Des idéologies entières sont associées à un poète tel qu'Abbas ibn al-Ahnaf²⁷, mais on ne saurait le considérer comme un poète courtois au sens des troubadours provençaux. La littérature arabe montre que dans les villes et les cours, les poèmes d'amour lyriques sont réalistes [*al-hubb-al-mâjin* ; « amour obscène »], tandis que la passion pour une bien-aimée hors de portée [*al-hubb al-'afîf* ; « amour chaste »] reste précisément une tradition bédouine.

On trouve cependant dans le *zurafâ'* une sorte de milieu courtois comportant toutes sortes de codes régissant la relation amoureuse, qui s'apparentent aux tendances sophistiquées (« précieuses ») des littératures occitane et française. Ces chants sophistiqués destinés à des cours élégantes sont décrits dans le *Livre de brocart* d'al-Washshâ' (mort en 936)²⁸. Selon ses codes, il est par exemple interdit de croquer une pomme lorsqu'on est amoureux, car cela symbolise le fait d'embrasser sa bien-aimée.

POÉSIE D'AMOUR RÉALISTE

Malgré ces différentes tendances de la vie amoureuse, c'est la poésie d'amour « réaliste » qui domine sans conteste, représentée notamment par le poète abbasside Abu Nuwâs (768-815). Chez Abu Nuwâs et ses contemporains, le vin est souvent présent dans les poèmes d'amour. Les objets de l'amour sont fréquemment des esclaves qui jouent le rôle d'échansons, de musiciens, de chanteuses ou de danseuses en compagnie des buveurs²⁹. Chez les

²⁷ Vadet, *L'esprit courtois*, pp. 195-263 ; Susanne Enderwitz, *Liebe als Beruf: al-'Abbâs ibn al-Ahnaf und das Gazal*, Beirut 1995.

²⁸ Vadet, *L'esprit courtois*, 317 et suivants; Arie Schippers, "Hebrew Andalusian Poetry and Arabic Poetry: descriptions of fruit in the tradition of the 'elegants' or *zurafâ'*", *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), pp. 219-232.

²⁹ La thématique du vin et de l'amour sont très souvent relatées dans cette poésie.

esclaves évoluant dans le milieu califal, les garçons ont tendance à adopter le comportement le plus efféminé possible, tandis que les filles font de leur mieux pour ressembler à des garçons.³⁰ Les filles esclaves qui se travestissent en garçons sont appelées *ghulâmiyyât*. Elles s'habillent du même genre de tunique que les garçons et portent les cheveux courts.

Abu Nuwâs est d'origine perse, ce qui explique peut-être son inclination pour la poésie axée sur les garçons et le vin. En effet, bien que le thème du vin reste récurrent tant dans la poésie préislamique, que dans celle des Omeyyades, il apparaît vers 800 que ces genres poétiques ont suscité l'intérêt dans le milieu de la cour du califat des Abbassides (750-1258), en particulier du fait qu'il avait repris bon nombre des usages de la vie courtoise de l'empire sassanide perse. Dans le milieu courtois irakien, on rencontre ce genre de poésie scabreuse, mais on y raille également les valeurs religieuses. Dans ces poésies, on trouve des scènes d'amour obscènes et « réalistes ». On trouve ainsi parfois trois hommes se chevauchant les uns les autres dans certaines scènes de débauche, telles que la « double jouissance » dont est témoin le poète Mutî' ibn Iyâs (mort en 785). Dans un petit poème, Abu Nuwâs décrit une situation similaire. Le poète est amoureux de l'esclave Mufaddal, lequel est pour sa part amoureux de [la jeune] esclave Durra (« perle »). Comme pour enfiler deux perles à la fois, on le découvre allongé sur Mufaddal, lui-même allongé sur Durra.

La littérature arabe regorge de poésies et d'anecdotes obscènes. Des genres entiers y sont consacrés. Les *Ayriyyât* (poèmes consacrés au pénis) d'Abu Hukayma ou Abu Muhammad Râshid ibn Ishâq al-kâtib de Bagdad (mort en 854), qui ne cesse de pleurer la mollesse de son pénis, « sa fleur brisée dans le bouton », alors même qu'il aime tant les relations avec des éphèbes, sont un bon exemple de cette époque :

³⁰ Arie Schippers, "The Mujun Genre by Abu Nuwas and by Ibn Quzman: a comparison", in Adam Talib, Marlé Hammond, and Arie Schippers, eds., *The Rude, the Bad and the Bawdy*, Gibb Memorial Trust, 2014, pp.81- 100.

« Je verse mes larmes sur mon désir et mon plaisir pour apaiser cette peine brûlante.

Je pleure un pénis tout affaibli, qui me laisse tomber au moment où j'en ai le plus besoin.

Il est devenu mou comme une corde effilochée, tout affligé qu'il est par les maladies et les défaillances.

Tout endormi, il n'autorise même pas le désir. Eh oui, sa léthargie est catastrophique. »

Dans toute son œuvre, il déplore ce pénis autrefois si fort qui ne lui est désormais plus d'aucune utilité.³¹

LA POÉSIE ARABE ANDALOUSE : IBN ZAYDÛN ET IBN KHAFÂJA.

Dans la poésie arabe d'Andalousie, les thèmes de la poésie préislamique, du Hijâz et udhrite, côtoient le réalisme de la poésie d'Abu Nuwâs. Cet amour sérieux et passionné est représenté par le poète Ibn Zaydûn (1003-1071), dont l'affaire de cœur avec la princesse Wallâda, fille du « calife » al-Mustakfi de Cordoue, s'est mal terminée. Au moment où la relation d'Ibn Zaydûn avec Wallâda prend fin, il s'adresse à elle dans un poème :

« C'est tout empli de désir que j'ai pensé à toi à al-Zahra, alors que l'horizon était vide et que la terre frémissait sous la rosée.

Les eaux argentées du jardin présentaient un visage souriant, comme si des colliers de perles se détachaient du cou de jeunes filles. »

Le poème prend fin avec un reproche adressé à Wallâda pour avoir rompu leur relation amoureuse, alors qu'il lui reste fidèle :

« À présent, vous avez oublié votre relation amoureuse si précieuse avec nous, pourtant je suis toujours éperdu d'amour pour vous. »³²

³¹ *Dîwân Abî Hukayma, Râshid b. Ishâq al-Kâtib "Fi 'l-ayriyyât",* . Husayn al- A'raji éd., Cologne 1997, p. 32; Nefeli Papoutsakis, "The Ayriyat of Abu Hukayma (d. 240/854), A preliminary study", in Adam Talib, Marlé Hammond and Arie Schippers, (éds), op. cit., pp. 101-122.

Wallâdah bint al-Mustakfi (1008-91), poétesse et princesse indisciplinée qui tenait son propre salon littéraire, ne répondit pas à ce poème d'Ibn Zaydûn. Pourtant, elle avait bien échangé des poèmes avec lui du temps de leur relation. Elle écrivit également des poèmes au sujet de la séparation d'avec son bien-aimé et se fâcha quand Ibn Zaydûn eut une brève affaire avec une esclave noire :

« Si tu étais juste envers l'amour qui nous unit, tu n'aimerais pas mon esclave ni ne la préférerais.

Tu as délaissé une branche qui porte des fleurs d'une beauté éclatante pour une autre qui, elle, ne porte aucun fruit.

Tu sais bien que, dans les cieux, je suis la pleine lune alors que, à mon plus grand regret, tu es amoureux de Jupiter (la planète sombre). »

Pour finir, elle écrit un poème injuriant Ibn Zaydûn, le traitant d'amateur de putains et d'homosexuel.³³

Chez un poète comme Ibn Khafâja, riche notable des environs de Valence réputé pour ses poèmes dédiés aux jardins, on trouve aussi de la poésie galante consacrée tant aux jeunes gens qu'aux jeunes filles. Il n'est pas romantique comme Ibn Zaydûn, mais jette un regard plutôt hédoniste sur la vie. Il décrit de nombreuses rencontres avec des éphèbes, où il évoque leur barbe naissante ou au contraire leur visage glabre.³⁴ Par ailleurs, il a également des relations amoureuses avec des jeunes filles, avec lesquelles il a

³² Auguste Cour, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdoun, étude d'après le diwan de ce poète et les principales sources arabes*, Constantine, 1920, pp. 24-25 [arabe] no. 27;

³³ Auguste Cour, op. cit, pp. 22 et suivants.

³⁴ John Mattock et Arie Schippers, "Love and War: a Poem of Ibn Khafajah", *Journal of Arabic Literature* 17 (1986), 50-68; Arie Schippers, "The Transformation of the Arabic Ghazal: Nasib and Ghazal in 11th- and 12th-Century Andalusian Poetry", in: Thomas Bauer/Angelika Neuwirth, eds., *Ghazal as World Literature I*, Beirut 2005, pp. 311-324.

parfois une grande différence d'âge, motif que l'on retrouve aussi chez le poète préislamique Zuhayr (mort en 609) :

« Ah, si seulement je n'avais encore que quatorze ans pour ne pas avoir à l'appeler 'ma fille' et elle 'mon oncle' ! »

On ne saurait évoquer le onzième siècle sans parler du grand expert en droit Ibn Hazm. Son discours sur l'amour *Tawq al-Hamâma* (le collier de la colombe), où il donne des exemples de poèmes et d'anecdotes personnels, traite de thèmes tels que le coup de foudre, ou encore « l'amour par ouï-dire ». Cet ouvrage, dont un seul exemplaire manuscrit est conservé à Leiden, est surtout connu en Europe occidentale et en Amérique par le fait que sa casuistique amoureuse concordait avec le lyrisme des troubadours³⁵.

LA POÉSIE STROPHIQUE EN ANDALOUSIE

L'Espagne arabe a également donné le jour à la poésie strophique. Cinq strophes composaient le *muwashshah* ou « poème de l'écharpe ». À l'opposé de la solennité de la *qasîda*, ce genre autorise des rimes et des rythmes différents. La strophe initiale, de deux vers, donne le refrain. Ensuite, la rime du refrain revient aux deux derniers vers de chaque strophe, tandis que les trois premiers vers ont des rimes variables. Un certain nombre de ces poèmes en écharpe sont également consacrés à l'amour, tels que celui qui suit, d'Ibn Baqi (mort en 1140), dont la cinquième strophe est à moitié en roman, précurseur de l'espagnol. Le poète conçoit une passion pour un jeune garçon et, dans la dernière strophe, compare cette passion amoureuse au chagrin amoureux d'une jeune chrétienne espagnole dont l'amoureux musulman n'est pas venu au rendez-vous :³⁶

³⁵ **Ibn Hazm**, *Le collier de la colombe (De l'amour et des amants)* traduit par Gabriel Martinez-Gros, Arles, Actes Sud, 2009.

³⁶ Arie Schippers, "Hispania, Italia and occitania: Latin and the vernaculars, bilingualism or multilingualism", in Jan Bloemendaal,

5. wa-rubba khawdin jafâ-hâ'l-wajdu//
 wa-shaffa-hâ 'l-baynu thumma'l-bu'du//
 fa-a'lanat bi 'l-firâqi tashdû://
 Benid la Pasqa, ay, aun shin elli/
 Como cand meu corajon bor elli//.

5-Et une jeune fille cruellement traitée par l'amour//
 et qui dépérit à la suite du départ et de l'éloignement de son amoureux//
 chantait en versant des larmes sur leur séparation ://
 Pâques [date du rendez-vous] est arrivée, mais sans lui//
 Comme mon cœur brûle pour lui !

Le poème strophique *zajal* peut comporter encore un plus grand nombre de strophes. Écrit en dialecte, il décrit également des scènes de la vie populaire. Le *zajal* n°90 ci-dessous, est un poème strophique d'Ibn Quzmân (mort en 1160). Ce poème comprend une partie consacrée au vin, suivie du récit d'une aventure amoureuse et s'achève par des louanges adressées au vizir Abu Ishaq Suhaili. L'introduction du poème est d'emblée très évocatrice:³⁷

« Je passe ma vie entre les tours pendables et l'oisiveté.
 Quelle chance ! J'avais justement prévu de mener une vie de désœuvré. »

À la neuvième strophe, il entame le récit de son aventure amoureuse avec la Berbère qui s'en vient justement :

« 10. - Dis-moi, belle dame, es-tu d'aussi belle eau que je le pense ?
 « Je rentre chez moi pour dormir. » - « Par Dieu, tu fais bien.
 Là-dessus, j'ajoutai : « Passe devant ». Elle dit : « Non, par Dieu, toi d'abord. »
 Nous allons mettre les cornes à son mari.

Bilingual Europe, Latin and vernacular cultures, examples of bilingualism and multilingualism c. 1300-1800, Leiden, Brill, 2015, pp. 19-23

³⁷ Federico Corriente, *Gramática, métrica y texto del Cancionero hispanoárabe de Aban Quzmân* Madrid: 1980, gedicht no. 90; id. Ibn Quzman, *Cancionero andalusí*, Madrid, Hyperion, 1989; id. El cancionero de Aban Quzman de Cordoba *Isabat al-aghrad fi dhikr al-a'rad*, Cairo 1995 ; id. Rabat 2014 ; James T. Monroe, *The Mischievous Muse, extant poetry and prose by Ibn Quzman of Cordoba*, Leiden, Brill, 2016 I-II.

11. - J'avais à peine entrevu ses jolies chevilles
et ses beaux yeux brillants
que mon membre dressait une tente dans mon pantalon
et en faisait une sorte de pavillon.
12. - Ensuite, j'ai vu que le lit était fait. Je n'avais qu'une envie:
mettre mes poussins dans ce nid douillet.
Pas question de manquer à ses obligations !
Ici, on ne dit pas un homme, mais un libertin.

L'âme du poète « plonge d'emblée entre deux cuisses chaudes »,
mais le lendemain il est réveillé par une querelle entre les
membres de la famille.

- « 15. L'un m'arrache un œil, l'autre me donne une bourrade.
Le premier déchire mes vêtements tandis que l'autre tire dessus.
De l'endroit où je jette un coing encore vert,
c'est un coup de bâton qui me tombe sur la tête. »

Il se remet alors sur ses pieds et se rend chez son patron, auquel il
dédie un passage de louanges.

Donner une vue d'ensemble de la poésie dédiée à l'amour en
quelques milliers de mots n'est pas une sinécure. Pour cette
raison, j'ai mis l'accent sur les différentes sortes de poésies
relatives à l'amour au moment de leur apparition. En effet, après
des poètes comme Abu Nuwâs et Ibn Khafâjah, il n'y a plus
d'évolution, de sorte que d'une certaine manière, après 1300, la
période appelée '*asr al-inhitât* (période de la décadence) est de ce
point de vue moins intéressante. Tous les thèmes et toutes les
formes restent en usage, y compris dans le *muwahshahât*, en
langue classique comme en dialecte, et mis en musique. C'est
ainsi que dans les différentes traditions musicales maghrébines on
trouve encore aujourd'hui la *muwashshahat andalusiyya*, avec ses
thèmes axés sur l'amour et le vin.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

- Abu'l-Faraj al-Isbahânî, *Kitâb al-Aghânî* [Livre des Chansons], Le Caire, Dar al-Kutub, 1927, I, pp. 406-407; Internet alwaraq: *Aghânî*.
- Al-Farazdaq, *Dîwân*, Sawi, Abdallah Ismail, (éd.), Le Caire, Maktabat al-tijari al-kubra, 1936.
- Dîwân Abî Hukayma, Râshid b. Ishâq al-Kâtib "Fi 'l-ayriyyât"*, . Husayn al- A'raji (éd.), Cologne, Kitab al-Arabi, 1997
- Ibn Hazm, *Le collier de la colombe (De l'amour et des amants)* traduit par Gabriel Martinez-Gros, Arles, Actes Sud, 2009.
- Corriente Federico, Ibn Quzman, *Cancionero andalusí*, Madrid, Hyperion, 1989.
- Id. *El cancionero de Aban Quzman de Cordoba Isabat al-aghrad fi dhikr al-a'rad*, Cairo, Majlis al-a'lâ li-l-thaqafah, 1995.
- Id. Rabat, Bouregreg, 2013.
- Umar ibn Abi Rabi'a, *Dîwân*, Beirut, Dar Sader, 1965.

Études

- Bauer Thomas, *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts: eine literatur- und mentalitaetsgeschichtliche Studie des arabischen Gazal*, (Diskurse der Arabistik ; Bd. 2), Wiesbaden, Harrassowitz, 1998.
- Blachère Régis, *Histoire de la littérature arabe, des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1964.
- Corriente Federico, *Gramática, métrica y texto del Cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán* Madrid, Hiperión, 1980, gedicht no. 90.
- Cour Auguste, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdoun, étude d'après le diwan de ce poète et les principales sources arabes*, Constantine, Imprimerie à vapeur M. Boet, 1920.
- Enderwitz Susanne, *Liebe als Beruf: al-'Abbâs ibn al-Ahnaf und das Gazal*, Beirut, Orient-Institut, 1995.

- Gabrieli Francesco, *Storia della letteratura araba*, Florence, Sansoni, 1967.
- Jayyusi Salma, 'Umayyad poetry', in Beeston Alfred F. L. (éd.) , *Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge, Cambridge UP, 1983, pp. 420-421.
- Mattock John/Schippers, Arie, "Love and War: a Poem of Ibn Khafajah", *Journal of Arabic Literature* 17 (1986), Leiden, Brill, pp. 50-68.
- Monroe James T., *The Mischievous Muse, extant poetry and prose by Ibn Quzman of Cordoba*, Leiden, Brill, 2016, I-II.
- Papoutsakis Nefeli, "The Ayriyat of Abu Hukayma (d. 240/854), A preliminary study", in Talib Adam/ Hammond Marlé/ Schippers Arie (éds), Warminster, Gibb Memorial Trust, 2014, pp. 101-122.
- Pérès Henri, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, Paris, Adrien-Maisonneuve 1953.
- Roncaglia Aurelio, "La lirica arabo-iberica e il sorgere della lirica romanza fuori della penisola iberica", in XII Convegno Volta, Roma/Firenze, Accademia Nazionale dei Lincei 1956 pp. 321-343.
- Schippers Arie, "Hispania, Italia and Occitania, Latin and the vernaculars: bilingualism or multilingualism?" in *Bilingual Europe*, Bloemendal, Jan (éd.), Leiden, Brill, 2015, pp. 19-23.
- Schippers Arie, Wissenschaftliche Buchengesellschaft, "Medieval languages and literatures in Italy and Spain. Functions and interactions in a multilingual society and the role of Hebrew and Jewish literatures" in *Around the point, studies in Jewish literature and culture*, Weiss, Hillel/ Katsman, Roman/ Kotlerman, Ber (éds), Newcastle on Tyne, Cambridge Scholars, 2014, pp. 16-37.
- Schippers Arie, "Medieval literature, Common themes and intersections", in Meri Josef (dir.), *The Routledge Handbook*

of Muslim-Jewish Relations, London, Routledge, 2016, pp. 115-134.

Schippers Arie, *Spanish Hebrew Poetry and the Arabic Literary Tradition, Arabic Themes in Hebrew Andalusian Poetry* Leiden, Brill, 1994.

Schippers Arie, "The Mujun Genre by Abu Nuwas and by Ibn Quzman : a comparison", in Talib Adam/Hammond Marlé/Schippers Arie (eds.), *The Rude, the Bad and the Bawdy*, Cambridge, Gibb Memorial Trust, 2014, pp.81- 100.

Schippers Arie, "Hebrew Andalusian Poetry and Arabic Poetry: descriptions of fruit in the tradition of the 'elegants' or *zurafâ'*", *Journal of Semitic Studies* 33 (1988), Stuttgart, Steiner, pp. 219-232.

Schippers Arie, "The Transformation of the Arabic Ghazal: Nasib and Ghazal in 11th- and 12th-Century Andalusian Poetry", in Bauer Thomas/Angelika Neuwirth Angelika (éds), *Ghazal as World Literature I*, Beirut, Orient-Institut, 2005, pp. 311-324.

Scott Meisami Julie/Starkey Paul (éds) , *Encyclopaedia of Arabic Literature*, I [a-j], II [k-z], London/New York, Routledge, 1998, s.v. Qasida; *Encyclopaedia of Islam*, seconde edition, Leiden, Brill, etc. depuis 1950, s.v. Kasida.

Vadet Jean Claude, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve, 1968.

Wagner Ewald, *Grundzuge der klassischen arabischen Dichtung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.

Arie Schippers

Université d'Amsterdam

LES FILLES OU FEMMES DE MAUVAISE VIE

Une sainte peut tomber dans la boue et une prostituée monter dans la lumière, mais jamais ni l'une ni l'autre ne pourra devenir une honnête femme.

(Leon Bloy, *Mercure de France*)

C'est ainsi que Jacques Azaïs intitula son article de l'édition du *Bulletin de la Société Archéologique de Béziers* en 1837. Son titre reflète l'attitude et peut-être l'hypocrisie du temps. Un aspect de l'étymologie des usages pour décrire la putain montre qu'on utilisait le mot très respectable de courtisane, qui signifiait femme de la cour. Ce qui devint la femme publique afin d'éviter de prononcer le mot original. En Languedoc les siècles virent un changement d'attitude envers la prostitution : au douzième et au treizième siècle, elle fut tolérée, au quatorzième et au quinzième siècle on lui donna un caractère officiel, mais après cela on la condamna.

Pourtant l'histoire de la Bible et la littérature nous montrent un aspect respectable de ces femmes publiques. Le *Livre de Josué* par exemple nous présente la figure de Rahab prostituée qui cacha les espions des Israélites et fut sauvée avec sa famille quand la ville fut mise à sac (Josué, II). En général elle avait bonne presse : Rahab se repentit, se maria avec Salmon ben Naasson et fut la mère de Boaz, aïeul de Jésus (Matthieu, I, 5). L'Épître aux Hébreux nous raconte que « C'est par la foi que Rahab l'hôtelière ne périt point avec les incrédules parce qu'elle reçut les espions et les mit en sûreté. » (Hébreux, XI, 31). Saint Jacques étaya sa doctrine qui consistait à justifier les êtres par leurs œuvres en posant cette question : « De même Rahab l'hôtelière ne fut-elle pas aussi justifiée par les œuvres, lorsqu'elle reçut les messagers, et qu'elle les renvoya par un autre chemin? » (Jacques, II, 2).

Il y a également la question de Marie-Madeleine, dont rien n'a été prouvé en ce qui concerne l'adultère. On n'a pu prouver non plus qu'elle était « une femme de la ville, qui était de mauvaise vie » (Luc, VII, 37), bien qu'elle pleurât sur Jésus : »... « Elle lui arrosait les pieds de ses larmes, et les essuyait avec ses cheveux; elle lui baisait les pieds, et elle les oignait avec cette huile » (*ibid.*, 38). Pendant le moyen-âge elle devint très importante dans la pensée chrétienne en tant que pécheresse convertie. Beaucoup de légendes d'elle furent répandues. Parce qu'elle fut la première à découvrir vide le tombeau de Jésus et à voir sa réapparition, elle devint la femme la plus révérée après la Vierge. Simone de Beauvoir en tira la conclusion que le péché ouvre les portes du paradis plus facilement qu'une vertu hypocrite. La femme publique profita de tout cela. Ajouté à cela, il y avait l'admonition de Jésus contre les Pharisiens:

Je vous dis en vérité que les péagers et les femmes de mauvaise vie vous devancent au royaume de Dieu. Car Jean est venu à vous dans la voie de la justice, et vous ne l'avez point cru; mais les péagers et les femmes de mauvaise vie l'ont cru; et vous, ayant vu cela, vous ne vous êtes point repentis ensuite pour le croire. (Matthieu, XXI, 31, 32)

Plus proche des temps modernes, on se souvient de la création de Guy de Maupassant, Boule-de-Suif (*Les Soirées de Médan*, 1880), épisode de la Guerre Franco-Prusse. Dans une diligence se trouve Boule-de-Suif, prostituée bien connue. Ses compagnons la flagornent tant et si bien qu'elle les fournit en nourriture ou qu'elle se sert de ses charmes pour persuader un officier prusse de les laisser continuer leur chemin. Mais une fois qu'ils n'ont plus rien à craindre, les voyageurs reviennent à leur attitude d'hostilité méprisante. Plus tard encore, en 1946, Jean-

Paul Sartre publia sa pièce de théâtre *La Putain Respectueuse*, où, la condition de la prostituée mise à part, il traite du racisme aux États-Unis.

On dit que la prostitution est la plus vieille profession Le bordel devrait donc être la plus vieille institution publique. Pourtant, certaines féministes affirment que la plus vieille profession est celle de sage-femme. Les premiers exemples des femmes qui se vendaient se trouvaient dans les temples de Babylone, de Sumer et de Phénicie, où il s'agissait d'un rituel religieux. Les premières maisons closes ont existé en Égypte. Hérodote décrit une prostituée grecque nommée Rhopopis qui réussit à tel point qu'elle fit bâtir sa propre pyramide. Selon les femmes, leurs dieux avaient un grand sens des affaires : ils pardonnaient aux prostituées, pourvu qu'elles fissent l'offrande d'une partie de leur revenu. Pourtant la prostitution était interdite dans la loi mosaïque — « Tu ne souilleras point ta fille, la prostituant pour lui faire commettre l'impureté; afin que la terre ne soit pas souillée par la fornication et qu'elle ne soit pas remplie d'impiété » (Lév., XIX, 29). Par ailleurs, on ajoute : « Ils n'épouseront point une femme débauchée ou déshonorée ... » (Lév., XXI, 7). Mais les humains étant trop humains, la Bible contient bien des exemples de l'offense : Tamar et Juda, Jephthé fils d'une prostituée, les deux femmes qui se présentèrent au roi Salomon, etc. Mais ce sont les Grecs qui établirent sur une base solide l'institution. Solon (640-c.538), législateur et poète, fonda des bordels d'état et imposa des taxes sur les femmes, qui avaient des assistantes appelées des *hetæræ*. Le prix des services était fixé à un obole, l'équivalent des gages à la journée d'un ouvrier. La langue latine, avec sa pléthore de termes pornographiques, nous convainc que les Romains avaient une vie sexuelle ardente, mais qu'ils voyaient la femme publique comme une créature de bas étage.

La prostitution qui existait dans l'Empire romain, était considérée comme le moyen de protéger les femmes mariées. Les aubergistes très souvent, tenaient un casino derrière le bar :

With this relative impunity, the keeper was all the more tempted to equip his shop for seductive, forbidden parties, and by installing prostitutes as barmaids, to convert his gambling den into a bawdy-house. (Carcopino, 1064: 276).

[Avec une impunité relative, l'aubergiste était très tenté d'équiper sa boutique dans le but de réunions galantes et défendues, en installant des prostituées comme serveuses de bar, allant jusqu'à convertir son tripot en bordel.]

Bien des siècles après, se rappelant les tavernes romaines, les autorités montpelliéraines exclurent les prostituées des auberges. Le poète Horace cite le cas de Cato le Censeur qui salua un jeune homme qui sortait du bordel. « Suivez, » dit-il, « votre cours vertueux; car, une fois que le sale désir a enflammé les veines, ce n'est que justice que les jeunes hommes viennent par là, à cause de l'indiscrétion des femmes d'autrui », (Horace, *Satires*, II: 32-37). Cependant, quand Cato vit ce même homme qui quittait le bordel à plusieurs reprises, on dit qu'il fit remarquer : « Je vous ai loué alors, puisque je présumais que vous veniez ici de temps en temps, mais non que vous habitiez ici ».

On tolérait les maisons closes mais en insistant pour que le propriétaire perde ses droits civiques. L'Église considérait les propriétaires comme des proxénètes et le proxénétisme institutionnalisait la débauche condamnée par le droit canon. On imposa une taxe dès le I^{er} siècle sur les femmes qui devaient faire enregistrer leur situation. Elles furent ainsi stigmatisées le reste de leur vie, sauf en cas de repentir et d'abandon de leur profession.

Le terme *meretrix publica* pour une prostituée fut remplacé par des mots moins péjoratifs : *mulier publica* ou *mulier seculara*. À Béziers on les appelait tout simplement en occitan *femnas*, *filhas* ou *filhetas*, selon le contexte de leur vie. Peu à peu les femmes des rues ont ressenti le besoin d'avoir un lieu où elles n'auraient pas à rester debout par tous les temps. D'ailleurs on remarque qu'aucun service médical complet n'a été organisé pour elles avant 1828 quand le Conseil municipal de Paris en établit un. Le mal vénérien était inconnu en 1347, mais dans les siècles précédents les croisés avaient apporté d'Égypte trois maladies : l'arsure (brûlure), l'échauffaison et la lèpre. C'est ainsi qu'on établit une inspection sanitaire. Très souvent on attribuait la peste aux prostituées et pendant l'épidémie, on fermait les maisons closes.

Sous le patronage de Jeanne, reine de Naples et de Provence, on établit une maison close en Avignon en 1347, près du Couvent des Augustins, pour empêcher les prostituées d'être dans les rues, mais ses règlements étaient très discutables. L'Article 4 du règlement établit que, selon la volonté de la reine, tous les samedis, l'abbesse et un chirurgien rendissent visite à chaque courtisane. Si on trouvait un mal contracté provenant de paillardise, cette femme devrait être isolée.³⁸ Si une femme quittait le bordel, elle devait porter un nœud rouge à l'épaule gauche ; si elle n'était pas disposée à le faire, elle risquait une correction publique au fouet. À Toulouse le nœud était blanc. Mais de la même façon on leur interdisait de porter les vêtements d'une « honnête femme ». En Arles il leur était interdit de porter des voiles. En Avignon et à Nîmes, elles ne pouvaient porter ni voiles ni manteaux. En 1320 on interdit aux prostituées de

³⁸ Citation de Jacques Azaïs, *op. cit.* : 262.

Pézenas de porter *vestes longuas per terram trahentes* [de longues robes qui traînaient sur la terre], (Otis, 1985: 80). Elle ne pouvait non plus porter à Nîmes (1350) et à Bagnols (1358), des accessoires en argent et en hermine. Tous ces inconvénients avaient aussi leurs avantages : on ne pouvait faire aucune erreur en identifiant une femme de joie, ce qui donnait une certaine protection aux femmes honnêtes.

Le plus souvent les femmes publiques devaient porter des vêtements distinctifs qui prenaient souvent la forme d'une petite bordure d'une autre couleur que la robe sur une de leurs manches. En Suisse elle portait une coiffe rouge, en Italie une cape de diverses couleurs selon la ville et à Vienne un mouchoir blanc. D'ailleurs, elles devaient exercer leur métier hors des murs. On essaya de mener au repentir les prostituées. Pour cela, on construisit des maisons spéciales pour celles qui avaient renoncé au métier. En 1254, saint Louis ordonna que toute courtisane fût chassée du pays, privée de son argent, de ses biens et même de ses vêtements. Quand il partit en croisade, il fit détruire tous les bordels, ce qui eut pour conséquence que les prostituées se retrouvèrent plus communément parmi les habitants des quartiers bourgeois.

Le bordel toulousain devait être fermé le vendredi, le samedi et le dimanche de Pâques. Si l'abbesse accueillait des clients ces jours saints, elle serait fouettée et renvoyée. Beaucoup de bordels durent rester fermés pendant la Semaine Sainte ; à Nîmes les femmes ne pouvaient pas entrer dans la ville pendant cette période. À Uzès les autorités ordonnèrent aux prostituées de quitter la ville pendant un mois. Une autre interdiction : nul Juif n'était autorisé à entrer dans un bordel, puisque partout il était

interdit aux Juifs d'avoir des relations avec une prostituée chrétienne sous peine de mort.³⁹

Ainsi on peut identifier deux sortes de bordels dans les dernières années du moyen âge : la maison privée et la maison publique. De plus, beaucoup de ces maisons devinrent des bordels-fermes et l'arrenteur du bâtiment s'appelait donc le fermier. Ceux-ci exerçaient diverses professions, y compris des professions ecclésiastiques. Plusieurs villes possédaient un quartier chaud — Arles, Avignon, Bagnols, Castelnau-d'Aud, Lacaune et Narbonne — tandis que Béziers s'assurait que sa maison se trouvait fermement *extra muros*, bien qu'ensuite transférée par les consuls au centre de la ville.⁴⁰ On appela la maison close biterroise *coubéns* (couvent) et la directrice, comme ailleurs, *Maire Abadessa* (Mère Abbessse). Les bains publics, surveillés par un barbier, cachaient un bordel et les prêtres mirent le public en garde contre ces lieux d'immoralité. Puisque les bains étaient associés à la prostitution, on les inspectait souvent et les maisons des barbiers étaient sujettes à une inspection mensuelle. Ces quartiers furent nommés d'après les documents latins *postribulum* et *lupanar*. Les ruines de Pompéi révèlent qu'on faisait de la publicité pour un grand bordel appelé le Lupanar. Pourtant la position sociale et légale du bordel était loin d'être sûre. Les autorités du XII^e et XIII^e siècles adoptèrent toutes les

³⁹ Le judaïsme aussi interdit les relations entre un Juif et une non-juive. Il était menacé d'aller directement en Enfer (Géhenne) après sa mort, et fouetté dans ce monde. Louis Epstein cite le cas d'une Juive en Espagne qui, ayant eu des relations avec un non-juif, fut condamnée à se couper le nez (Epstein, 1967: 172-3).

⁴⁰ Les détails que nous possédons de cette dernière viennent des archives et des articles de Jacques Azaïs. Le transfert eut lieu pour des raisons financières.

mesures de restriction du droit romain, concernant les femmes publiques, qu'on classait dans la catégorie des infâmes. L'avocat E. Sabatier, auteur de *l'Histoire de la ville et des évêques de Béziers*, donna une définition claire de la femme en question:

La fille ou femme de mauvaise vie était celle qui, pour de l'argent, se prostituait à tous venants et sans choix, que ce fût dans un lieu public de débauche ou dans une maison particulière. On rangeait dans cette catégorie la femme qui se prostituait pour satisfaire une passion désordonnée, quoiqu'elle n'exigeât aucun tribut de sa prostitution. On n'y comprenait point l'épouse parce qu'elle était coupable d'adultère, ni la vierge qui se laissait séduire, ni même la femme qui vendait ses faveurs à quelques individus. (Cité dans le *Bulletin*, 1837: 257)

Mais au moyen-âge, il y eut un changement d'attitude : la femme publique fut considérée comme une personne faible et égarée qui pouvait être sauvée malgré elle. En dépit de cela, elle n'avait pas le droit d'avoir recours à la loi ni de porter plainte contre qui que ce soit. D'ailleurs, il était exclu qu'elle témoigne devant les tribunaux. Si l'on portait plainte contre elle, il lui était interdit d'y répondre en personne ; elle devait faire appel à quelqu'un pour la représenter. Enfin, on lui interdisait d'hériter de toute propriété.

Nous supposons qu'il y avait beaucoup d'hostilité envers les prostituées mariées. l'Église, en effet, encouragea le mariage avec des femmes repenties, comme une sorte de rédemption. Cette pratique fut beaucoup louée par Innocent II en 1109. Mais si l'on croyait qu'une prostituée avait insulté quelqu'un, cette personne pouvait lui donner impunément des gifles (*gautadas*). Ce qui mit la prostituée au même niveau que les Juifs biterrois qui reçurent

une gifle juste avant le dimanche des Rameaux, (*Catalogue des Évêques de Béziers*, 1651: 65)⁴¹.

Quant à la femme elle-même, nous avons très peu de renseignements sur elle par manque de documentation. En revanche, nous avons plusieurs descriptions des maisons closes. Quelquefois la mère maquerele prenait le titre d'*abadessa* (abbesse). essayant d'apparaître respectable mais sans convaincre personne.⁴² Comme nous l'avons déjà vu, les prostituées n'avaient pas envie d'exercer leur métier sur leur propre seuil. Ainsi, avant la décision des municipalités de réglementer les bordels *intra muros*, les femmes recevaient leurs clients *extra muros*. Plus que cela, elles déménagèrent dans d'autres lieux que leur propre ville. Otis cite le cas de la maison d'Uzès, en 1357, où les cinq occupantes venaient de l'extérieur. Pour les sociologues c'est une frustration, car nous ne savons rien de leur motivation. Avaient-elles choisi le métier? N'avaient-elle les moyens de vivre autrement? Avaient-elles un enfant à charge? Tout ce que nous avons, sont des listes de noms ou de surnoms. Plus tard on reconnut leur situation et la prostituée fut qualifiée de « fille pauvre ». D'autres, cependant, réussirent à avoir une bonne vie. En 1285, Guiraud de Béziers et Elys du Puy étaient devenues assez riches pour plaider devant le tribunal de Montpellier et obtenir la permission de s'établir dans cette ville. Le terme « putain » était péjoratif, mais la municipalité refusa de le reconnaître comme diffamatoire:

⁴¹ Ce livre précieux reste à la garde du CIRDOD, Béziers. Quant aux gifles, on permettait parfois aux Juifs de racheter cette coutume cruelle. À la fin on la laissa tomber grâce à l'évêque.

⁴² Dans l'acte du 9 janvier, 1398, Raynaude de Melus, directrice des femmes de mauvaise vie, est qualifiée ainsi. En 1347, Jeanne I^{ère} de Naples et Comtesse de Provence, qualifia d'*Abbaye* la maison des prostituées à Avignon.

DE INJURIAS QUE NON S'EN CLAMA.

Totas viltastz ni totas anctas que per paraulas solamens son fachas non son auzidas en cort, si las personas non movion lo jutge. Estiers can neguns hom ad ancta appela negun autre malser o trachor o layron prohat o perjur, o si maridada o vezoa appellava putan si prohar no·s pot ... (Petit Thalamus: 3)

[Tous les insultes ou affronts qui sont faits seulement en paroles, ne sont pas entendus dans la cour, si les personnes ne saisissent pas le juge. Autrement, quand un homme sans honte en appelle un autre ou traître ou larron prouvé ou menteur, ou si une femme mariée ou les voisins appelaient une femme putain, si cela ne peut pas être prouvé ...]

Pour la femme elle-même, si on prouvait quelque chose contre elle, la justice la privait de ses vêtements, d'abord pour une affaire honteuse, puis retirait de la valeur à sa robe, et sans robe elle ne pouvait pas exercer son métier. Mais le plus souvent il s'agissait d'une amende et, dans de rares cas, un châtiment physique. Beaucoup de ces peines, cependant, disparurent dans les siècles qui suivirent. Par ailleurs, les femmes étaient souvent protégées contre le viol. La réforme mise à part, il était possible pour une prostituée involontaire — celle qui avait été vendue dans le métier par ses parents ou ses maîtres — d'adresser une pétition à son évêque afin d'être libérée de son esclavage (Brundage, 1982: 157).

MARIAGE, CONCUBINAGE ET ADULTÈRE

La justice médiévale reconnut diverses unions entre les sexes. D'abord le mariage, qui impliquait qu'un couple habite ensemble et montre une *maritalis affectio* tout à fait respectable, étant

sanctifiée par l'Église ; par conséquent, l'adultère et la fornication étaient des péchés mortels. En revanche, celui qui utilisait la prostitution n'était pas soumis la juridiction ecclésiastique. L'opinion généralement admise était que le mariage était *ad remedium* (*concupiscentiæ*). Albert le Grand,⁴³ (c.1193-1280), définit ainsi ce terme : « (le mariage) est principalement *ad officium* dans le service duquel se trouve un remède contre la plaie qui se produit à la suite du péché » (*IV Sententiarum*, XXIII – L).

À ce sujet on peut citer Augustin : « Le lien du mariage ne peut pas être rompu excepté par la mort de l'un ou l'autre individu » Le divorce, cependant, n'était pas inconnu, puisque le droit romain et le droit germanique le permettaient dans le cas d'un commun accord, alors que le droit ecclésiastique refusait de le reconnaître même en cas d'adultère. L'historien de Béziers, Julia, évoqua cette période de la seconde moitié du XIII^e siècle quand les coutumes signalaient la dépravation des mœurs :

On commençait à infliger aux adultères des peines beaucoup moins fortes que celle en usage durant les XI^e et XII^e siècles. Les maisons de femmes débauchées étaient tolérées; et les coutumes de Béziers donnaient aux malfaiteurs réfugiés dans les églises la jouissance du droit d'asile. (Julia, 2000: 305)

Ensuite, il y avait le concubinage, où l'on distinguait la cohabitation des femmes entretenues. Comme Brooke le disait à propos de cette pratique : « The law forbade it; custom, in a fashion, sanctified their unions », (1991: 64), [La loi l'interdit; la coutume, d'une façon, sanctifia leurs unions]. À l'origine, en 398, le Concile de Tolède avait promulgué la tolérance du concubinage, et le dernier Concile à la répéter eut lieu à Rome en 1069, (Duby, 1981: 129). Beaucoup de gens avaient été choqués par la référence de saint Augustin à sa concubine, et d'apprendre qu'il avait eu un fils naturel avec elle (*Confessions*, IV, 2. 2, ; IV, 4, 7-9; VI, 15, 25);

⁴³ Maître et collègue de saint Thomas d'Aquin. La citation est traduite de l'anglais de Payer, 1993: 64-5.

What a man did in his own home, however, was considered his own business. He would despise prostitutes; he would avoid adultery; but (like the young Augustine!) he would think nothing of taking a concubine. (Brown, 2000: 244)

[On considérait ce qu'un homme faisait dans sa propre demeure, était cependant son affaire. Il méprisait des prostituées, il évitait l'adultère, mais (comme le jeune Augustin!) il trouvait tout à fait normal de prendre une concubine.]

Les canonistes médiévaux vinrent à accepter la définition du concubinage par l'intermédiaire de Gratien (fin XI^e siècle-c.1160) dans son *Decretum* ; une concubine était une femme unie à un homme dans l'affection conjugale mais sans formalités légales. Ce qui plaçait cette femme dans une autre catégorie que celle des prostituées, mais elle se trouvait dans une union temporaire et non-conjugale. Autant que l'on sache, ce ne sont que les ordonnances d'Arles qui ont demandé l'expulsion de la ville d'un homme qui entretenait une concubine. Pourtant dès l'époque de Gratien, l'idée prévalait qu'un couple qui cohabitait avec *maritalis affectio*, constituait un couple marié, même si la loi ne le reconnaissait pas:

Given these attitudes towards sexual relations in marriage, it follows that the concubinage relationship, in which pleasure was a primary goal, was even more vehemently suspect. Not even a procreative intention could fully legitimize sexual relations with a concubine. (Brundage, 1982: 121)

[Étant donné ces attitudes envers les relations sexuelles dans le mariage, il s'ensuit que la relation de concubinage, dans laquelle le plaisir était un premier but, était vivement considéré encore plus suspect. L'intention de procréer ne pouvait même pas tout à fait légaliser des relations sexuelles avec une concubine.]

Il faut ajouter que les ecclésiastiques n'avaient pas le droit d'accuser les laïcs :

But there was one milieu in the early twelfth century in which ladies freely mingled, where many or most clerical households contained concubines and children — and that was in the cathedral closes. (Brooke, 1991; 91)

[Mais au début du douzième siècle, il y avait un milieu, dans lequel les dames fréquentaient librement. Beaucoup sinon la plupart des ménages ecclésiastiques y avaient des concubines et des enfants — et cela se trouvait dans les cloîtres des cathédrales.]

Cependant aux yeux des prudes, les relations sexuelles étaient suspectes même en cas de mariage. Un autre aspect se trouve dans la correspondance d'Héloïse qui, si l'on en croit ses lettres, se qualifiait de concubine ou de prostituée d'Abélard. Elle refusa tout d'abord le mariage parce qu'il ruinerait la carrière d'Abélard. Le mariage pourrait aussi être une corruption de l'amour, des chaînes plutôt que la liberté, disait-elle.

L'influence des premiers pères — notamment celle d'Augustin mais aussi de Jérôme et de Lactance — se montre évidente dans l'histoire ecclésiastique. Saint Augustin et beaucoup plus tard saint Thomas d'Aquin, soutenaient que la prostitution était un mal bien nécessaire ; en effet, une ville en bon ordre avait besoin de bordels tout comme elle avait besoin d'égouts. Gratien emprunta à saint Jérôme la définition de la prostituée : « Une prostituée est celle qui se libère pour le désir de beaucoup d'hommes » [*Meretrix, que multorum libidini patet*], (*Épîtres*, 64.7).

C'est au XIV^e siècle que Rome déclara l'insolubilité du mariage et ainsi le divorce devint impossible dans l'Église catholique. D'un autre côté, les archives sont pleines d'exemples de femmes répudiées par leurs maris qui souhaitaient se remarier. La raison la plus commune de ce rejet était l'incapacité de l'épouse à produire un héritier. Mais bien que l'annulation du mariage fût possible pour des raisons acceptables par l'Église, le

pape n'accepta pas la répudiation entamée par un seigneur, Pons comte de Toulouse (c.990-c.1050) qui répudia sa femme avant 1031. Il fut presque immédiatement excommunié au concile de Limoges. Cette femme, Almodis de la Marche, était sa troisième ou quatrième épouse mais elle avait été déjà répudiée par Hugues le Pieux de Lusignan pour cause de consanguinité. Le pape Victor II les excommunia et répéta l'interdit à deux reprises. Elle a dû recevoir le pardon, car à la fin elle se maria avec Raymond-Béranger de Barcelone. Citons aussi le cas de Béatrix, fille de Raymond Trencavel de Béziers, répudiée en 1194 par Raymond VI de Toulouse (Hershon, sous presse, 2016: 13).

Toutes les infractions des femmes étaient très souvent soumises aux bailes qui s'approprièrent le droit d'imposer des amendes sans avoir recours à la véritable justice. Ils se spécialisaient surtout dans l'adultère ; mais le pire, venait du fait qu'il y avait un groupe de ce qu'on pourrait appeler des mouchards :

Dans certaines villes, il existait des hommes qui n'étaient pas des fonctionnaires publics, et qui avaient pour mission de dénoncer les crimes et les délits qui parvenaient à leur connaissance, notamment les adultères. C'étaient des agents de police subalternes, dont la négligence était souvent punie par des amendes que leur infligeait le magistrat qu'ils auraient dû avertir. (Boutaric, 1855: 216-7).

À Montpellier la charte de 1204 expliqua clairement le châtiment des adultères:

Si les coupables étaient pris en flagrant délit ou bien persistaient à vivre ensemble, ils étaient condamnés à une peine qui nous paraît maintenant incroyablement humiliante et attentatoire à la dignité humaine. Ils devaient faire le tour de la ville en courant et tout nus. On

précisait: la femme devant, et ils étaient aussi fouettés. (Liault, 1990: 112)

Dès 1260, nous avons des documents sur les fonctions des enquêteurs nommés par des lettres patentes. On les punissait sévèrement si on les prenait en faute. Il y avait toujours des brebis galeuses — en Auvergne, par exemple, où l'on a révoqué un bayle qui donnait l'exemple de mauvaises mœurs en entretenant, quoique marié, une concubine. (Boutaric, III, 1856: 110).

Au Concile de Béziers de 1342, on déclara l'adultère comme motif d'excommunication. Mais surtout il y eut un tollé contre le concubinage des laïcs. Cela n'empêcha pas le clergé de pécher de la même façon. Guilhem de Berguedan écrivit une satire en vers attaquant avec une extrême virulence un clerc fornicateur (PC 210, 22): *A Serana / par Viane / fon pres ab una putana ... /qu'anc non la vi mas aurana* [à Serana, près de Vienne, il fut surpris avec une putain ... car jamais je n'en ai vu plus folle]. À ce Concile, on pria le confesseur de demander si l'homme avait péché *cum corrupta*, ce qui incluait des rapports sexuels avec une femme non mariée ou une prostituée. Leah Lydia Otis, qui a puisé dans les archives méridionales, commentant les amendes imposées pour le concubinage, a montré que les règlements de police de cette sorte ne parurent pas au XIV^e siècle, mais au XV^e: « The change seems to indicate a real transformation of public opinion » [Le changement semble indiquer une vraie transformation de l'opinion publique], (1985:107). On se rappelle qu'au cours des interrogatoires, les inquisiteurs tendaient un piège à l'hérétique en lui demandant s'il croyait que les rapports sexuels constituaient un péché. Le Concile de Nîmes de 1252 conseilla au confesseur d'établir si l'homme avait péché avec une femme non mariée ou une prostituée, ce qui constituait des péchés égaux. Béziers se trouvait au premier plan quand les consuls présentèrent à la cour royale de

cette ville une liste de femmes entretenues qui se moquaient des ordonnances royales, exigeant des mesures immédiates contre ces individus et leurs partenaires.⁴⁴

DES MAISONS CLOSES ET DE LEURS OCCUPANTES

Enfin il y avait l'existence des maisons closes que les consuls des villes contrôlaient à des moments divers, sans doute en pensant à un avantage financier. Très souvent ils étaient surveillés par le bourreau oisif, car il n'y avait pas beaucoup d'exécutions. À Toulouse, par exemple, les profits du bordel municipal furent partagés entre la ville et l'université. Cette pratique eut lieu même près du Vatican. En Europe dans plusieurs villes, s'ouvrirent des maisons publiques : Hambourg, Augsbourg, Vienne et même Sandwich en Angleterre. Le revenu considérable qui venait des bordels ont conduit les autorités à désapprouver l'entreprise et on persécuta fort les proxénètes, les prostituées illégales et des propriétaires des maisons autorisées, quoique les premiers furent plus sévèrement traités. La hiérarchie de l'Église reconnut cependant les bordels. La reine Jeanne vendit sa maison close au pape Clément VI lui-même et celle-ci continua son activité sous le parrainage papal (Bullough, 1982: 180-81).

On devint encore plus strict aux XIV^e et XV^e siècles. Ces infractions furent mises au même niveau que l'homicide et l'adultère et considérées comme un défi non seulement aux autorités municipales mais aussi à la couronne. Celle-ci avait, cependant, une attitude ambivalente à l'égard de cette affaire. On cite l'exemple de Guillot de Cung qui, au XV^e siècle, exerçait

⁴⁴ Malgré le fait que les consuls pressèrent leur requête, l'affaire resta insatisfaisante pendant quelques temps.

avec profit son mauvais métier en Languedoc : Avignon, Béziers, Carcassonne, Marseille, Montpellier et Narbonne:

The final outcome of the case is unknown. What is known is significant enough: an incorrigible *mauvais garçon* was able to engage in procuring and other illicit activities for twelve years with relative impunity, enjoying the confidence of well-placed men and managing to acquire two royal letters of remission. (Otis, 1985: 93)

[Le résultat final du procès est inconnu. Ce qui est connu est assez significatif : un mauvais garçon incorrigible pouvait se livrer au proxénétisme et à d'autres activités illicites pendant une douzaine d'années dans une impunité relative, profitant de la confiance des hommes haut placés et réussissant à acquérir deux lettres royales de remise.]

Dans le Languedoc, beaucoup de petites villes et de villages n'avaient pas les moyens d'ouvrir leur propre maison publique ; ils décidèrent, donc, de suivre la coutume de *semel in septimana*, coutume selon laquelle on invitait une prostituée à venir un jour par semaine à ses propres frais, (Otis, 1985 : 56). Un de ces lieux était Villeneuve-les-Béziers. Pour des raisons évidentes les femmes ne voulaient pas exercer leur métier dans leurs propres villes ou villages. Par exemple, les deux prostituées nommées dans le document sur la création du quartier chaud monpelliérain étaient du Puy et de Béziers. À Béziers, la première mention de la maison la situait hors des murs en 1348, mais la municipalité en établit une au centre de la ville au commencement du XV^e siècle. Pourtant en 1387, les consuls de la ville publièrent à la cour royale biterroise une liste de femmes entretenues et leurs partenaires. Le *Libre de Memorias* de Jacme Mascaro, né probablement à Béziers, est une source intéressante sur la ville, car en 1348 il fut élu écuyer du premier consul et ses devoirs comprenaient un registre des affaires de la commune. Il rapporta en 1348 ce qui arriva à l'un des chevaliers de Bernard VII, comte d'Armagnac, pendant la visite à Béziers du roi Philippe de Valois et de la reine :

... Et .i. seu cavalier seu s'en anet deportar al borc del Rey foras los murs; et anet en una carieyra pres del bordel, en que avia una novia,⁴⁵ en que balavon e dansavon. El cavalier regardan lur estat, van li dir que s'en anes. El cavalier no s'en volc anar, et els van le battre et nafrar; el cavalier va s'en anar al ostal del comte, de que lo comte fouc troporrosat. (Barbier, 1970: 42)

[... Et l'un de ses chevaliers se rendit *extra muros* pour amuser le Bâtard du roi et il alla dans une rue près du bordel où il y avait une maison où l'on sautillait et dansait. Le chevalier, regardant leur condition, ils lui dirent de sortir. Le chevalier ne voulut pas sortir. Ils s'en vont le battre et le blesser. Le chevalier se rendit chez le comte et ainsi le comte était fort en colère.]

Le reste de l'histoire : le chevalier va se plaindre auprès du comte, qui fit arrêter l'individu qui l'avait battu. À la cour, il fut condamné à être pendu; mais la foule de petites gens forcèrent la portière et menacèrent de tuer le comte. Celui-ci libéra l'homme, bien que le seigneur fut l'ami du Bâtard royal. Ce bordel, 1 de Nyts, était situé près du chemin de Béziers à Saint-Thibéry. Il est mentionné dans le compoix du XIV^e siècle, (*Bulletin*, 2^e série, t. 8: 39 note. Sur le bâtard, *borc del rey*, voir *Bulletin*, 2^e série, t. 9: 146-47).

À Montpellier la municipalité fit des efforts pour extirper la prostitution, d'abord en limitant les heures d'ouverture de la maison et puis en interdisant aux femmes de recevoir un paiement pour leurs services:

⁴⁵ *Novia* est un euphémisme pour une maison close et en même temps femme publique. À Montpellier; le mot au pluriel se référait à l'établissement municipal : voir *Le petit Thalamus*, fols 140-44.

QUE HOM NON TRAMETA DENIERS A NOVIA

Item, que neguns novis ni outra persona per luy non done ni trameta deniers ni outras cauzas a la novia per razon de joias, per so que la novia ne deia donar ni trametre ren per joias ad outras personas ; e si neguns fa ren encontra pagara .m. cayrons de randa (*Petit Thalamus*, fol. 145)

QUE L'ON NE DONNE DES DENIERS À UNE FEMME DE JOIE.

Item, que nul jeune homme ni autre personne de sa part ne donne ni ne remette des deniers ni autre chose à la femme comme cadeau, de sorte que la femme ne doive ni donner ni rien remettre comme cadeaux à autrui ; et si quelqu'un fait le contraire elle payera mille parts de son revenu.]

Cette ordonnance, évidemment fondée sur la Bible était contraire au droit romain qui disait que si la femme faisait du mal en vendant son corps, recevoir de l'argent n'était pas un crime, mais elle devait demander un prix juste pour ses services.

Non erit meretrix de filiabus Israël, nec scortator de filiis Israël. Non offeres mercedem prostibuli, nec pretium canis in domo Domini Dei tui, quidquid illud est quod voveris, quia abominatio est utrumque apud Dominum Deum tuum. (Deutéronome, XXIII, 17, 18).

[Qu'il n'y ait point de prostituée parmi les filles d'Israël, et qu'entre les fils d'Israël il n'y en ait

aucun qui se prostitue à l'infamie. Tu n'apporteras point dans la maison de l'Éternel ton Dieu le

salaire d'une prostituée, ni le prix d'un chien pour aucun vœu, car ces deux choses sont en

abomination devant l'Éternel ton Dieu.]

En 1255, Montpellier nomma des gardiens pour veiller sur les activités du bordel et essayer de les limiter. Les infractions menaient curieusement à une amende de la valeur de cent mœllons pour l'entretien des chaussées et des murs de la ville. La même amende s'appliquait à n'importe qui faisant des vêtements pour une femme de la maison. Si un jongleur venait chanter ou jouer de ses instruments au temps de la fermeture, il risquait une amende de mille mœllons:

Que neguns hom ni neguna femena estrang ni privat, d'ayssi enant en Montpeylier, non an ni non vengua per vezitar, ni per solas tener a novias, ni ad alberc en que novias aia, ni per occayzon de novias, ab l'un ni ses l'un, pueys que dias sera claus. Empero de jorns y puescon venir e far cortz en la forma que es, em pe, ses torcas e ses brandons, e ses tot autre lum. Et aysso establem que sia gardat per tostz temps, que la novia estara fermada, e per lo jorn que la penra o per l'endeman (*Petit Thalamus*: 37-8)

[Dorénavant à Montpellier, que nul homme ni femme, étranger ou privé n'aille ni ne vienne visiter les prostituées, pour avoir un entretien avec elles, à l'auberge où elles sont, ni à la demande des prostituées, avec ou sans une raison, puisque la maison sera fermée le jour. Mais les jours où ils pourront venir et tenir cour dans la situation où elle se trouve, à pied, sans torches et sans tisons et sans toute autre lumière. Et nous établissons ceci : qu'elle soit toujours gardée quand le bordel sera fermé et pour le jour de fête et le lendemain.]

Toutes ces ordonnances sont résumées dans le *Thalamus* mais avec des prescriptions pour les robes légales des femmes, qui ne doivent pas être en soie, décorées de métaux précieux ou de perles. Ce que les consuls considéraient comme un problème fut répété plusieurs fois dans les ordonnances. Ils finirent par bâtir

des bains attachés à la maison close pour l'usage des prostituées afin d'éviter de déranger les citoyennes respectables.

Enfin, il fut question de faire payer des dîmes ; les autorités du moyen-âge avaient des avis divers sur le sujet. Certains disaient que puisque la femme gagnait légalement de l'argent, elle devait payer les dîmes de son revenu. Ostiensis⁴⁶ pensa le contraire : les gages d'une prostituée, quoique légaux, étaient les gages du péché et il était donc impossible de lui demander ses dîmes. Ce cardinal avait bien des choses à dire sur la prostitution : en parlant de sa notoriété, une prostituée n'était pas seulement légère, elle faisait étalage des mœurs ouvertement légères. Un élément de duperie jouait un rôle dans son commerce : elle trompait systématiquement ses clients. Il se demanda aussi si on avait avantage autoriser ces femmes à se joindre aux croisés, puisqu'elles pourraient recruter encore des hommes. Il conclut cependant que ce serait pour de mauvaises raisons.

Quant à l'aumône, la plupart des canonistes étaient d'accord sur le fait qu'ils ne pouvaient accepter de l'argent venant d'une telle source. Thomas d'Aquin proposa une solution diplomatique : la prostituée devait payer la dîme de ses gages, mais l'Église ne pouvait l'accepter jusqu'à son repentir. Thomas acceptait que Dieu aime toute chose existante : *Dicendum quod Deus omnia existentia amat* et les femmes de mauvaise vie n'étaient pas exclues de cet amour. Les saints, Jérôme et Augustin ont commenté ces deux vers, puisque les Évangiles rassurent les gens sur le fait qu'on pourrait racheter ses péchés par des aumônes « quelque impure que soit la source d'où provient l'argent avec lequel elles sont faites, » (J. Azaïs, 1837: 260). Très semblable aux croyances grecques ! En citant Lamarr, qui écrivit un traité de

⁴⁶ Autrement Henri de Suse, mort en 1271, écrivain de *Sommes* et commentateur des *Décrétales*,

la police, il est possible de dire que si on supprimait les femmes publiques, la concupiscence porterait le désordre dans toutes les familles.

Généralement on a établi des règles qui limitaient les bordels à certaines rues. Bullough (1982: 182) note:

Most streets bearing the name Rose, regardless of language, probably originally had been streets for prostitutes, since the euphemism to pluck a rose was a common term meaning to copulate with a prostitute.

[La plupart des rues qui portaient le nom de Rose, sans tenir compte de la langue, avaient probablement été à l'origine des rues de prostituées, puisque l'euphémisme « cueillir une rose » était une expression commune signifiant copuler avec une prostituée.]⁴⁷

LES BONNES ÂMES

Bien entendu, nombreux étaient ceux qui voulaient convertir les femmes à une vie sans vice. C'étaient de bonnes âmes qui prêchaient en ce sens et ceux qui faisaient le bien. En 1198, Innocent III conseilla vivement à tous les catholiques de convertir les prostituées. En 1224 on fit des efforts pour créer un ordre de religieuses pénitentes afin d'accueillir des femmes repenties. En conséquence, le pape Grégoire IX donna priorité à l'Ordre de Sainte-Marie-Madeleine, qui ouvrit des couvents dans de nombreuses villes. Les religieuses portaient des habits blancs qui leur donnèrent le nom de Dames Blanches. L'autre méthode de

⁴⁷ Un des nombreux noms pour un bordel était « roseraie ».

conversion était le mariage : mais si un homme épousait une prostituée non repentie on le qualifiait de proxénète:

Even after Innocent III's approval of marriage with harlots for purposes of reform, the ordinary gloss to the *Decretals* continued to classify men who married harlots as bigamists for ecclesiastical purposes. (Brundage, 1982: 159)

[Même après qu'Innocent III ait approuvé le mariage avec une prostituée dans le dessein de réformer cette dernière, la glose ordinaire des *Décrétales* continua à classer les hommes qui épousèrent des prostituées parmi les bigames, à des fins ecclésiastiques.]

L'une de ces bonnes âmes était un ermite. En effet, Jacqueline Smith (1978: 176) parle d'un ermite breton à la fin du XI^e siècle, Robert d'Arbrissel, fondateur de l'Ordre de Fontevrault. L'abbaye de Fontevrault se trouve à 16 km au sud-est de Saumur. L'Ordre étendit jusqu'à Toulouse la mission qu'il avait reçue du pape Urbain II, (*HGL*, t. 3: 301). S'étant acquis une réputation de prêcheur errant, Robert d'Arbrissel attira des foules, hommes et femmes, surtout ces dernières. Mais il s'attira aussi la critique présente dans les lettres de Marbode, évêque de Rennes, et de Geoffroi de Vendôme, car ces foules consistaient en grande partie, de prostituées et d'autres femmes de mauvaise vie. Toujours désireux d'éviter la scandale, Robert d'Arbrissel sépara les sexes et organisa avec succès de simples demeures à Fontevrault. Ce qui lui permis d'avoir le titre de *Procurator mulierum* (Protecteur des femmes). Il resta plutôt un lointain patron de l'organisation, car il ne passa pas beaucoup de temps dans son établissement. En effet, il continua à parcourir le pays en prêchant. On pourrait lui reprocher de se servir de son attitude envers les femmes pour prouver qu'il avait la capacité de leur résister, d'autant plus qu'elles venaient de toutes les classes sociales.

Robert n'était pas un personnage négligeable et il a mérité le paragraphe que lui consacre Michelet dans sa formidable histoire (livre IV, t.2: 137-8), bien que ce soit un portrait idéaliste. Évoquant la mission de Robert d'Arbrissel, il écrit :

Ce fut surtout un Breton, Robert d'Arbrissel, qui remplit cette mission d'amour. Il rouvrit aux femmes le sein du Christ, fonda pour elles des asiles, leur bâtit Fontevrault, et il y eut bientôt des Fontevrault pour toute la chrétienté. L'aventureuse charité de Robert s'adressait de préférence aux grandes pécheresses; il enseignait dans les plus odieux séjours la clémence de Dieu, son incommensurable miséricorde.

George Fort, (1883: 344) parla d'une autre expérience destinée à sauver les femmes et prônée par Foulque de Neuilly qui scella un accord avec les autorités parisiennes. Accord selon lequel mille livres seraient versées à chaque prostituée qui faisait un mariage honorable, (Bullough et Brundage, 1982: 42). Un supplément de 250 livres, auquel auront contribué des étudiants en Sorbonne, serait également versé. Nombreuses étaient les filles de joie qui, selon une tradition, organisèrent une guilde avec Marie Madeleine comme sainte patronne. Bien que la tradition en soit sujette à caution, une chapelle était consacrée à la prostituée Sainte Marie l'Egyptienne ; il s'y trouvait un vitrail montrant la sainte, sa jupe relevée jusqu'aux cuisses, sur le point de s'embarquer dans un bateau, avec une inscription : « Comment la sainte offrit son corps à un batelier pour payer sa traversée » (Bullough, 1982: 177). Bien que sujette à caution, c'est une belle histoire.

En revanche, la poétesse française, d'origine vénitienne, Christine de Pisan (1364-c.1430), écrivit un traité allégorique en prose en 1405, *Le Livre des trois vertus*, dans lequel la troisième partie contient une section (X) « Sur l'instruction des femmes de

mauvaise vie » (689-92) Elle leur parle directement et sans faire de concessions:

De même que le soleil brille pour les bons et pour les méchants, nous n'éprouverons pas de honte à communiquer notre enseignement également aux femmes dissolues, libertines et menant une vie de désordres, bien que rien ne soit plus abominable. (Régnier-Bohler, 2006: 689).

Son premier but était de les persuader d'abandonner leur vie de débauche tout en faisant appel à leur conscience:

Considérez l'infamie de votre manière de vivre, si abominable que, outre la colère de Dieu, vous subissez dans le monde un tel mépris que toute personne honnête vous fuit, comme si vous étiez excommuniées, et détourne de vous son regard dans la rue pour ne pas vous voir. (*Ibid.*)

Elle ne mâche pas ses mots, déclarant que leur existence est de « vivre, boire et manger parmi des hommes plus vils que des porcs, » et indique que leur vie était toujours en danger. Elle les accuse de réduire leur religion à « un vil métier » et de se mettre dans une « horrible fange », alors qu'elles sont chrétiennes. Si elles se repentissent, cependant, avec une vraie contrition, Dieu leur pardonnera. Elle cite la vie de la sainte Marie l'Égyptienne pour prouver ce que peut faire la pénitence. Marie-Madeleine s'est montrée irrésistible quand elle suivit des pèlerins à Jérusalem. Elle se prosterna devant une icône de la Vierge qui lui dit de traverser le Jourdain et de vivre dans la forêt. Elle fut divinement instruite dans la foi chrétienne, dans laquelle elle resta au cours d'une longue vie. Elle rencontra un prêtre, Zozimas qui lui promit de lui apporter l'Eucharistie le jeudi saint. À son retour, il la trouva morte et un lion l'aida à l'enterrer. Sa *vida* venait de la plume de Rutebeuf au XIII^e siècle.

Revenons à l'histoire. À l'époque de Dioclétien, une autre prostituée, Sainte-Affre qui refusa de faire des sacrifices aux

dieux païens, fut brûlée vers 304 après J.-C. Ses derniers mots furent : « Mon cœur a péché, qu'il souffre. Mais je ne corromprai pas mon âme par l'idolâtrie. » Christine de Pisan réfute les trois excuses (elle les appelle échappatoires) que la femme pourrait avancer pour prétendre qu'elle est disposée à agir comme elle le fait : les hommes qui la fréquentent ne l'accepteraient pas, la société la repousserait et la chasserait, l'empêchant de prendre sa place dans le monde, elle n'aurait pas de moyens d'existence, puisqu'elle n'avait aucun autre métier. Christine écarte ces excuses en disant qu'il est possible de sortir du péché en demandant pardon à Dieu, d'avoir la volonté de se repentir, de porter une robe large et convenable et d'éviter ses lieux habituels. Ensuite elles devraient faire retraite dans un couvent et aller à l'église pour se livrer à de pieuses oraisons, pour écouter des sermons et assister à la confession. Si on essaie de l'en dissuader, elle devrait s'exposer plutôt au martyre et si on l'aborde, elle pourrait avoir recours à la justice qui aurait pitié d'elle. (En cela Christine se montre un peu naïve). En ce qui concerne la deuxième raison, elle pense que la société aussi aura pitié d'elles car elle se sera repentie :

... Ils la feraient venir, lui diraient de bonnes paroles et lui donneraient la possibilité de persévérer dans le bien.

...Elle serait au contraire invitée par des gens de bien et traitée avec affection. (*Ibid.*, 691)

La femme réfute la troisième raison, parce elle est assez vigoureuse pour gagner honnêtement sa vie. Par exemple, elle pourrait faire la lessive dans les grandes maisons, filer, garder les malades et les accouchées et habiter une petite chambre dans une rue honnête pour mener une vie simple et sobre. Elle devrait supprimer les paroles indécentes et se montrer courtoise, humble, douce et serviable. « Un seul denier lui ferait alors de plus de profit que cent reçus dans le péché », (*Ibid.*, 692). Afin d'insister

sur son argument, Christine poursuit son traité avec « Où l'on fait l'éloge des femmes honnêtes et chastes » comme en contraste avec sa sévérité.

Daniel-Rops (1957, vol. I: 325) commente l'impossibilité d'énumérer toutes les formes de charité chrétienne ou les institutions qu'on créa à cette époque. Entre les plus curieuses, il y avait celles consacrées à libérer les femmes de leur mauvaise vie. Comme nous l'avons vu, saint Louis régula leur commerce et une encyclique d'Innocent III, en 1198, promit une rémission totale des péchés à tout homme pieux qui épousera une prostituée en vue de la réhabiliter. En 1204, Foulque, prêtre de Neuilly (plus tard Pierre l'Ermite de la Quatrième Croisade) se mit, avec son vicaire, à sermonner des filles perdues dans les places publiques et dans les rues. À la fin il fonda une congrégation pour les convertir, dans un établissement qui devint une abbaye cistercienne. Egalement en 1272, Bertrand, citoyen de Marseille, fonda une communauté semblable reconnue comme ordre monastique par le pape Nicolas III. De tels établissements s'ouvrirent à Rome, Bologne, Messine, en France à Bourges et à Dijon, et même à Saint-Jean d'Acre. Plus remarquable est le cas de Rodolphe de Hildesheim, qui fut prié par l'archevêque de Mayence de récupérer les *fahrender Weiber* (prostituées). En conséquence de quoi, il fonda l'Ordre de Pénitentes Sœurs de Sainte-Madeleine, dont la règle austère pourrait les conduire sur le chemin du paradis.

LES TROUBADOURS

Le dernier domaine évoquant la prostitution est, assez curieusement, la vie troubaresque. Curieusement, parce que ce devrait être le contraire de la *fin'amor*. Malgré le code de

conduite de cette dernière, le troubadour Raimon d'Avinhon (PC 394,1) se vante de toutes ses activités, et son texte comprend le vers *e sai far putas e lairons* [Je sais faire la pute et le larron], auquel s'ajoute *e sui envers las femnas fals* [et je suis déloyal envers les femmes]. Une expression semblable se trouve dans la *tenso* entre Uguet, Uc de Mataplana, et Reculaire (PC 458,1) où celui-là accuse le jongleur d'être *de putans cortejaire* [coureur de putains].

Dans son discours d'ouverture sur les troubadours, feu mon ami Peter Ricketts commença par faire jouer un disque de la chanson « A Fine Romance » (Un bel amour) du film « Swing Time » chantée par Fred Astaire. Les premiers mots en sont « A fine romance with no kisses » (un bel amour sans aucun baiser), ce qui semble décrire exactement l'ambiance des chansons troubaresques. Pourtant une étude de toutes les œuvres des troubadours dans la COM révèle des résultats surprenants : en considérant les variantes orthographiques, le mot *bordel* est employé douze fois ; les mots *putana* et ses variantes y compris *putanela* non moins que 46 fois ; les mots indiquant la prostitution, *puteria*, *putia* et *putaje*, 29 exemples; le verbe *putanejar* 2 fois et le mot désignant un homme qui fréquente les bordels, *putanier*, 8 fois. Il faut ajouter que le plus souvent ces mots sont employés péjorativement.

Parmi les troubadours bien connus on trouve des exemples de ce vocabulaire employé par Marcabru, Peire Vidal, Bertran Carbonel, Bernard Marti et Gavaudan. Ceci ne devrait pas nous surprendre, car l'idée du troubadour envers sa dame recèle dans son cœur un motif sexuel, bien qu'il ne se réalise pas. On le voit clairement dans les pastourelles : le jeune cavalier typique, beau et blond, chevauche dans la campagne où il rencontre une jolie bergère qu'il invite à « jouer avec lui ». Elle refuse toujours et

invente de belles raisons pour son refus. Par exemple la vachère de Johan Esteve de Béziers salue le chevalier en le bénissant, et donne comme excuse qu'elle voit la mort dans son visage :

« *Toza cara,
que·us fai ara
si me benezir?* »
« *Senher, car a
vostra cara
semblan de murir* »
(PC 269, 6:vv. 23-28)

[« Chère jeune fille, qu'est-ce qui vous fait maintenant me bénir ainsi? »
« Seigneur, parce que votre visage a l'apparence de la mort. »]

Elle ne fait pas d'efforts pour se défendre contre ses avances, mais revient tout de suite à l'attaque. Elle n'est pas la seule à se servir de cette façon de la religion. Dans la chanson de Guilhem d'Autpol (PC, 206:3) un jongleur promet à la bergère des vêtements neufs quand il aura vendu son cheval, mais elle se souvient des sermons du frère Jean Olive qui prêchait que le plaisir provoque la mort. Elle rappelle au jeune blondin qu'il met son âme en danger et ce serait une offense contre le Dieu qu'elle sert. Le blondin n'a autre recours que de tourner bride et de partir.⁴⁸

En revanche, le Biterrois Matfre Ermengaud, auteur de ce grand poème de 34.597 vers, le *Breviari d'Amor*, s'insurge contre toutes les femmes qui jouent la prostituée (*la folie*), surtout dans le mariage:

e pert nom de dona gentil
e pren nom de putana vil.
(vv. 31.007-9)

⁴⁸ Édition de Hershon, 2001: 125-130. Ce poème est le seul exemple d'une *vaquieyra*.

[... et perd le nom de dame gentille et prend le nom de vile putain.]

On remarque que ces derniers poètes écrivaient dans la période qu'on appelle la Décadence, quand la *dona* était en passe d'être remplacée par la Vierge *Notre Dona*. La poésie prenait donc souvent un aspect religieux. Matfre condamna ces maris qui traitaient leurs femmes de *putaria*: vv. 8772-78, 18.484-18.756, 27555-27606, 31.187-31.193, 32.796-32.802 et 34.380-34.386. On se pose la question à savoir si la *fin'amor* n'a pas adopté les traits du christianisme. Peut-on qualifier de platoniques les rapports entre les sexes? Un amour conçu dans tous les cas, hors mariage. Comme le disait Daniel-Rops, on ne pourrait nier que le Diable ne jouait pas de rôle dans ces rencontres, (*op. cit.*, I: 367).

Finalement la chanson d'amour d'Azalaïs de Porcairagues, fut la seule qui introduisit un nouveau concept de l'amour: celui de l'*assai*, *assag* ou *essai*, ce qui lui donna une réputation qui dura longtemps. Elle aurait dû avoir deux amants, Rambaud d'Orange et Gui Guerrejat. Le manuscrit de 1701, connu comme *Le Chansonnier de Béziers*, contient des figures découpées à la tête de chaque *trobairitz* et Azalaïs apparaît comme une prostituée, sa jupe levée et portant des bottes.

*Bels amics, de bon talan
son ab vos t oz jornz en guaie,
corteza de bel semblan,
sol no-m demandes outraie;
tost en veirem a l'assai
qu'en vostra merce-m metrai.*
(PC, 43.1: vv.33-38)

[Bel ami, de bon gré je suis pour toujours engagée à vous, courtoisie et de belles manières; seulement ne me demandez rien d'outrageant ; bientôt nous en viendrons à l'épreuve, car je me mettrai à votre merci.]

Cette épreuve consistait en le fait pour un couple de coucher nus ensemble, pour se caresser sans avoir de rapports sexuels. Ceci est mentionné par le troubadour Gui d'Ussel, qui parle de ceux qui *volon amar las domnas ad essays* [veulent aimer les dames à l'épreuve], (PC 194,11: 20). C'est un aspect intéressant des rapports entre les sexes.

APPENDICE

Noms des femmes de mauvaise vie qui doivent être chassées de la ville de Béziers. si elles ne renoncent pas à leur infâme métier, (Azaïs. 1837: 272-3).

1. Alladaxe (autrement Agnès) demeure avec Imbert Ainard
2. Jeanne demeure avec Jean Gauton
3. Jeanne Robine avec Fouquet , homme d'armes
4. Marquise avec Pierre Molinier, sergent
5. Anonyme avec Pierre de l'Orme, cordonnier
6. « Quatre-quintals » avec Désert, ravaudeur
7. Anonyme avec François Cazalis, boucher
8. Marguerite de Nîmes avec le neveu du précenteur⁴⁹ de l'église Saint-Antoine

⁴⁹ Le précenteur entonne quand on chante dans une église ou cathédrale; il dirigeait les chanteurs.

9. Anonyme avec Sabatier qui demeure devant l'Hôtellerie des Balances
10. « Morte » entretenue par Hugues Defour, sergent
11. Jeannette avec Guillelm Raymond, chantre..

BIBLIOGRAPHIE

<i>BEC</i>	<i>Bibliothèque de l'École des Chartes.</i>
<i>Bulletin</i>	<i>Bulletin de la Société Archéologique de Béziers.</i>
<i>HGL</i>	<i>Histoire générale de Languedoc</i>
<i>RLR</i>	<i>Revue des Langues Romanes</i>

ANDOQUE, Pierre, *Catalogue des evesques de Béziers*, Béziers, Jean Martel, 1650.

ANON, *Libre de memorias de Jacme Mascaro*, *Bulletin*, t.1, 1836: 67+.

ATTWATER, Donald, *The Penguin Dictionary of Saints*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965.

AZAÏS, Jacques, « Documents inédits du XIV^e siècle sur les filles ou femmes de mauvaise vie », *Bulletin*, I^e série, t.2, 1837: 255-323.

BAKER, A.T., « Vie de Sainte Marie l'Égyptienne », *RLR*, LIX, 1016-17: 145-401.

BARBIER, Charles (éd.), « Libre de Memorias de Jacme Mascaro », *RLR*, IV^e série. t. XXXIV, Montpellier, 1890, Kraus Reprint, 1970: 36-98; Suite, *RLR*, 4^e série, t. XXXVIII, Montpellier 1895, Kraus Reprint, 1970; 12-26; Suite: 206-226; Suite et Fin, 4^e série, t.XXXIX: 5-25 (+ Errata).

- BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949.
- BEC, Pierre, *Burlesque et Obscénité chez les troubadours*, Paris, Stock, 1984.
- BOUTARIC, Persée Edgard, « Organisation judiciaire du Languedoc au moyen âge », *BEC*, t.16, 1855: 201-230; t. 17, 1856: 97-122.
- BROWN, Peter R. L., *Augustine of Hippo a biography*, New Edition, University of California Press/London, 2000.
- BULLOUGH, Vernon L., "The Prostitute in the Middle Ages", *Studies in Medieval Culture*, 10, 1977: 9-17, Medieval Institute, Western Michigan University.
- BULLOUGH, Vernon L./BRUNDAGE, James A., *Sexual Practices and the Medieval Church*, Buffalo/New York, Prometheus Books, 1982.
- CARCOPINO, Jérôme, *Daily Life in Ancient Rome*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964.
- DANIEL-ROPS, Henri, *Cathedral and Crusade*, 2 vols, trad. de *L'Église de la Cathédrale et de la Croisade*, New York, Image Books, 1963.
- DE VIC, Dom C. et VAISSETE Dom J., *Histoire générale de Languedoc (HGL)*, 15 vols, réimp, Nîmes, Lacour, 1993.
- DUBY, Georges, *Le chevalier, la femme et le prêtre : le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981.
- EPSTEIN, Louis M., *Sex Laws and customs in Judaism*, reprod. New York, Ktav Publishing House, 1967.
- GILBY, Thomas, (éd.), *St Thomas Aquinas, Summa Theologiæ*, 4 parts, London/New York, Blackfriars, 1967.
- HERSHON, Cyril P., *Les Troubadours de Béziers*, Béziers, Société archéologique, scientifique et littéraire, 2001.
- Le Chansonnier de Béziers, *La France Latine*, 150 et 152, 2010, 2011.

- *Les Vicomtes de Béziers*, 2017, sous presse.
-
- JULIA, Henri, *Histoire de Béziers*, réimp. de l'édition de Paris, Maillet 1845. Nîmes, C. Lacour, 2000.
- LANGLOIS, Charles V., *La Vie en France au moyen âge d'après quelques moralistes du temps*, Paris, Hachette, 1926.
- LEWIS, C.S., *The Allegory of Love. A Study in Medieval Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1936.
- LIAULT, Jacqueline, *Montpellier la Médiévale*, Nîmes, C. Lacour, 1990.

- MICHELET, Jules, *Histoire de France*, nouvelle édition, 7 vols, Paris, Ambassade du livre, 1964-66.
- NUGENT Christopher/BROOKE Lawrence, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford University Press, 1991.
- OTIS, Leah Lydia, *Prostitution in Medieval Society The History of an Urban Institution in Languedoc*, University of Chicago Press, 1985.
- PAYER, Pierre J., *The Bridling of Desire; Views of Sex in the Later Middle Ages*, University of Toronto Press, 1993.
- POWER, Eileen, *Medieval Women*, London, The Folio Society, 2001.
- RAYNOUARD, F. J. M., *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours*, 6 vols, réimpression de l'éd. de Heidelberg, 1836, Nîmes, C. Lacour, 1996.
- RÉGNIER-BOHLER, Danielle (éd.), *Voix de Femmes au moyen âge*, Paris, Laffont, 2006.
- RICKETTS, Peter T., (éd.) *Concordance de l'occitan médiéval (COM2)*, Turnhout, Brepols, 2005.
- SABATIER, E., *Histoire de la législation sur les femmes publiques et des lieux de débauche*, Paris, Roret, 1828.
- SMART, Christopher, (trad.), "Satires" in *The Complete Works of Horace*, London/New York, 1908.

SMITH, Jacqueline, "Robert of Arbrissel: Procurator Mulierum",
in *Medieval Women*, éds. Derek Baker/Rosaline M. T. Hill,
Oxford, Clarendon Press, 1978: 175-184.

Cyril Hershon

VARIA

SON NOM ÉTAIT CHRÉTIEN *LI GOIS*

La légende de Philomèle et du roi Térée appartient au livre VI des *Métamorphoses* d'Ovide ; le roman de *Philomena*, attribué à Chrétien de Troyes, en est une adaptation qui nous est parvenue grâce aux manuscrits de l'*Ovide moralisé* datant des XIV^e et XV^e siècles⁵⁰.

Dans l'édition de ce roman, due à Cornelis de Boer, on relève le vers suivant : *Ce conte Crestiens li Gois*⁵¹. On sait que la formule, un peu énigmatique, a donné lieu à des « spéculations multiples »⁵². Le traducteur du roman, Olivier Collet, commente ainsi cette forme dans son introduction :

L'énigme de l'épithète *li Gois* (attestée dans tous les manuscrits avec de légères variantes, comme *li Gais*) n'a pas été résolue de manière satisfaisante⁵³.

Pour Harry Williams⁵⁴ comme pour Wagih Azzam⁵⁵, *gois* serait la forme dialectale de *gais* signifiant « joyeux » et emprunté au provençal *gai, jai*⁵⁶ ; l'interprétation est séduisante et tout à fait

⁵⁰ Voir l'étude des mss. faite par Cornelis de Boer dans son édition de *Philomena. Conte raconté d'après Ovide par Chrétien de Troyes*, Paris : Paul Geuthner, 1909, p. 5-25 ; l'auteur avait recensé alors 19 mss.

⁵¹ *Ibid.*, v. 734, p. 61 ; voir aussi *Chrétien de Troyes. Romans*, Paris : « Le Livre de Poche », 1994, *Philomena*, éd. Cornelis de Boer, trad. Olivier Collet, v. 734, p. 1248.

⁵² Élisabeth Schulze-Busacker, « *Philomena*. Une révision de l'attribution de l'œuvre », *Romania*, t. 107, 1986, p. 459-485 ; ici p. 460.

⁵³ Olivier Collet, *op. cit.*, p. 1227.

⁵⁴ Harry Williams, « Crestiens li Gois », *Bulletin Bibliographique de la Société Internationale Arthurienne*, 1958, n° 10, p. 67-71 ; ici p. 69-70.

⁵⁵ Wagih Azzam, « Le printemps de la littérature... », art. cit., p. 62.

⁵⁶ Le mot viendrait du francique **gahi* ; voir Pierre Fouché, *Phonétique historique du Français*, vol. III, Paris : Klincksieck, 1966, p. 562, Remarque VII.

possible phonétiquement, les rimes *oi* : *ai* se rencontrant dans l'Est⁵⁷.

On sait aussi que *gois* peut désigner une serpette, hypothèse retenue par Charles Méla d'après Wagih Azzam⁵⁸. Mais déjà en son temps Cornelis de Boer avait fait fi de cette interprétation.

Cette étymologie du nom Le Gois n'est pas impossible en soi - « Serpette » existe encore comme nom de famille -, mais elle est toute gratuite. On peut encore penser au mot *gouais*, ou *gouet*, qui désigne une variété de raisin peu estimée, mais cette explication ne vaut pas mieux que la précédente⁵⁹.

Il est vrai que lui-même tenait à identifier *gois* avec le village de Gouaix, proche de Provins⁶⁰ ; cependant tous les manuscrits offrent la même forme *li* ou *le* contre *de* attendu : tous donnent *li gois* ou *le goiz*, voire *li gais*, mais jamais *de gais*⁶¹. Sa conclusion est au reste d'une parfaite objectivité.

L'identification de *Gois* avec *Gouaix* est-elle dans ces circonstances assez probable pour constituer l'argument sérieux nécessaire mais aussi suffisant pour autoriser la correction de *li Gois* en *de Gois* ? Toute la question est là⁶².

En fait, l'unanimité des manuscrits oblige bel et bien à rejeter cette correction.

⁵⁷ Georges Lote, *Histoire du vers français*, t. III, 1^{ère} partie, *Le Moyen Âge*, Paris : Hatier, 1955, p. 148 ; l'auteur cite notamment les rimes *j'aie / joie*, *moi / mai*, etc.

⁵⁸ Wagih Azzam, art. cit., p. 48, note 5 : « Nos références à Charles Méla sont empruntées au séminaire qu'il a donné sur *Philomena*, au semestre d'été 1983 à Genève ».

⁵⁹ Cornelis de Boer, *Philomena*, op. cit., p. CXI.

⁶⁰ *Ibid.*, p. CXIV-CXX.

⁶¹ *Ibid.*, voir la note 734, p. 110 pour les leçons des mss.

⁶² *Ibid.*, p. CXX.

Mais, dans sa traduction, Olivier Collet relance le débat en interprétant le passage de façon tranchée : « C'est ce que raconte Chrétien le Juif »⁶³. Malheureusement, la justification donnée en note laisse le lecteur dans le vague.

Nous retenons, parmi les nombreuses interprétations possibles du nom mystérieux de *Crestiens li Gois*, celle dont les résonances nous semblent illustrer le plus richement la personnalité de notre auteur⁶⁴.

Nous avons soutenu naguère l'idée que le prénom de Chrétien, relativement rare à ce moment du Moyen Âge, pouvait bien désigner un Juif récemment converti ou le fils d'une famille convertie, un marrane, en somme, comme on disait en Espagne.

Il n'est pas impossible que le prénom de Chrétien de Troyes marque la conversion d'une famille juive ; on sait aussi combien la vie littéraire juive était importante dans la ville de Rachi⁶⁵.

Or Raphael Levy nous apporte peut-être une preuve de la relation unissant Chrétien de Troyes au monde juif. Le critique nous est bien connu pour ses travaux de lexicographie française nourrie de textes hébraïques ou d'origine juive à travers, notamment, ses deux ouvrages consacrés au vocabulaire judéo-français⁶⁶.

⁶³ *Ibid.*, p. 1248.

⁶⁴ *Ibid.*, note 1, p. 1248.

⁶⁵ Suzanne Thiolier-Méjean, *L'Archet et le lutrin*, Paris, L'Harmattan, coll. Orient-Occident, 2008, p. 382, note 37 ; *Id.*, « Le chant des oiseaux d'or. Itinéraire d'un motif littéraire », *La France latine*, 2009, n° 148, *Un merveilleux bestiaire*, p. 145-176 ; ici p. 176, note 93.

⁶⁶ *Contribution à la lexicographie française selon d'anciens textes d'origine juive*, Syracuse University Press, 1960, et *Trésor de la langue des Juifs au Moyen Âge*, Austin, University of Texas Press, 1964.

Dans son premier livre, sous la rubrique *Gaigaie* « femme de mauvaise vie », l'auteur nous fournit peut-être une autre hypothèse, qui expliquerait la traduction d'Olivier Collet :

Wartburg, *Frz. Etym. Wtb.*, IV, pages 189-191, est d'accord avec Meyer-Lübke que la racine des mots tels que *gouge* se trouve dans la langue hébraïque : *goï* « chrétien » ; *goïm* « chrétiens » ; *goja* (sic !) « chrétienne »⁶⁷.

D'après Wartburg, le mot au masculin a pris, selon les régions, les sens de « homme sale et puant » ou bien « compagnon de plaisir ». Dans le *Tresor d'ou Felibrige*, s. v. *gouïn*, on lit : « t. de synagogue. Gentil, chrétien, celui qui n'est pas juif ». Raphael Levy, renvoyant à Wartburg, commente :

Donc c'est le seul représentant dans toute cette famille de mots qui s'approche tant soit peu de la signification de l'hébreu⁶⁸.

Est-ce si sûr ? Si on oublie le tréma, qui est une graphie moderne, *goi*, utilisé comme épithète, aurait pu, au cas sujet, être écrit *gois*, le mot rimant, au moins pour l'œil, avec *bois*.

Ce n'est évidemment qu'une hypothèse ; en tout état de cause, c'est plutôt par « chrétien » ou « non juif » qu'Olivier Collet aurait dû traduire *gois*. Quant à supposer que Chrétien ne pouvait avoir d'origines juives vu sa virulence à l'égard de cette communauté qui aurait fait souffrir le Christ⁶⁹, c'est méconnaître le zèle des néophytes ou, tout simplement la force de l'opinion dominante.

⁶⁷ *Contribution à la lexicographie...*, op. cit., p. 373.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 373.

⁶⁹ Voir *Chrétien de Troyes. Romans*, op. cit., in *Le Conte du Graal ou le Roman de Perceval*, éd. et trad. de Charles Méla, v. 545-546, p. 959 : « Jhesu Crist, la profete sainte / Cui Juif firent honte mainte ».

Dans ses deux études, Raphael Levy mentionne la forme *gois* comme terme judéo-français signifiant « nain », sous les rubriques *gois* et *goç*⁷⁰ ; il avait déjà donné cette explication dans un article ancien.

I found *goz* used to translate the Hebrew word for « dwarf » in a Judaeo-French glossary of Paris, B. N., fonds héb., 301, fol. 46r, Ezekiel XXVII, 11⁷¹.

Or, le mot *goç* est largement attesté en ancien français ainsi que ses variantes *gouz*, *gois*, et même *gous*, *gousset* en oc⁷² ; *gosset* existe encore en catalan⁷³. Le sens en est « chien » et « petit chien », et les dictionnaires donnent comme étymologie possible l'onomatopée **kus*, sorte de sifflement par lequel on appellerait le chien⁷⁴. Notons qu'en langue d'oc comme en catalan, le sens n'est ni péjoratif ni imagé.

Aussi bien Tobler-Lommatsch que Godefroy relèvent la forme *gocet* < *goz*, qualifiant un nain dans le roman de *Durmart le Gallois*, texte picard du milieu du XIII^e siècle, qui reprend bien des motifs de Chrétien de Troyes.

⁷⁰ *Contribution à la lexicographie...*, op. cit., n° 489, p. 375 et *Trésor de la langue des Juifs...*, op. cit., s. v. *gois*, p. 124.

⁷¹ Voir Raphael Levy, « Old French *Goz* and Crestiens li *Gois* », *Publications of the Modern Language Association* (PMLA), XLVI, 1931, p. 312-320 ; ici p. 315, et voir aussi p. 319.

⁷² Autre graphie : *gosset*, *gosso* ; voir, pour les parlers modernes, Frédéric Mistral, *Trésor du Félibrige*, s. v. *goussoun*, *goussou*.

⁷³ *Diccionari de la llengua catalana*, Barcelone : Enciclopèdia Catalana, 1994, s. v.

⁷⁴ *Gos*, *gossa* représentent, selon Corominas (*Diccionario crítico etimológico castellano*, Madrid : Gredos, 1996), une onomatopée, d'après une syllabe *kus(k)*, *gus(k)*, imitant le sifflement par lequel on appelle le chien. Ce mot est très largement représenté en castillan, catalan, portugais et italien ; le féminin *gosso* était encore connu naguère en languedocien ; cf. aussi *gos*, *gous*, *gus* en lang., gasc., béarn.

Une grant pièce de larde
I rostissoit li nains goces.
(Le nain gnome y rôissait une grande pièce de lard)⁷⁵.

Et encore :

Voient venir parmi la cort
I petit gocet gros et cort ;
D'une noire cote ert vestus ;
Il estoit chaves et bochus
(Ils voient venir parmi la cour un petit gnome gros et courtaud ; il était
vêtu d'une cote noire ; il était chauve et bossu)⁷⁶.

Une dernière mention :

Mesire Durmars voit venir
Le gocet qui venoit clochant
(Seigneur Durmart voit venir le gnome qui boitait)⁷⁷.

Pour Edmund Stengel, l'éditeur du roman, le mot *gocet* serait une forme apparentée au français moderne « gueux » ; on a l'équivalent en oc : *gus*, *guset*, *gusard*, etc.⁷⁸ ; mais l'origine relativement récente de ces mots, XV^e siècle, ne permet pas d'y voir le *gocet* d'un texte du XIII^e siècle⁷⁹.

En revanche, on relève dans le glossaire du picard de l'abbé Corblet une forme *goussaut* avec cette définition :

Se dit d'un cheval qui est court de reins, dont l'encolure est bien fournie, et dont les membres et la conformation annoncent de la force⁸⁰.

⁷⁵ Edmund Stengel, *Li Romans de Durmart le Galois*, Amsterdam : Rodopi, 1969 [Stuttgart, 1873], v. 2144-2145, p. 60.

⁷⁶ *Ibid.*, v. 4467-4470, p. 125.

⁷⁷ *Ibid.*, v. 4478-4479, p. 125.

⁷⁸ Voir le *T.D.F.*, s. v. *gus*.

⁷⁹ *Ibid.*, note 2145, p. 551.

⁸⁰ Abbé Jules Corblet, *Glossaire étymologique et comparatif du patois picard ancien et moderne*, Amiens, 1851, s. v.

Ce mot pourrait-il être de la famille de *goç*, *gosset* ? L'idée d'un animal trapu et court semble assez proche. L'intérêt de cette ressemblance serait qu'il faudrait alors chercher le sens de *gosset* du côté du picard, langue commune au manuscrit de *Durmart* et à beaucoup de ceux de Chrétien. De fait, si *gocet* désigne bien un nain, selon le sens du mot d'après Raphael Levy, il faudrait traduire le premier exemple par « le nain gnome » ou « courtaud ». Il paraît sage de s'y rallier, d'autant que la patronymie nous y aide grandement. *Le gois* est devenu un patronyme répandu aux variantes nombreuses selon les graphies et les traitements phonétiques : *Legois*, *Legoix*, *Legouas*, *Legouay* et d'autres encore, équivalent du patronyme Lenain⁸¹.

Reste que l'attribution du roman de *Philomène* à Chrétien ne coule pas de source. Ainsi, pour Raphael Levy, il ne saurait lui être attribué.

From our discussion, we conclude that Crestiens li Gois was not Chrétien of Sainte-Maure, nor Chrétien of Troyes, nor Chrétien of Gouaix, nor Chrétien of Liège, nor Chrétien of Dauphiné, nor was he La Chèvre, nor was he the author of the « Ovide moralisé ». The name corresponds to Chrétien le Nain. He is know only as the author of *Philomena*⁸².

Quelques années plus tard, son opinion n'avait pas changé.

Je n'ai pas réussi à en convaincre Hoëpffner. Dans la *Revue des langues romanes*, il persiste à croire qu'un même poète a pu s'appeler Chrétien la Serpe, Chrétien le Nain, Chrétien de Troyes et Chrétien tout court, et il refuse d'accepter mon traitement du mot *gois* comme un terme dialectal à côté de la forme littéraire *gos*⁸³.

⁸¹ Raphael Levy, « Old French *Goz*... », art. cit., p. 319.

⁸² *Ibid.*, « Old French *Goz*... », art. cit., p. 320.

⁸³ « État présent des études sur l'attribution de 'Philomena' », in *Les Lettres romanes*, Université catholique de Louvain, t. V, n° 1, 1951, p. 46-52 ; ici p. 50.

C'est peut-être négliger un peu vite le début du roman de *Cligès* où l'auteur fait clairement allusion à cette œuvre tirée des *Métamorphoses* d'Ovide.

Cil qui fist d'Erec et d'Enide

.....

Et de la hupe et de l'aronde

Et dou rousignol la muance.

(Celui qui composa sur Érec et Énide et sur la métamorphose de la huppe, de l'hirondelle et du rossignol)⁸⁴.

Du reste, malgré cet avis péremptoire, les recherches ultérieures, largement documentées, ont bien semblé confirmer l'attribution du roman de *Philomena* à Chrétien de Troyes⁸⁵.

Les forts liens avec la tradition rhétorique, les tentatives d'innovation et le fait de rencontrer dans *Philomena* comme dans les romans de Chrétien les marques d'une réflexion soutenue sur l'emploi du proverbe dans une œuvre littéraire font croire qu'il s'agit d'une œuvre de jeunesse de l'auteur⁸⁶.

Dans la grande étude consacrée aux manuscrits de Chrétien de Troyes, celui de *Philomena* est classé parmi les textes attribués

⁸⁴ Chrétien de Troyes. *Romans*, op. cit., in *Cligès*, édit. et trad. de Charles Méla et Olivier Collet, v. 2 et 6-7, p. 291 ; le roi Térée est transformé en huppe, son épouse, Procné, en hirondelle et Philomèle, à qui Térée a coupé la langue, devient le mélodieux rossignol.

⁸⁵ Voir notamment les études très pertinentes d'Élisabeth Schulze-Busacker, « *Philomena...* », art. cit., et de Danielle Quérue, « Silence et mort du rossignol : les réécritures médiévales de l'histoire de Philomèle », in *Philomèle. Figures du rossignol dans la tradition littéraire et artistique*, Véronique Gély / Jean-Louis Haquette / Anne Tomiche [éd.], Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2006, p.

⁸⁶ Élisabeth Schulze-Busacker, « *Philomena...* », art. cit., p. 485.

à Chrétien⁸⁷. Il ne paraît pas nécessaire de rouvrir ici le débat, et nous ferons nôtre la remarque de Wagih Azzam :

On s'accorde aujourd'hui à reconnaître en *Philomena* la première œuvre qui nous soit parvenue de Chrétien de Troyes, encore qu'aucune preuve absolue n'en ait été fournie⁸⁸.

Si on adopte la première solution, celle d'un mot désignant « Chrétien le bossu », le judéo-français atteste que le mot était bien connu des deux communautés. Mais ce n'est évidemment pas la preuve que le célèbre romancier avait une origine hébraïque.

Le prénom de *Chrétien*, relativement rare au XII^e siècle, peut-il renvoyer à une conversion ou s'expliquer dans une famille de convertis ? Notons simplement qu'un saint Chrétien fut évêque d'Auxerre au IX^e siècle⁸⁹ et qu'il s'agit évidemment d'un prénom « expressif »⁹⁰.

LE GRAAL ET SES ORIGINES

Le Graal de Chrétien aura contenu plus d'hypothèses que de sang ! Mises à part les origines celtiques, quelques critiques se sont interrogés sur une influence possible du culte byzantin ;

⁸⁷ Keith Busby / Terry Nixon / Alison Stones / Lori Walters, *Les manuscrits de Chrétien de Troyes*, 2 vol., Amsterdam-Atlanta : Rodopi, 1993 ; ici vol. II, p. 265, II-A.

⁸⁸ Wagih Azzam, « Le printemps de la littérature. La 'translation' dans *Philomena* de Crestiens li Gois », *Littérature*, 1989, vol. 74, p. 47-62 ; ici p. 48.

⁸⁹ Mort vers 873, il fut le 36^e évêque d'Auxerre.

⁹⁰ *Dictionnaire étymologique des noms de famille et prénoms de France* par Dauzat, revu par Marie-Thérèse Morlet, Paris : Larousse, 1951, s. v. *Chrétien*.

d'autres ont émis l'hypothèse que l'ensemble du passage consacré au cortège du Graal et au château du Roi Pêcheur serait une allégorie du passage de l'Ancien testament au Nouveau⁹¹. C'est sans doute prêter à l'auteur une intention qu'il n'avait pas. Comme d'aucuns l'ont noté, ces constructions, pour plausibles qu'elles soient, ne nous renseignent pas sur ce que Chrétien savait. Sans doute est-il plus prudent, et plus juste, de considérer que des éléments hétérogènes ont pu l'inspirer et qu'il en a fait une création originale, ne se laissant pas réduire à une seule et unique influence.

Parmi tous les éléments qui ont pu l'inspirer, mais qu'il a évidemment détournés au profit de son récit, on pourrait ajouter le récit pascal de la *Hagada*.

LA HAGADA DE PÂQUE

On lit dans le *Conte du Graal* dit aussi *Roman de Perceval le Gallois* un long passage, central dans l'histoire, décrivant la procession du Graal devant un Perceval figé et mutique.

Et li vallez les vit passer,
Si n'osa mie demander
Do graal cui l'an en servoit,
Que toz jorz an son cuer avoit
La parole au prodome saige,
Si crient qu'il n'i ait domaige,
Por ce qu'il l'a oï retraire.
Ansin bien se puet en trop taire
Con trop parler a la foïee.
O bien li praigne o mal li siée,
Ne lor anquiert ne ne demande.

(Le jeune homme les vit passer, mais il n'osa pas demander à qui l'on servait ce graal, car il avait toujours dans son cœur la parole du sage

⁹¹ Voir Urban Holmes et sœur M. Amelia Klenke, *Chrétien, Troyes and the Grail*, Chapel Hill : University of North Carolina Press, 1959.

prudhomme, et, parce qu'il a entendu ce qu'il lui disait, il craint que parler ne soit dommageable. On peut aussi bien trop se taire que trop parler à l'occasion. Qu'il lui en arrive du bien ou du mal, il ne leur pose pas de question et ne demande rien)⁹².

Ce mutisme de Perceval est dû à son obéissance naïve et aveugle aux conseils de son maître es armes, Gornemant, qui lui a enseigné qu'on ne parle pas à tort et à travers. Cette attitude vient de l'incapacité, provisoire, du héros à écouter son cœur et son intuition, ce qui l'a déjà conduit à provoquer la mort de sa mère par son départ abrupt.

Por lo pechié, ce saiches tu,
De ta mère t'est advenu,
Qui est morte de doel de toi.
(Cela t'est arrivé à cause de ton péché envers ta mère qui est morte de chagrin à ton sujet)⁹³.

Comme l'explique Keith Busby,

The narrator again attributes Perceval's silence at the passing of the Grail to adherence to Gornemant's advice (3204-09 ; 3294-97). As Norris J. Lacy says, it is possible to see here a theme common in Chrétien's *œuvre* as a whole, namely the 'conflict between a character's natural (and therefore good) impulse and the action dictated by an artificial and learned code of behaviour' (58, p. 5). This is especially plausible in the light of the narrator's repeated suggestion of Perceval's failure and its conséquences (3298)⁹⁴.

Nous laisserons à ces deux critiques l'idée venue de Rousseau que le caractère naturel de Perceval l'aurait porté vers le bien (ne pas abandonner sa mère et poser des questions quand il

⁹² *Chrétien de Troyes. Romans*, in *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, v. 3181-3191, p. 1037 ; nous traduisons.

⁹³ *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, v. 3531-3533, p. 1047 ; nous traduisons.

⁹⁴ Keith Busby, *Chrétien de Troyes. Perceval (Le Conte du Graal)*, Londres : Grant & Cutler Ltd, 1993, p. 35.

le faut), mais que le code des bonnes manières l'a induit en erreur. En fait, c'est plutôt qu'il a manqué à Perceval l'éducation complète que lui aurait donnée son père. Cette absence du père est déterminante et Keith Busby a bien noté après d'autres que le Roi Pêcheur, *mehaigné*, est une représentation du père mort⁹⁵.

Dans les romans comme dans la réalité, l'éducation du futur parfait chevalier est de la première importance. L'enseignement des armes est dévolu à un oncle ou à un parent auprès de qui séjourne le « valet », celui des lettres et de la religion étant confié à l'Église. Or la mère de Perceval a négligé son éducation spirituelle, même si elle lui a appris quelques prières⁹⁶ ; au moment du départ, à la question du fils « Mère, qu'est-ce qu'une église? », elle répond un peu vite : « Un lieu où l'on fait le service de Celui qui fit le ciel et la terre »⁹⁷ ; voilà qui prouve au moins qu'il n'y était jamais entré !

L'absence du père et les lacunes de la mère expliquent sans doute l'attitude du jeune *nice* gallois, le simplet du roman⁹⁸. Or, pour ce qui touche à l'importance du rôle paternel et de l'enseignement, Chrétien a pu, nous semble-t-il, se souvenir d'éléments glanés, directement ou non, auprès de la communauté juive. Jusqu'à présent, au moins à notre connaissance, ce fait n'a pas été mentionné. On peut pourtant rapprocher ce moment de la procession du Graal où Perceval est muet avec un passage du rituel de la *Hagada*.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 33.

⁹⁶ *Chrétien de Troyes. Romans*, in *Le Conte du Graal*, *op. cit.*, v. 151, p. 947 : « oroisons que il savoit ».

⁹⁷ *Ibid.*, v. 537-539, p. 959 ; voir aussi le résumé du *credo* donné par la mère à son fils, v. 544-558.

⁹⁸ *Ibid.*, v. 970, p. 972 ; il est ainsi désigné par Arthur.

C'est l'instant où le père de famille interroge rituellement quatre garçons, le sage, le méchant, le simple et « un qui ne sait pas poser de questions »⁹⁹.

La Tora parle de quatre fils : un fils sage, un méchant, un simple et un qui ne sait pas poser de questions [...].

Quant au fils qui ne sait pas poser de questions, prends les devants, comme il est dit : « Tu parleras ce jour-là à ton fils en disant : 'C'est grâce à ceci que Hachem a agi en ma faveur quand je suis sorti d'Égypte' »¹⁰⁰.

Le commentaire évoque aussi la procession rituelle à laquelle assiste le jeune gallois :

Il faut guider l'enfant qui n'est pas encore assez mûr pour rechercher la vérité [...]. Lui montrer les objets posés devant lui [...] c'est bien la meilleure façon de commencer son éducation¹⁰¹.

Or les circonstances dans lesquelles Perceval observe un mutisme obstiné relèvent d'un rituel religieux.

C'est là, on s'en souvient, que Perceval va assister, sans poser la moindre question, au fameux cortège du graal : le héros reste muet devant le surprenant défilé d'une lance qui saigne, d'un précieux graal et d'un tailloir d'argent. À aucun moment, il n'ose interroger son hôte, pas même lorsque ce dernier, incapable de se lever, lui avoue ne plus pouvoir se servir de ses membres, « Je n'ai nul pooir de mon cors » (vers 3342)¹⁰².

⁹⁹ Joseph Elias, *La hagada de Pâque. Traduction et commentaires fondés sur les sources talmudiques, midrachiques et rabbiniques*, Colbo, Paris, 1996, p. 85.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 85 et 89-91.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 90.

¹⁰² Laurence Mathey-Maille, « Le Roi Pêcheur dans quelques récits médiévaux », p. 2, sur le site internet suivant : www.univ-lehavre.fr/ulh_services/IMG/pdf/Mathey-2.pdf.

Le mutisme de Perceval atteste bien, non de sa méchanceté, mais de son ignorance due à son manque d'éducation. Or celle-ci est imputable à l'absence du père, un chevalier mort durant sa première enfance ; sa mère n'a pas su compenser ce manque, malgré sa tentative de dernière minute, au moment du départ du héros, pour lui donner quelques bribes de religion.

Si on se réfère à la *Hagada*, celui qui enseigne et permet à l'enfant de comprendre les mystères sacrés, c'est évidemment et justement le père ; c'est lui qui présente au jeune garçon les objets rituels.

Cette idée n'est pas nouvelle. Holmes, le premier, avait suggéré que *Crestiens li gois* pouvait être un Juif converti et que le château du Roi Pêcheur, abritant le graal, pouvait représenter le temple de Salomon¹⁰³. L'idée a ensuite été reprise et approfondie par Eugene J. Weinraub qui a donné une description très précise du déroulement du repas du *Seder* en relation avec le texte de Chrétien¹⁰⁴.

Étant donné l'intérêt de ces éléments, ajoutés au terme *gos* relevé dans un lexique judéo-français, il ne paraît pas inutile de revenir sur cette hypothèse.

Enfin, grâce à Nadège Le Lan, on connaît le cas très curieux de la *Demoiselle d'Escalot* et ses liens avec le monde juif

¹⁰³ Urban Holmes et sœur M. Amelia Klenke, *op. cit.*

¹⁰⁴ Eugene J. Weinraub, *Chrétien's Jewish Grail. A New Investigation of the Imagery and Significance of Chrétien de Troyes's Grail Episode based upon Medieval Hebraic Sources*, Chapel Hill : North Carolina Studies in the Romance Languages and Literatures, 1976, notamment p. 51 et sv. ; voir aussi le compte rendu de Daniel Potier, *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 14, n° 14-56, 1971, p. 399-401.

médiéval¹⁰⁵. Ont également existé des versions hébraïques de textes arthuriens comme celle de *La Mort Artu*¹⁰⁶.

Des réécritures médiévales de *La Mort Artu* une des moins connues est sans doute la version hébraïque datée de 1279. Elle nous est parvenue à travers un manuscrit unique, sans titre, copié en Italie et conservé à la bibliothèque du Vatican¹⁰⁷.

Il y en eut sans doute d'autres, surtout si on songe au succès des romans de chevalerie et au fait qu'une version en langue hébraïque ou, plus fréquent encore, en langue vernaculaire graphiée en hébreu, en permettait la lecture à un vaste public¹⁰⁸. C'est ce que fit, au XIV^e siècle, l'auteur du *Roman d'Esther*, nouvelle d'inspiration biblique, Crescas Caslari, ou du Caylar, écrivain et médecin.

Comme un certain nombre d'écrivains des communautés juives du Nord et de l'Est, Crescas a utilisé l'alphabet hébraïque pour transcrire son texte provençal malgré la difficulté d'adaptation d'un alphabet à l'autre, que Paul Meyer a expliquée au siècle dernier. On a un autre exemple de l'utilisation littéraire de la langue hébraïque en pays d'oc grâce au poète Isaac Gorni qui écrivit en hébreu des sirventes et tenta d'acclimater la métrique des troubadours¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Voir *La demoiselle d'Escalot (1230-1978), morte d'amour, inter-dits, temps retrouvés*, Paris, L'Harmattan, coll. « Littératures comparées », 2005 ; ici p. 236-240 : « Le roman arthurien hébreu » ; voir aussi, du même auteur, « Le roman arthurien hébreu », *La France latine*, 2002, n° 134, p. 27-32.

¹⁰⁶ Voir l'édition de ce texte par Curt Leviant, *King Artus. A Hebrew Arturian Romance of 1279*, Assen : Van Gorcum & C°, 1969.

¹⁰⁷ Nadège Le Lan, « Le roman ... », art. cit., p. 27.

¹⁰⁸ On se reportera à l'étude de Cyril Aslanov, *Le provençal des Juifs et l'hébreu en Provence. Le dictionnaire Šaršot ha-Kesef de Joseph Caspi*, Paris-Louvain : Peeters, 2001.

¹⁰⁹ Suzanne Méjean-Thiolier, *Nouvelles occitanes*, in *Nouvelles courtoises*, Paris : Livre de Poche, coll. « Lettres Gothiques », p. 34.

TROYES FOYER DE CULTURE JUIVE

Il n'était pas nécessaire d'être d'origine juive, à Troyes au XII^e siècle, pour avoir des contacts avec les lettrés juifs du moment. La ville est aussi celle du fameux Rachi, le savant commentateur du Talmud, poète à ses heures, qui y naquit vers 1040 et y mourut en 1105. Elle fut, pour les communautés juives du Moyen Âge, un centre intellectuel particulièrement important et dynamique.

Troyes devait déjà abriter au milieu du XI^e siècle une bibliothèque de manuscrits hébraïques considérable, comprenant tout au moins des rituels, des bibles et le Talmud entier ou presque¹¹⁰.

Les successeurs spirituels de Rachi y furent nombreux.

Troyes en Champagne était donc reconnue comme une des capitales, peut-être la capitale du judaïsme. Les grandes foires de Champagne aidant, les communautés juives s'y multiplièrent et attirèrent des élèves toujours plus nombreux¹¹¹.

Les échanges entre Chrétiens et Juifs étaient quotidiens.

Ayant les mêmes occupations que leurs voisins, il étaient en fréquents rapports et vivaient en bonne intelligence avec eux. Ni le costume, ni le langage ne les en distinguait¹¹².

Les uns et les autres ne vivaient pas séparés mais en lien constant.

De nombreux indices montrent que les relations entre les Juifs et leurs voisins chrétiens étaient souvent amicales et même familiales. Les

¹¹⁰ Simon Schwarzfuchs, *Rachi de Troyes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 29.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 119.

¹¹² Maurice Liber, « Rashi, un Rabbín de la France du Nord au XI^e siècle », in *Hommage à Rachi (1040-1105), commentateur champenois du Moyen Âge*, Ivry, Pro Arte [s. d., article non paginé].

Juifs employaient des domestiques chrétiens, hommes et femmes, dont certains étaient très au courant de leurs habitudes religieuses¹¹³.

La langue d'Oïl était commune aux Juifs et aux Chrétiens ; parfois même, les patronymes ne les distinguaient pas.

Car le français n'était pas pour eux un parler étranger : ils s'en servaient quotidiennement entre eux ; l'hébreu n'était que la langue religieuse et scientifique [...]. Beaucoup de Juifs portaient des noms français ou francisaient leurs noms hébreux¹¹⁴.

Ces relations étroites entre les deux communautés ont forgé des liens qui, malgré une histoire souvent tragique, ne pouvaient manquer d'avoir une influence sur la littérature du temps.

Suzanne Thiolier-Méjean

Université de Paris-Sorbonne

¹¹³ Simon Schwarzfuchs, *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁴ Maurice Liber, « Rashi... », art. cit. [s. p.].

JEAN DE NOSTREDAME ET LE TRÉSOR DE PROVENCE

La famille des Nostredame hante depuis longtemps nos mémoires. Le mérite en revient au « mage » d'Aix-en-Provence, auteur du cycle oraculaire des *Centuries*, dont on rebat les oreilles au public comme aux princes jusqu'à nos jours. Mais sait-on que ce Michel de Nostredame alias Nostradamus (1503-1566), savant médecin, botaniste, astrologue, avait pour frère un Jean (1522-1577), chroniqueur littéraire et historien, auteur lui-même d'un fils poète et historiographe, César, qui poursuivra brillamment l'œuvre de son oncle ?

Au delà du grand-père Pierre, médecin apothicaire, également astrologue, qui assista au testament du roi René et de Charles du Maine (1481), leur lignée remonterait à un marchand juif d'Avignon, Arnauton de Velorgues, converti au christianisme vers 1450. Son fils Pierre prit le nom de la paroisse, Notre-Dame, et ses fils à leur tour se fixèrent à Saint-Rémy, incorporés à la bourgeoisie rurale aisée, notaires ou médecins.

Jean-Yves Casanova qui nous les fait connaître affirme que cette lignée « tient une place essentielle dans le XVI^e et le début du XVII^e siècle [...] » et constitue « à des degrés divers, une part importante de l'humanisme provençal »¹¹⁵.

C'est principalement de Jean qu'il s'agit – contemporain de Joachim du Bellay et de Ronsard - dont l'ouvrage le plus connu, les *Vies*, n'est cité dans des bibliographies touchant à la littérature des troubadours que pour en dire aussitôt le plus grand mal, et qu'il ne faut lui accorder aucun crédit. Cette fâcheuse renommée

¹¹⁵ *Historiographie et littérature au XVI^e siècle en Provence : l'œuvre de Jean de Nostredame*, Turnhout, Brepols, 2012.

découle d'appréciations publiées en 1913 par Joseph Anglade s'appuyant sur les travaux de Camille Chabaneau pour introduire l'édition qu'il donne de l'ouvrage de l'auteur, en français, où se trouvent rassemblés ses connaissances sur les *Vies* des poètes médiévaux de la *fin'amor*. Or comment se fier à un auteur qui, selon Chabaneau, est le « plus impudent faussaire qui n'ait jamais infecté l'histoire de ses mensonges [...] » ?¹¹⁶

N'était que ces « mensonges » s'avèrent plus parlants que bien des vérités imposées par les érudits... L'enquête repart du fait que notre universitaire a découvert un manuscrit *M* rédigé en occitan dont il pense qu'il a précédé le manuscrit français dont il fut la source, et cela pour des raisons d'opportunité littéraires et politiques qui nous apprennent bien des choses sur la période.

Tout d'abord, ces *Vies* ne peuvent être jugées à l'aune de la véracité historique sans considérer d'abord leur genre, celui des *Vitae* latines¹¹⁷, renouvelé au XIV^e siècle en Italie par les *Vidas* occitanes, textes de présentation des œuvres des troubadours rassemblés en « chansonniers » à lettrines enluminées grâce à quoi nous sont parvenues des chansons du *trobar*. Les savants de la fin du XIX^e siècle ont mauvaise grâce, eux qui ont couru bien des risques en fondant trop uniment leur savoir sur ces historiettes – faites pour édifier et distraire les cours d'Italie du Nord – à récuser comme ouvrages de « faussaire » les *Vies* de Nostredame. L'enquête révèle combien elles en sont parentes d'intention : il s'agit pour elles d'incorporer aux matériaux d'une transmission historique par essence fragile de quoi bâtir une réalité littéraire métahistorique, ici une épopée provençale qui valorise et sauve en quelque sorte le patrimoine de leur nation.

¹¹⁶ Outre les citations pp. 112 (p.10), 125 (p.60), voire p.135 la référence à Camille Chabaneau, *Nostredame*/12/p. 159.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.136.

Il y avait donc péril en la demeure provençale ? En effet, à partir du XV^e siècle, la Provence est devenue diglossique : « malgré son indépendance politique, le français pénètre en Provence selon des chemins divers, littéraires et administratifs... »¹¹⁸ écrit Casanova, et relègue à un rang mineur la langue occitane locale pourtant parlée par l'ensemble des gens. Et si cette diglossie, ou « hiérarchie des cultures » signifiée par l'emploi des langues, se met en place, c'est que depuis 1245, favorisés par l'effacement du mécénat des grands seigneurs occitans suite à la croisade albigeoise, les comtes de Provence et leurs principaux vassaux sont de plus en plus français – de culture sinon d'origine – résident peu de temps sur place et confient leurs domaines à des sénéchaux français ou italiens. L'un des plus influents de ces princes, au service duquel œuvra d'ailleurs Pierre, grand-père de Jean de Nostredame, fut le « bon roi René » d'Anjou, grand promoteur de l'art et de la culture d'oïl. La rédaction des *Vies* s'encadre donc dans un contexte de révision déchirante du statut de la langue et à travers elle de l'identité provençale.

Jean de Nostredame, contemporain des fondateurs de la Pléiade, est comme eux fasciné par l'Italie qui leur offre « les modalités d'un dialogue humaniste »¹¹⁹. En amont, elle avait accueilli en leur temps d'exil les troubadours de la fin du XIII^e siècle et, par la rédaction des *Vidas* et des chansonniers, puis par les références qu'y firent les plus grands – comme Dante dans la *Divine Comédie* – elle intégra leur héritage à sa propre création et par là les hissa au rang de culture universelle. À se contempler dans le miroir italien, le sujet provençal regagne un peu de ce que la tutelle française va lui ravir : une gloire partageable, au moins sur le registre (littéraire) de la nostalgie.

¹¹⁸ *Ibid.*, p.11.

¹¹⁹ *Ibid.*, p.21.

Car, politiquement, la cause est en voie de se perdre. Pensez que l'historiographe de Marseille qui relate le siège de 1524 a reçu des consuls de la ville commande de traduire son latin en langue française¹²⁰. Dix ans avant Villers-Cotterêts, pour ces Provençaux qui se veulent loyaux à la couronne, le français est « l'idiome chargé de pouvoirs par lequel les autorités de la ville entendent s'adresser au souverain et enregistrer la mémoire de leurs actions »¹²¹.

Un semblable clivage, attesté par le manuscrit *M*, va s'introduire dans l'œuvre de notre historiographe. Il avait engagé sa savante compilation en occitan, croyant s'adresser en priorité au Parlement dont les membres les plus illustres avaient pour langue de culture le latin et parlaient occitan, quoiqu'insensiblement gagnés à l'usage du français en politique. Mais soudain, en 1565, Nostredame comprend que l'enjeu historiographique est un enjeu de pouvoir qui le dépasse. Son projet de refonder une historiographie provençale en lui offrant une « épopée » qui fasse valoir le prix de son inexorable adhésion au royaume de France, ne peut plus faire abstraction du pouvoir royal.

Changement de langue : c'est en français que les *Vies* voient finalement le jour. Pourquoi à la date charnière de 1565 ? Parce qu'un an avant, du 19 au 23 octobre 1564, Charles IX et Catherine de Médicis ont séjourné à Aix : la visite royale a joué le rôle d'un catalyseur, un accélérateur des comportements diglossiques. Et de fait, quoique aux trois quarts imprimé aux frais de l'Italie, l'ouvrage dédié au roi en 1614 sera la première grande manifestation d'allégeance de la Provence.

¹²⁰ *Ibid.*, p.30.

¹²¹ *Ibid.*, p. 28.

Il contiendra un glossaire, avec 487 entrées, qui font aussi de lui la première tentative de lexicologie occitane¹²². Au service d'une identité provençale qui ne se présente pas en contradiction avec la française mais veut la compléter, un peu à la manière dont la « petite patrie » des félibres du XIX^e s. pensait compléter la grande patrie française. Et notre auteur d'en tirer une leçon douloureuse et superbe : « On ne s'adresse pas au roi dans une autre langue que la sienne... »¹²³.

Chacun mesure combien cette leçon peut porter à nouveau aujourd'hui, alors que la ratification de la Charte des langues européennes soulève autant d'espérances que d'objections. Il règne entre la langue et le pouvoir un pacte historique qu'il n'est pas raisonnable d'ignorer. L'héritage littéraire et l'idiome de la vie quotidienne peuvent tout deux survivre et prospérer subordonnés à une langue ou culture « officielle », mais à condition de se satisfaire de l'espace que le pouvoir politique leur octroie. La folle ambition d'être « la langue du prince » est une provocation de type révolutionnaire.

Elle n'était certes pas dans l'esprit de Jean, ni de Michel de Nostredame, qui, dans le même esprit que leur contemporain François Rabelais, se réclamaient, par delà les sources érudites, d'une tradition hermétique incarnée par un moine issu des Iles d'Or – *lo Monge* – bibliothécaire de Lérins¹²⁴, peut-être, une abbaye de Thélème hors d'atteinte de Babel et de toute guerre des langues.

Luc de Goustine

¹²² *Ibid.*, p.142.

¹²³ *Ibid.*, p.92.

¹²⁴ *Ibid.*, p.140.

qui son de (la) lingua doc(h)

CHEZ BERNARD DESCLOT (1285)

1 – Un texte historique, mais au libellé incertain

On sait que la première mention écrite connue de « langue d’oc » est dans la *Crònica del Rey en Pere* du Catalan Bernard Desclot (12...-1288), quand il décrit les six *escales* (corps d’armée) de l’armée de Philippe III le Hardi menant une « croisade » contre le roi d’Aragon en 1285. Reprenant sur ce point les travaux antérieurs, G. Pépin et moi-même avons cité le passage en cause dans notre livre *La “Langue d’oc” ou le SlangueS d’oc ?* (pp. 31 et 43) ; c’était selon sa formulation dans l’édition de cette *Crònica* en cinq petits volumes par Miquel Coll i Alentorn en 1949-1951, — que je citerai désormais par I à V suivi de la page — et avec sa traduction française par le linguiste Germà Colon.

Ce n’était pas un mauvais choix, puisque cette édition était la meilleure de l’avis des catalanistes, comme par exemple, Sabine Philipp-Sattel de l’université de Fribourg-en-Brisgau : « l’édition de Miquel Coll i Alentorn, la meilleure que nous ayons... » (1997, p. 217, note 30, traduit du catalan). Et Jordi Rubió i Balaguer (1887-1982), qui fut le premier bibliothécaire de la *Biblioteca de Catalunya* (1956, 223) : Coll i A. « prend pour base le manuscrit A¹²⁵, et quand celui-ci s’interrompt, malheureusement, puisque c’est le meilleur texte que nous en

¹²⁵ Il est d’usage de désigner les manuscrits (en abrégé, ms.) par une lettre code attribuée à l’origine dans l’ordre de leur datation, puis au fur et à mesure des nouvelles découvertes ; mais l’identité de chacun est le nom de l’organisme qui le détient et la cote que celui-ci lui a donnée ; ainsi, ms. 486 de la Bibliothèque de Catalogne pour la lettre A.

ayons, il utilise le ms. *J*, tout en tenant compte des plus autorisés du reste de la transmission. Ce choix n'est pas seulement sensé, je crois qu'il est le plus adéquat. » (sur « *A* » et « *J* », voir § 2-3).

Mais faute de disposer de cette édition de Coll i Alentorn, j'avais trouvé sur [Gallica](#) la première édition de la *Crònica* de Desclot, qui est paradoxalement française, et à qui l'on doit la numérotation des chapitres, de I à CLXVIII : elle fut remarquablement présentée par l'éminent archiviste-paléographe Auguste Molinier (1853-1904), 1903, p. 181 :

« **2826.** BERNARD DESCLOT, [...] On a de lui une *Cronica del rey en Pere et dels seus antecessors passats*, en catalan, racontant l'histoire de la Catalogne depuis le XII^e siècle [...]. Il n'existe pas d'édition critique de l'ouvrage ; une traduction castillane en a été publiée en 1616, à Barcelone, par Raphaël Cervera ; le texte original est dans Buchon, *Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises du XIII^e siècle*, 565-736 [...]. »

Historien, J. A. C. **Buchon** (1791-1846), fut notamment inspecteur des archives et bibliothèques ; il cite ainsi sa source (p. LXIX) :

« La Bibliothèque royale de Paris en possède aussi un manuscrit (fonds Saint-Germain, n° 1581). C'est un petit in-folio écrit sur papier à deux colonnes, d'une écriture du quatorzième siècle, provenant de l'ancienne bibliothèque Séguier, léguée en 1732, par Henri du Cambout, duc de Coislin, à l'abbaye Saint-Germain-des-Prés. Les titres des chapitres sont écrits en lettres rouges, et il ne se trouve aucun titre général. C'est ce manuscrit que j'ai copié et fidèlement reproduit ici. »

Or Buchon et Coll i Alentorn ne s'accordent pas pour le passage qui nous intéresse :

Buchon, p. 683 : « ... totes les altres gents *a qui dien Lenguadoch*... »

Coll i Alentorn, IV, 117 : « ...totes les altres gents *qui són de la lenga que dyen "hoch"*... ».

Tout récemment, certes, en 2010, le médiéviste italien Stefano Maria **Cingolani** (1956-), sans doute le meilleur spécialiste actuel des sources catalanes, a publié ce qui serait la première édition critique de Desclot : *Llibre del rei en Pere*. Mais l'aurais-je sous la main, je doute qu'elle m'apporte plus sur notre problème que les manuscrits accessibles eux-mêmes.

2 – À la recherche des sources

2-1 – 22 manuscrits de Desclot + 2 de Muntaner

Jordi Rubió ouvrait ainsi un article de 1911 : « De cap de les grans cròniques catalanes de l'edat mitjana se 'ns han conservat tants manuscrits com de la d'en Bernat Desclot. » références (D'aucune des grandes chroniques catalanes du moyen âge il n'a été conservé autant de manuscrits que de celle de Bernat Desclot.). De fait, Coll i Alentorn (I, 186-188) donne la liste des 22 manuscrits recensés en 1950 et dont il dit avoir pu disposer de la plupart, soit directement, soit en photocopie (I, 193).

À ce jour, ce nombre de 22 est toujours cité, encore qu'il n'y en ait que 21 d'accessibles, le T ayant disparu. Or même en n'en comptant que quatorze en 1911, après la découverte du manuscrit 152 dont on reparlera bientôt, Rubió constatait qu'avec une telle abondance de manuscrits, « tous très postérieurs à la rédaction du livre, [...] ce n'est pas chose facile de les grouper selon leur

filiation ».références Mais pour notre problème qui ne porte que sur un passage bien précis, et spécialement sur l'apparition de *Languedoch* ou *lenga que dyen* "hoch", nous avons aussi la *Chronique* de Ramon Muntaner (1265-1336), plus jeune, mais contemporain de Desclot ; on y trouve en effet au moins dix occurrences de « la lengua doch » dans deux manuscrits bien plus proches de la rédaction de l'œuvre. Je les intègre donc dans la liste.

2-2 – Deux rédactions

Dans un article de 2006, Stefano Maria Cingolani montre à l'occasion qu'il y eut deux rédactions de la *Chronique* de Desclot (je traduis) :

«¹⁹ J'ai pu découvrir qu'il nous est parvenu deux rédactions différentes de la chronique de Desclot. Une première, rédigée entre 1282 et 1285, n'est transmise que par le ms. 152 de la *Biblioteca de Catalunya*. Alors que celle qu'on lit normalement dans les éditions imprimées est une seconde rédaction, issue de la révision de la première, menée à terme entre 1286 et 1288. Les différences entre les deux rédactions sont, parfois, notables et importantes, et je les étudie en détail dans CINGOLANI, *Historiografia, propaganda*. [...] » (Cingolani 2006 b, 207).

Tous les autres manuscrits ont été copiés à partir de la seconde rédaction, arrêtée au chapitre CXXX, sans doute du fait de la mort de Desclot vers 1290 ; certains ne vont pas plus loin, « A, E, G, L, P et peut-être, C » selon Cingolani (2006a, 553) ; les autres se sont complétés par les 38 derniers chapitres (CXXXI à CLXVIII) pris dans le ms. 152 ou ceux qui l'ont copié.

De ce point de vue, ce manuscrit 152 peut donc être présenté en trois parties :

– jusqu’au f° 24 v° (hormis ses trois dernières lignes), ce sont 106 petits paragraphes principalement dédiés à des rois de France et aux croisades, jusqu’à la prise de Tripoli le 12 juillet 1109 ; or c’est seulement vers cette date que commence la seconde rédaction, centrée sur les comtes de Barcelone devenus rois d’Aragon (chapitres I à VI) ;

– du bas du f° 24 v° au 1^{er} alinéa du f° 119 v°, la suite du ms. 152 correspond à peu près aux 124 chapitres VII à CXXX de la seconde rédaction ;

– du f° 119 v° au f° 191 r°, la fin du ms. 152 correspond aux 38 derniers chapitres, CXXXI à CLXVIII, encore qu’y manque à peu près la dernière page des éditions Buchon ou Coll i Alentorn. C’est là, au chapitre CXXXVII qu’est **le passage sur les *escales*** objet de cette étude, et il **appartient donc à la première rédaction**.

2-3 – Liste pratique des 24 manuscrits

Quelle que soit la séquence des copies qui a abouti à chaque manuscrit, sa date d’écriture a une grande importance pour les détails sur lesquels raisonne cette étude. Et pour les manuscrits les plus anciens, sauf exceptions, on ne peut compter que sur les dates estimées par les chartistes ; on en trouve une bonne et récente récapitulation sur le site *PhiloBiblon* de l’université de Berkeley :

http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/searchmsed_en.html.

Or, là encore, il faut se risquer à interpréter : en présence d’une “fourchette”, je me base plutôt sur la première date.

Voici donc ma liste, prise principalement chez Coll i Alentorn, avec les datations revues d’après *PhiloBiblon*, et complétée par les liens vers ces éditions. Un astérisque marque les lettres code des manuscrits que je sais incomplets.

*A. Bibl. de Catalunya, ms. **486**. Pergamí. 1300/1350 –
<http://mdc.cbuc.cat/cdm4/document.php?CISOROOT=/manuscritBC&CISOPTR=8917>

Muntaner – Biblioteca nacional, ms. 1803. Paper. 1342 (noté d'origine sur le ms.) –
<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46861641323253942754491/index.htm>

V. **Bibl.** de Catalunya, ms. 943 f° 23-219 r°. Paper. 1325/1375.

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/ref/collection/manuscritBC/id/4767>

*E. Bibl. del Seminari Conciliar de Saragossa, ms. 9513. 1341/1360.

Muntaner – Biblioteca de Catalunya, ms. 4. Paper. 1353 (noté d'origine sur le ms.) –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/manuscritBC/id/15604/show/15083>

*G. **Bibl. de Catalunya, ms. 1**. Paper. 1350/1450. –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm4/document.php?CISOROOT=/manuscritBC&CISOPTR=10220&REC=11>

*L. Bibl. de Catalunya, ms. 241. Paper. 1350/1450. –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm4/document.php?CISOROOT=/manuscritBC&CISOPTR=9831&REC=10>

O. Bibl. de Catalunya, ms. 152. Paper. 1350/1400. –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/manuscritBC/id/8688>

ou

<http://www.lluïsvives.com/servlet/SirveObras/jlv/09253955300271973232268/>

D. Bibl. Nacional de Madrid, ms. 647. Paper. 1376/1400 –

<http://www.lluïsvives.com/servlet/SirveObras/jlv/05810621922437639832268/index.htm>

*H. Bibl. Universitària de Barcelona, ms. 759 (abans 21-1-17) ffos 1rº-121 rº ; s'achève par le Ch. CXXXIV, relayé par Muntaner. Paper. 1393/1420 –

<http://bipadi.ub.edu/cdm/compoundobject/collection/manuscripts/id/14981>

*C. Bibl. del Seminari Conciliar de Barcelona, Ms. 150. Paper. fos 1-96, vers 1400 ; fos 97-159 1701/1720.

K. Arxiu Reial de Barcelona, Manuscritos varia, 4 (abans Mercè 115). Paper. 1401/1425.

B. Bibl. de l'Escorial, ms. M-1-29, fº 15-205. Pergamí i paper. 1401/1450.

X. Bibl. de l'Acadèmia de la Història de Madrid, ms. 9/481. Paper. 1401/1450.

S. Bibl. de Catalunya, ms. 487, ffos 16-96 + 108 rº325 vº. Paper. 1401/1450.

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/manuscriptBC/id/13569/rec/1>

F. Bibl. Nationale de Paris, ms. esp. 328 [ex 1581]. Paper. 1441/1460. Son microfilm n'est à ce jour consultable qu'en salle de lecture de la BNF (cote MF13069).

J. Bibl. Universitària de Barcelona, ms. 67 fº 69-224 (abans 21-1-10). Paper. 1475/1500.

<http://bipadi.ub.edu/cdm/ref/collection/manuscripts/id/7411>

R. Bibl. Vaticana. ms. Urb. lat. 894. Paper. 1501/1600

M. *Bibl. de Catalunya, ms. 1621*. Paper. Any 1600. –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/manuscriptBC/id/8298>

T. Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, ms. **perdut**. Paper. Vers 1600.

*P. Bibl. de Catalunya, ms. 306 [Viquipèdia, à tort, 3060]. Paper. Vers 1700. –

<http://mdc.cbuc.cat/cdm/compoundobject/collection/manuscripts/id/14981>

tBC/id/12912/rec/7

Y. Bibl. Nacional de Madrid, mss. 5939-40. Paper. Any 1732. – 1º, jusqu'au fº 838, ch. CVI, 5939,

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/bernardo-desbots-historia-del-rey-d-pedro-de-aragon-y-de-sus-antecesores-en-catalan-vol-i-mss-5939--0/html/>

– 2º, à partir du fº 839, ch. CVII, 5940,

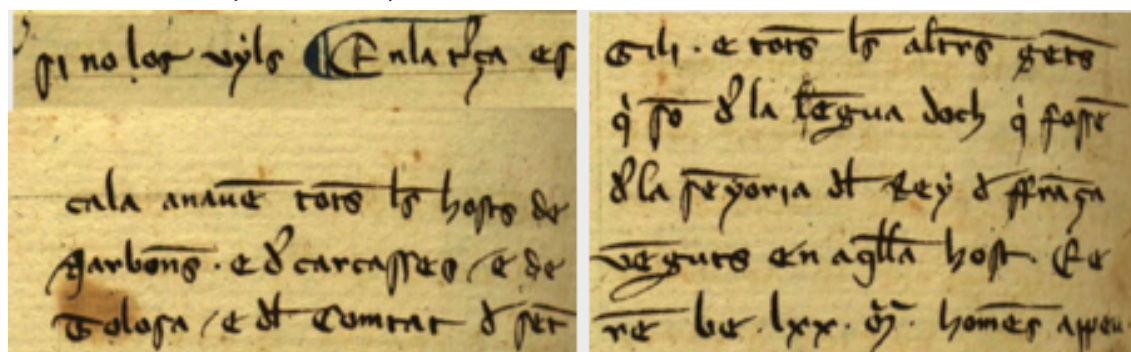
<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/bernardo-desbots-historia-del-rey-d-pedro-de-aragon-y-de-sus-antecesores-en-catalan-2-vol-mss-5940--0/html/> .

N. Arxiu Reial de Barcelona, ms. Mercè ço. Paper. Vers 1750.

Q. Bibl. del monestir de Montserrat, ms. 1397. Paper. 1796.

3-2 – Les huit versions sur la 3^{ème} *escala*

1 - Ms. V / 943, fº 155 vº, 1325/1375.



En la t[er]ça escala anauẽ tot[e]s l[e]s hosts de Narbon[e]s, e de Carcasses, e de Tolosa, e del Comtat de s[an]t Gili, e tot[e]s l[e]s altres g[en]ts q[ui] s[on] de la l[en]gua doch, q[ui] foss[en] de la s[en]yoria del Rey de ffr[an]ça v[er]guts en aq[ue]lla host E er[en] b[en] .lxx. M[ilia] hom[en]s, a p[er] peu.

2 - Ms. O / 152, fº 132 vº, 1350/1400 – *En la terça escala anauẽ totes les hosts de Narbona, e de Besers, e de Carcasses, e de Tolosa, e del Comtat de sant Gili, e de Burgunya, e totes les altres gents qui son dela languadoch, qui fossen de la senyoria del Rey de Fr[an]ça E er[en] ben .Lxx. milia homens, a peu En la .iiij. escala...*

3 - Ms. D / **647**, f^o 161 v^o, 1376/1400. – *en la terca escala anauẽ totes les hosts de narboñs e de carcasses danglesos e de tholosa e del comdat de sent gili e de bur̃ge e totes les altres gents qui son de **lenguadoc** qui fossen dla Senyoria del Rey de franca venguts en aquella host erẽ be .lxx. milia homẽs a peu en la qual escala anauẽ los homẽs de...*

Les mots ni italiques ni gras appellent les commentaires suivants :

Sur l'écriture, si *dla* peut laisser deviner *de la*, les tildes de *narboñs* et *bur̃ge* me paraissent bien insuffisants pour restituer *narbones* et surtout *burgunya*, peu familier des lecteurs.

Sur le fond même, *danglesos* pour *d'Agènes* et plus encore *la qual* pour *la quarta (escala)* dénoncent un copiste bien médiocre... ou distrait, même si son écriture est soignée... Et quelques lignes plus loin, au sujet de la 6^{ème} *escale*, *lo qual castell* pour *la qual escala* (alors qu'aucun *castell* n'a été mentionné avant) n'est pas fait pour infirmer ce jugement.

4 - Ms. S / **487**, f^o 223r^o, 1401/1450. – *En la terce escala anauẽ tote[s] le[s] hosts de narbones, de beses, e de carcasses, e da genes, e de tolsa, e del comtat de sēt gili, e de burguya e tot[e]s les alt[re]s gents qui son d[e]lla llenga q[ue] dien hoc qui fossẽ d[e]lla senyorja d[e]l Rey de France hierẽ be .lxx. milia homẽs de peu / he en la carte escala...*

5 - Ms. F / Esp. **328** B.N.F., milieu du XV^e s., d'après Buchon, p. 683 – *E en la terça escala anaven totes les osts de Narbona, e de Badares e de Termens, e de Carcases, e d'Agines, e de Tholosa, e del comdat de Sent-Gil, e de Burgunya, e de totes les altres gents a qui dien **Lenguadoch**, qui fossen de la senyoria del rey de França venguts en aquella ost. E eren be setanta milia homens a peu, o pus.*

6 - Ms. J / **67**, f^o 175 v^o, 1475/1500. – *En la t[er]ça scala anauẽ totes les osts de narbones e de badares e de termen[e]s, e de carcasses e degines e de tolosa e del cõpdat de sant gili de burgũya e totes les altres gents qui son de la lenga q[ue] dyẽ hoch q[ui] fossen dela senyorja del Rey de frãssa uenguts en aq[ue]lla ost e erã be .lxx.^m hõ[men]s de peu o pus.*

7 - Ms. M / **1621**, f^{os} 138 v^o-139 r^o, 1600 – *En la tercera scala anauen totes les osts de Narbones e de Baderes e de termens e de carcasses e deguines e de Tolosa e del comdat de sen gili e de Burgunya e totes*

les altres gents que son de la lengua que dien och que fossen del Senyoria del Rey de França venguts en aquella ost e eren be lxx. homens, a peu o pus E en la quarta scala...

8 - Ms. Y / **5940**, pp. 1128-1129, 1732. – *et en la terça eschala anaven totes les osts de Narbones, e de Badares, e de termenes, e de Carcases, e d'Agines, e de tholosa, e del Comdat Giede Vingunia, e de totes les altres gens aqui dien Lenguadoc, qui fosen de la Senyoria del Rey de França venguts en aquella ost, e eren be setanta milia homens a peu, opus.*

On peut se demander où le copiste est allé chercher ce Comté *Giede Vingunia*.

Et maintenant, comparons les éléments essentiels du texte dans les huit versions.

3-3 – Les lieux d'où viennent les hommes de la 3^{ème} escale

À première vue, on pourrait penser que *sant* des ms. 152 et 67, et donc de Coll, est déjà du catalan moderne et que *sent* de quatre autres ms. serait plus ancien. Il semble bien pourtant que ce n'est qu'une question de graphie, pour une même prononciation [sən] ; celle-ci résulte de l'assourdissement du *a* étymologique en position atone, le mot étant un proclitique qui fait bloc, sémantiquement et phonétiquement, avec le nom du saint, *Gili*. Plus généralement, le *a* et le *e* étaient alors utilisés indifféremment pour noter ce [ə] ; et le français note un même [ã] par *en* et *an* (cf. *en un an*), et a deux prononciations de *en* (cf. *le président* et *ils président*).

Quant à *Gil*, forme du catalan moderne, il ne se trouve que dans le ms. 328 de Paris...

Premier à citer Béziers, le ms. 152 est le seul à en noter

correctement le nom roman *Besers*.

Sur le fond, la liste s'étoffe en avançant dans le temps, pour n'arriver que vers 1450 à la liste complète propagée par les éditeurs, dût-elle comporter des variantes orthographiques.

V / 943 1325/1 375	O / 152 1350/1 400	D / 647 1376/1 400	S / 487 1401/1 450	F / Esp. 328 ≈ 1450	J / 67 1475/1 500	M / 1621 1600	Y / 5940 1732
Narbo nes	Narbo na Besers	narboñ s	narbon es beses	Narbo na Badar es	narbon es badare s	Narbo nes Bader es	Narbo nes Badar es
carcas ses	Carcas ses	carcas es	carcas ses	Terme ns	termen es	terme ns	terme nes
Tolosa Comta t de sent Gili	Tolosa Comta t de sant Gili Burgu nya	angles os tholos a comda t de sent gili burge	da genes tolsa comtat de sêt gili burguy a	Carca ses Agine s Tholo sa comd at de Sent- Gil Burgu nya	carcas ses egines tolosa compd at de sant gili burgun ya	carcas ses eguin es Tolos a comd at de sen gili Burgu nya	Carca ses Agine s tholos a Comd at de Giede Vingu nia

Mais sept sur huit s'achèvent par la Bourgogne, juste avant de mentionner en bloc *totes las altres gents* etc. Grammatically, la Bourgogne fait donc partie de l'ensemble territorial nommé *Lenguadoch* ou formules en variante (cf. § 3-4).

Il paraît pourtant bien peu probable qu'un homme aussi informé que Desclot ait compté le duché de Bourgogne dans ce nouvel ensemble que la chancellerie française nommait *Lengue d'oc*. Une réflexion sur sa présentation des *escales* de l'armée de Philippe III devrait nous aider à comprendre :

Desclot vient de décrire la prise de Salses suivie du massacre de ses habitants et des réjouissances des vainqueurs « comme s'ils avaient pris la plus grande ville d'Aragon ou de Catalogne » ; références ils campent hors de la ville, passent la nuit, « Et le lendemain matin le roi de France ordonna ses troupes en corps d'armée ». références Or selon les chiffres les plus plausibles des manuscrits, Desclot évalue l'armée à quelque 235 000 hommes au total ; certes, pour Soldevila (1963, 368, note 140), « El compte ha d'ésser, com era costum dels cronistes, fortament exagerat ; però encara reduint-ho molt restaria una xifra remarcable. » ; ordonner une telle armée au matin de sa marche en avant est donc totalement invraisemblable, à une époque où les transmissions se faisaient au mieux par cavaliers : cette grande et complexe ordonnance devait être déjà bien en place.

On peut donc penser que, sans pour autant compter la Bourgogne dans la « *Lengua d'och* », Desclot la nommait là parce que le contingent qui en venait par la vallée du Rhône s'était joint à ceux des volontaires venus des pays de l'actuel Languedoc

oriental, formant ainsi une bonne part de la *terça escala*. La langue des uns et des autres n’y était pour rien, pas plus que dans la *quarta* qui réunissait des contingents vraisemblablement arrivés par l’ouest : « Français » (de l’Île-de-France actuelle), Picards, Normands, Flamands et Allemands.

Cela me paraît plus plausible que l’explication linguistique de notre livre *La “Langue d’oc” ou leS langueS d’oc ?*, pp. 49-51, par l’usage d’un aboutissement de *hoc* en francoprovençal, dont le domaine était pour partie de la Bourgogne.

3-4 – La désignation des *altres gents*

Ici encore, une synopse nous permettra de mieux appréhender la situation :

943 1325/1375 qui son de la lengua doch 152 1350/1400 qui son dela lenguadoch 647 1376/1400 qui son de lenguadoc	328 ≈1450 a qui dien Lenguadoch 5940 1732 aqui dien Lenguadoc	487 1401/1450 qui son d[e]la llenga q[ue] dien hoc 67 1475/1500 qui son de la lenga q[ue] dyẽ hoch 1621 1600 que son de la lengua que dien och
---	--	---

3-41 – Au XIV^e s. : *qui son de (la) lengua doc(h)*

Dans le temps, la formule la plus simple est la première transmise : *qui son de la lengua doch* dans le ms. 943 qui semble le plus ancien. *qui son de* se comprend naturellement ; mais *(la) lengua doc(h)* justifie l'étude particulière du § 3-5.

3-42 – Vers 1450, puis en 1732 : *a qui dien Lenguadoch*

C'est la formule du **manuscrit de Paris** (328) tel que l'a édité Buchon ; comme elle est cohérente avec l'une ou l'autre que nous lisons sur les manuscrits, nous pouvons la considérer comme authentique, sauf à douter de la majuscule de *Lenguadoch*, qui pourrait être de Buchon. On retrouve cette formule dans le ms. le plus tardif, de 1732 (5940), mais la très grande proximité entre ces deux manuscrits laisse supposer que le scribe du second a copié le premier, ou sa propre source, même si *aqui dien* comporte une soudure intempestive.

Quant au sens, c'est tout simplement « que l'on appelle Languedoc » (voir Annexe).

3-43 –Après 1400, puis en 1600 : *qui son de la lenga que dien hoch*

Avec le ms. 487, le copiste adopte une formule qui semble vouloir réunir les deux premières : les personnes *son de la lenga* mais c'est celle-ci *que dien hoch*, qu'on nomme « oc ».

Peu après, le copiste du ms. 67, puis, en 1600, celui du 1621, ont repris cette formule.

3-5 – Ces *altres gents* relèvent de la *Senyoria del rey de França*

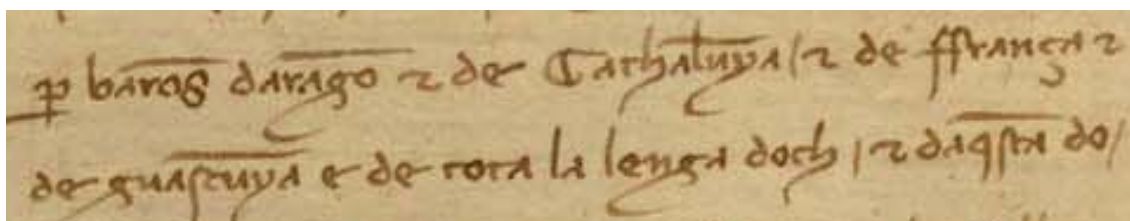
Par cette précision, Desclot affirme implicitement que le territoire défini par l'usage de *oc* s'étend hors du royaume de France. D'où la restriction apportée par cette précision quant aux *altres gents* de la *terça escala* : *qui fossen de la Senyoria del Rey de França*.

Étaient donc exclus, évidemment, les Catalans (question approfondie au § 3-7), mais aussi les Provençaux, qui appartenaient à l'empire d'Allemagne.

3-6 – *lengua doch* ou *lenguadoch* ?

On lit *lenguadoc(h)* en un seul mot dans les trois manuscrits accessibles O / 152 et D / 647 du XIV^e s. et Y / 5940 de 1732, ce qui est remarquable pour les deux premiers, car ailleurs, ils séparent bien les mots comme aujourd'hui, à la différence d'autres écrits médiévaux.

Mais on ne lit que la forme *lengua doch* ou ses variantes dans les deux manuscrits de Muntaner. Le 1803 qui est le plus complet ne présente pas moins de 10 occurrences, dont voici la première, au f° 13 r° b l. 10 à partir du bas.



Soit : « p[er] bar[ons] dar[ago] & de Cathalunya & de ffrança & de de guascunya e de tota **la lenga doch**... ». Ce simple passage

montre que pour Muntaner, *la lenga doch* désigne un territoire, comme les quatre autres noms de l'énumération ; et il en est de même dans la partie du H / 759 où le récit de Muntaner relaie celui de Desclot interrompu.

Or, explicitement datés de 1342 et 1353, les manuscrits 1803 et 4 de Muntaner sont certainement plus anciens que les 152 et 647 de Desclot. Voici donc un tableau d'ensemble de ces occurrences dans ces divers manuscrits :

Formes	1803 1342	V / 4 1353	O / 152 1350/ 1400	D / 647 1376/ 1400	M / 759 1393/ 1420	Total
la lengua doch	6	1	2		5	14
la lenga doch	4					4
lengua doch		1			1	2
la languadoch			1			1
lenguadoch				1		1
Total des occurrences	10	1	3	6	1	22

Ainsi, sur un total de 22 occurrences, il n'y en a que 2, dans les manuscrits les plus tardifs, qui présentent la soudure, et 3 qui omettent l'article.

J'en tire la conclusion que la forme *la leng(u)a doch* était de loin la plus utilisée à cette époque par les lettrés de Catalogne.

Il en était alors de même en France, en latin comme en français : *de hoc* ou *doc* ou *d'oc* n'était jamais soudé à *lingua / lengue* ; la première occurrence que l'on connaisse est en français dans un « Mémoire anonyme sur la guerre contre l'Angleterre » de l'administration de Philippe le Bel : « *barons de par deça et de la **lengue d'Oc** [...] touz les barons de **Lengue d'Oc**.* » ; dans une troisième occurrence sur les sources du financement de la guerre, le territoire est précisé : « *Item pour ladite cause, des prelatz et des clers de **Lengue d'Oc**, c'est a savoir de senechaucées de Tholose, de Carcassonne et de Biaucaire...* » (*Notices et extraits des manuscrits...*, 1862, pp. 124 et 128). La date de 1297 attribuée à ce Mémoire (p. 123) a été corrigée par F. Funck-Brentano (1889, pp. 329, 334), entre fin 1298 et début 1301.

Languedoch soudé n'apparaît, à ma connaissance, qu'en 1358, dans deux ordonnances royales sur les monnaies des 22 aout et 30 octobre, et encore, précédé de « pays de » (Secousse, 1732, 245).

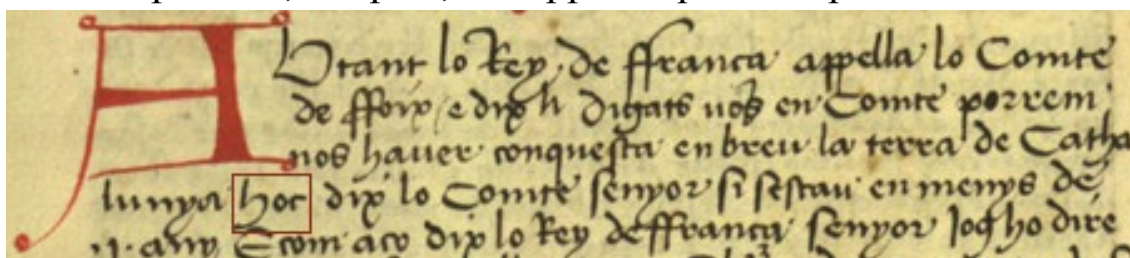
En pays d'oc même, vers 1355, le juriste toulousain Guilhem Molinier, rédacteur des *Leys d'amors* promulguées en 1356, ne nomme sa langue que *romans*, mais raconte que la première invitation aux jeux floraux fut lancée en 1293, « *p[er] deuersas partidas de la lenga doc* » (f° 1, v° b, l. 12-13) ; on remarque que cela traduit en *romans* l'expression latine *in partibus occitanis* que l'on trouve dès 1318 dans les ordonnances royales (*Trésor des Chartes*, A 56, Guichet 20, pièce 154, d'après de Vilevault, 1769, 449, 452 et 461).

La forme *la leng(u)a doch* est donc la plus probable pour l'original perdu de Desclot.

3-7 – Le catalan, une *lengua dhoc*

Comme l’a rappelé Germà Colon (1978a, 85), jusque vers 1500, les Catalans ont ensuite adopté *si*, probablement sous l’influence du castillan. Desclot témoigne de l’emploi de *hoc* en plusieurs passages, dans des propos systématiquement rapportés en catalan. Ici, qu’il me suffise d’en citer un qui nous touche plus particulièrement puisqu’il met en scène le roi de France Philippe le Hardi et le comte de Foix, Roger-Bernard III, époux de la vicomtesse de Béarn Marguerite et arrière-grand-père de Gaston Phébus ; il est chez Coll i Alentorn (IV, 106), mais je préfère le donner d’après les deux ms. **152**, f^o 129 v^o et **647**, f^o 157 v^o :

Le premier, ci-après, ne rapporte qu’une réponse :



« Ab tant lo Rey de ffrança appella lo Comte de ffoix e dix li digats uos en Comte porrem nos hauer conquesta en breu la terra de Cathalunya **hoc** dix lo Comte senyor si sestau en menys de .j. any [...] ».

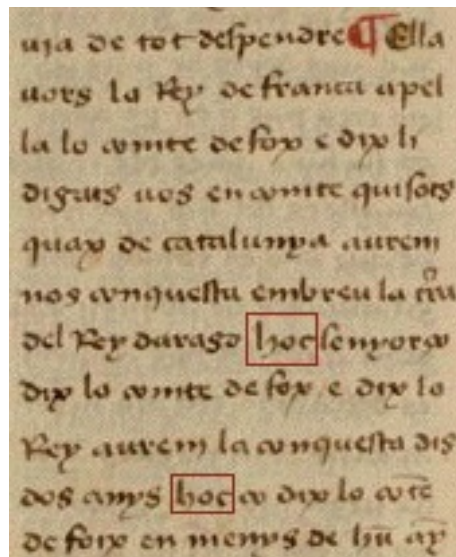
Le second, ci-après, comporte même deux *hoc* :

« Ellauors la [sic] Rey de franca apella lo comte de fox e dix li digats uos en comte *qui sots quax de catalunya*, aurem nos conquesta embreu la t[er]ra del Rey darago **hoc** senyor ço dix lo comte de fox e dix lo Rey aurem la conquesta di[n]s dos anys **hoc** co dix lo cõte de foix en menys de hũ ãy [...] »

Il n'est donc pas étonnant que la chancellerie du roi d'Aragon ait usé elle aussi de la même référence linguistique pour désigner un territoire comprenant des terres catalanes. Par exemple, en **1309** Jacques II prépare une expédition contre le royaume sarrasin de Grenade ; voulant obtenir le soutien du pape, il prescrit aux messagers qu'il lui envoie à Avignon de lui demander d'accorder certaines indulgences à tous les membres de l'expédition, ou au moins « *hominibus **lingue de hoc**, vel saltem a Salsis citra, ut dividunt Montes Pirenei, usque ad mare magnum* » (d'après Colon, 1987, 201 qui l'a pris chez Salavert y Roca, 403, doc. n° 323, et l'a vérifié lui-même sur l'original aux Archives de la Couronne d'Aragon, reg. 335, f° 259 r°) ; en français : « aux hommes de langue d'oc, voire seulement à ceux à ceux qui habitent entre Salses au Nord et la mer au Sud » (Salses était à la frontière du royaume de France et marque aujourd'hui la limite entre le languedocien et le catalan). Comme pour le roi de France, le sens territorial est ici premier, puisque cette *lingua de hoc* est éventuellement partagée par des repères géographiques.

En **1616**, l'historien catalan Raphael Cervera l'avait bien compris dans sa traduction en castillan de la *Crònica* de Desclot, au Livre III, Ch. IV (f° 172 v° - p. 358 du .pdf de Google) :

« En el tercero [esquadron] venia la gente de los Consejos de Narbona, Rodes, Termens, Cacasona, Aguiens, Tolosa y sus Comarcas, Condados de San Gil y de Borgoña, *con los demas vezinos de Lenguadoch*, que serian setanta mil, o mas peones. »



4 – Derrière les mots, quelles idées ?

4-1 – Quant aux lieux d'où viennent les hommes de la 3^{ème} escale

On peut se demander si, dès l'original, les Catalans n'ont pas eu en tête les territoires du royaume de France que leur comte de Barcelone et roi d'Aragon avait eus dans sa main par le jeu de liens féodaux de toutes sortes ; en les nommant, Desclot, puis les copistes, concrétisaient une accusation implicite de trahison portée contre ces volontaires d'une croisade dirigée contre eux. La même intention peut expliquer que soit précisé que l'un des nobles de la 2^{ème} escale, Ramon Roger, était « frare del Comte de Pallars, de Cathalunya » (ms. 152, f^o 132, v^o) ou encore que soient rapportés les propos du roi de France interpellant le comte de Foix « *quax* (presque) de *Catalunya* » pour lui demander son avis (citation au § 3-7).

4-2 – Changements de formules, changements de points de vue ?

Passer vers 1450 de *qui son de (la) languadoc(h)* à *a qui*

dien Lenguadoch n'est pas une simple variation littéraire ; j'y vois un changement de point de vue : les *altres gents* ne sont plus désignés par le pays d'où ils viennent, mais directement par le nom qu'on leur donne : un habitant du « *pays de la Languedoch* » est appelé « *Lenguadoch* ». La *Crònica* reconnaît ainsi à ce mot une acception de **nom de peuple**, ce qui ne doit pas nous surprendre : vers 1600, le Nîmois Jean Nicot témoignait de cette même acception : « Et ores [maintenant] signifie un qui est nay [né] en ce pays là, comme Provençal, celui qui est nay en Provence » (1606, 367, v° LANGUEDOC).

La formule hybride *son de la lenga que dyen hoch* conserve à *lenga* son sens territorial : on est **de** Barcelone, **de** Catalogne, **de** Paris ou **de** France, et on ne dit jamais *sóc de català* ou *je suis de français*. Mais écrire « la langue qu'on appelle oc » semble marquer soudain une distance entre le scripteur et l'usage qu'il rapporte. Il n'en dit rien de plus, certes, mais je ne puis expliquer sa formule qu'en supposant que, pour lui, c'est du parler populaire qui ne va pas au fond des choses, mais suffit pour la communication courante ; ou plus savamment, *oc* relève du paraître des idiomes visés mais ne saurait en caractériser l'être.

5 – Conclusion en quatre points

5-1 – Sur la leçon à retenir : *qui son de la lengua doch*

Puisque les trois manuscrits qui paraissent les plus anciens s'accordent à quelques détails près, c'est la formule ***qui son de la lengua doch*** du ms. 943 qui doit être la plus fidèle à la pensée de Desclot, ... et elle précède de plus 100 ans la formule *a qui dien*...

5-2 – Sur le sens de *lengua doch*

Cette formule témoigne en outre du fait que du vivant de

Descloit († vers 1290), l'expression *lengua d'och* (§ 3-6), comme la française *lengue d'oc* attestée dès 1300, était bien répandue et comprise comme l'ensemble territorial où l'affirmation se disait par *oc* et qui comprenait alors les terres catalanes ; les instructions diplomatiques du roi Jacques II de 1309 le confirmaient (cf. § 3-7).

Pour le royaume de France, l'historien toulousain Paul Dognon (1895, 9) l'avait fort bien constaté et expliqué avec vraisemblance :

« Le groupe tout entier [des pays méridionaux relevant directement de la couronne après 1270] s'est de bonne heure appelé Languedoc. Ce mot date de la croisade, de l'époque où les hommes du Nord et du Midi, se rencontrant les armes à la main, ne trouvaient, pour se distinguer les uns des autres, de signe général que la langue qu'ils employaient. Il a longtemps été d'usage vulgaire avant de figurer (vers 1290) dans les documents émanés du roi. Il avait alors le sens le plus vague. L'idée qu'il éveillait ne s'est précisée qu'à la longue, [...] »

Évidemment, le sens linguistique était sous-jacent, mais *langue d'oc* et ses traductions latines n'ont été en usage que chez des **lettrés extérieurs aux pays où cette « langue » se parlait**, le Florentin Dante Alighieri et les fonctionnaires de la chancellerie royale de France.

En tout cas, je ne connais pas d'auteur méridional d'avant 1840 qui nomme *leng(a/o/ue) d'oc* l'idiome dans lequel il écrit. Tout au plus, dans un acte en latin reçu le 23 décembre 1407, un notaire d'Arles nomme *lingua occitana* l'idiome parlé dans sa ville, et dans lequel a été traduite une convention rédigée d'abord en hébreu, car intéressant la communauté juive d'Arles ; faute d'autre nom, il a adopté l'expression latine en usage dans le

royaume de France pour traduire *la langue d'oc*, dont l'idiome local ne s'est pas encore différencié. Mais cette hirondelle ne pouvait suffire à créer un printemps occitan !

5-3 – Sur l'intérêt de remettre le catalan parmi les « langues d'oc »

D'origine populaire comme on vient de le rappeler, la distinction entre les langues romanes de France par la seule particule affirmative *oïl/oui* contre *oc/o* n'a aucune valeur scientifique. Il en est de même pour son extension par Dante à la « langue du *si* ». Mais il n'est pas moins certain chaque groupe de langues ainsi marquées présente quelques caractéristiques qui le distingue des autres.

L'une des plus visibles est la perte de la finale posttonique des mots masculins et neutres de la 2^{ème} déclinaison latine dans les langues d'*oïl* et d'*oc*, (groupe gallo-roman) alors que les langues du *si* (groupes italique et hispanique) le conservent : 'filius' donne *fiils*, *filh*, *hilh*, *fill*, *fieu*... en *oïl* et *oc* et *figlio*, *hijo* et *filho* en *si* ; et le neutre 'votum', *vœu*, *bot*, *vot* en *oïl* et *oc* et *voto* en *si*.

Il est bien plus difficile de trouver un trait aussi visible qui oppose clairement à l'*oïl* à l'*oc*. La question est scrupuleusement traitée par Pierre Bec (1971, II, 12-17), mais les particularités sont d'énoncé difficile, et bien souvent se retrouvent dans telle ou telle langue de l'autre groupe ; c'est surtout leur ensemble qui oppose globalement la parole française à celle d'*oc*. J'en donnerai une cependant, qui est assez nette : A latin en position libre passe à [e] ou [ɛ] : 'mare' donne *mer* en français, *ma*, *mar* en *oc* ; 'cantare' donne *chanter*, contre *canta*, *chanta*, *cantar*.

Tous ces traits mettent le catalan dans le groupe d'oc, et le distinguent du *si* : le changement de particule affirmative après 1500 n'a pas changé le catalan, qui se revendiquait d'oc en 1309 (voir ci-dessus) et de nombreux félibres et occitanistes ont compté explicitement le catalan dans l'ensemble « occitan-roman ». On en trouvera une belle collection de citations dans l'article de Emili Miedes i Bisbal (1925-2012) mentionné en bibliographie.

Personnellement, je n'ai jamais eu derrière la tête des idées politiques d'union transfrontalière des pays d'oc, mais la connaissance du latin et de l'espagnol appris avant tout dans les livres entre 12 et 17 ans, puis du gascon moderne appris de même après 50 ans, m'ont ouvert vers l'ancien gascon, puis l'ancien roman méridional ; aujourd'hui c'est le catalan que je lis sans difficulté majeure, alors que je ne l'ai jamais étudié de façon scolaire.

La réalité, c'est que des visées nationalistes et hégémonistes de la part de Mistral, puis du mouvement occitaniste, ont provoqué le rejet explicite des Catalans contre une inclusion de leur langue dans le provençal d'abord (protestations d'A. Bofarull et D. Calvet en 1876), dans l'« occitan » ensuite (« Manifest » de 1934). Et ils furent entendus.

Mais la tendance hégémoniste des Catalans de Catalogne pousse ceux de la Communauté Valencienne à se proclamer d'oc... E. Miedes i Bisbal s'y employa, et on pourra lire avec intérêt l'ouvrage de Lluís Fornés, *La llengua valenciana i el diasistema occitano-romà*, pp. 15-22 notamment.

Cela se heurte cependant au dogme de l'unité de la langue d'oc (Félibrige) ou occitan (mouvement occitaniste), car admettre

le catalan de Barcelone et celui de Valence comme langues d'oc autonomes, c'est ouvrir la porte aux thèses des Auvergnats, Cévenols, Gascons et Provençaux qui n'acceptent pas qu'on leur dicte leur langue de l'extérieur. Mais dogme contre science, on connaît cela depuis au moins Galilée !

Je n'insiste pas, le dernier point de conclusion qui va suivre complètera mon propos. En tout cas, loin de toutes arrière-pensées politiques, la connaissance scientifique des langues d'oc ne peut se faire dans l'ignorance du catalan. Et au plan pratique, les tenants d'une quelconque langue d'oc trouveront aujourd'hui bien plus de lectures intéressantes dans les publications catalanes que dans celles de leur propre langue...

5-4 – Sur le lien entre langue et “nation”

Dans sa contribution à l'hommage à Jean Séguy, G. Colon a écrit : « il exista toujours dans la conscience des hommes du moyen âge une communauté affective et linguistique entre les terres catalanes et celles du Midi. » (1978b, 202). Et d'en donner comme premier témoignage deux lettres de 1306 et 1309 d'un « ambassadeur catalan à la cour pontificale d'Avignon à son roi Jaume II ». Dans la première, il disait que deux cardinaux gascons (comme le pape lui-même) étaient « *d'una nació ab nos* » ; et dans la seconde, qu'un cardinal originaire de Limoges l'était presque, « *quax una nació ab nos* ».

Cela me fait penser à ce passage du *Livre de la jungle* où Mowgli le Petit d'Homme vivant parmi les animaux a appris de l'ours Baloo les « Maitres mots de la jungle », à savoir ce qu'il faut dire à chaque espèce, dans sa langue, pour en être accepté ; pour le Peuple des chasseurs (les ours), récitant sa leçon, Mowgli

dit « Nous sommes du même sang, vous et moi [...] ». On comprend que l'ambassadeur joue sur cette communauté linguistique... pour soutenir les visées territoriales de son maître.

J'avais écrit l'alinéa qui précède quand je suis tombé sur un passage du livre de Jean Favier, *Les Papes d'Avignon*, Paris : Fayard, 2006. Cet éminent historien du moyen âge (1932-2014) évoquait les interventions multiformes des souverains de l'époque sur les nominations des cardinaux au Sacré Collège. J'en tire deux phrases qui en disent long et confirment mes réflexions d'amateur : « Vingt ans au Sacré Collège ne font pas d'un Gascon un Languedocien. » et « Il y a les Italiens, que les résurgences des clans familiaux et des affrontements d'antan divisent autant que les unit l'appartenance à la *lingua di si*. » références

En revanche, méconnaissant la véritable histoire de la croisade albigeoise, Mistral s'est gravement mépris, en écrivant, en note 2 du chant I^{er} de *Calendau* (1867, 44) :

« ...Les villes libres de Provence comprirent admirablement que sous le prétexte religieux se cachait un antagonisme de race ; et quoique tres-catholiques, elles prirent hardiment parti contre les Croisés. »

« Il faut dire, du reste, que cette intelligence de la nationalité se manifesta spontanément dans tous les pays de langue d'Oc, c'est-à-dire depuis les Alpes jusqu'au golfe de Gascogne et de la Loire jusqu'à l'Èbre. Ces populations, de tout temps sympathiques entre elles par une similitude de climat, d'instincts, de mœurs, de croyances, de législation et de langue, se trouvaient à cette époque prêtes à former un état de Provinces-Unies. »

C'est démenti par les faits historiques, dont ceux que rapporte Desclot : moins d'un siècle après cette croisade dirigée contre les hérétiques cathares, de nombreux volontaires méridionaux

participèrent à celle que le pape Martin IV avait ordonnée contre le roi d'Aragon, et donc la Catalogne, en riposte aux conquêtes de ce roi en Sicile, terre chrétienne ; mais cette croisade comptait aussi le roi de Majorque, frère du roi d'Aragon qui lui contestait son titre...

Au demeurant, pour ne citer qu'eux, les habitants de Béziers devaient avoir quelque souvenir du massacre d'un grand nombre de leurs ancêtres par des troupes aragonaises et catalanes en 1169. Certes, c'était une opération menée par leur jeune vicomte pour venger son père assassiné deux ans plus tôt par les bourgeois de la ville ; mais son déroulement en dit long sur le « lien » né d'une communauté de langue : sous prétexte de lutter contre le comte de Toulouse, le vicomte fit entrer dans Béziers, par petits groupes, des troupes du roi d'Aragon, son allié et aussi suzerain pour certains de ses domaines, avec probablement des troupes de ses propres fiefs ; quand ces soldats, hébergées chez l'habitant, furent assez nombreux, un signal déclencha le massacre des habitants de la ville.

De cela ou d'autre grief, il résultait qu'au XVIII^e s., *Catala* était « le diable » dans le languedocien de l'abbé de Sauvages (1785, 160).

Et les guerres de religions du XVI^e s. virent s'affronter des gens de même « langue d'oc », comme les Béarnais catholiques résistant au protestantisme que leur imposait violemment leur reine Jeanne d'Albret.

Cela montre que les liens juridiques, mais aussi les convictions religieuses, voire les passions et les intérêts particuliers, l'emportent sur une solidarité fondée sur la

communauté de langue. C'est ce que l'historien Philippe Martel (1979, 305) constatait à propos de la croisade albigeoise : « pour les Occitans du temps, l'arrivée de l'armée catholique ne constitue pas une catastrophe, mais simplement un élément nouveau à intégrer au jeu politique et diplomatique préexistant. »

Aussi, la paix revenue, la bonne administration des rois de France fit-elle très vite oublier aux méridionaux le traumatisme de la croisade albigeoise, et le prétendu « antagonisme de race » invoqué par un Mistral boute-feu. Je cite encore P. Dognon (*ib.*) :

« L'annexion du comté de Toulouse fut consommée sans difficulté, sans secousse, sans aucune protestation qui décelât quelque rancune de la part des sujets contre leur nouveau maître. L'autorité royale, sur le champ reconnue de tous, ne s'établit pas chez eux moins solidement qu'en France. »

En témoigne le fait qu'en 1356, quand Jean le Bon eut été fait prisonnier à Poitiers par les Gascons du parti anglais, les États du Languedoc ne tergiversèrent pas pour lui venir en aide par leurs contributions généreuses.

Ma conclusion sur ce dernier point : utilisons la communauté ou la simple parenté de langue pour communiquer entre nous, nous connaître et nous apprécier, plutôt que d'en faire l'instrument de combats nationalistes trop souvent fauteurs de guerres...

ANNEXE

a qui dien / que dyen = « qu'on appelle »

a qui dien Lenguadoch appliqué aux *altres gents* se trouve dans le passage sur la *terça escala* du ms. Esp. 328 de la B.N.F.

(milieu du XV^e s.) selon Buchon, et du ms. 5940 de la Nacional de Madrid (1732) qui en est presque le calque ;

que dien hoc appliqué à la langue apparaît dans le ms. 487 du débit du XV^e s. ; avec des variantes graphiques, on le retrouve dans le ms. 67 de la 2nde fin de ce siècle, et en 1600 dans le ms. 1621.

L'analyse ne laisse aucun doute sur le sens de *dien/dyen* :

– la 6^{ème} personne correspond à la 3^{ème} du français précédée de *on*, selon un usage encore courant en espagnol, en catalan, précédé de *es*, et dans les langues d'oc ;

– et le verbe *dir*, c'est « nommer, appeler » ; cf. *Dicccionari Català-Francès* :

« **dir** irr vt dire | appeler (ex : *li diuen Joan - on l'appelle Jean*) || [...] ».

C'est aussi l'une des acceptions de *decir* en espagnol d'aujourd'hui : « nombrar, llamar ».

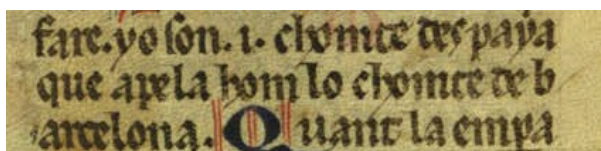
Le célèbre romaniste allemand Friedrich Diez (1876, 120) était déjà très clair sur le sujet, en distinguant le traitement syntaxique du complément selon qu'il s'agit d'une personne (« datif », donc *a qui*) ou d'une chose (« accusatif », donc *que* sans préposition) ; il citait même un passage de Desclot, très probablement d'après Buchon, p. 579 :

« DICERE avec le datif de la personne et l'accusatif de l'objet est employé en roman pour *nominare* : ital. *gli diceva Guccio* (le nommait G.) *Dec.* 6, 10 ; *vetta si dice ad una coperta di testa* ; esp. *Androna le decien Alx.* 541 ; *á la mejor dicente Luciana* (la meilleure se nomme) *Apol.* 579 ; cat. *a qui dien lo comte de Barcelona Descl.* ; prov. *a mon vers dirai chanso Choix* V, 406 ; b. lat. *ecclesiola, cui dicunt nomine S. Eulaliae Baluze Capit.* II, p. 1543 (ann. 971). Comp. m. h. allem. *sô sprechents einem wuocher* (le nomment ainsi), voy. Grimm sur *Reinhart* p. 112. »

Ce passage de Desclot est la réponse du Comte de Barcelone à

l'Impératrice d'Allemagne pour qui il est venu se battre ; or son traitement dans les divers manuscrits ne manque pas d'intérêt; les voici dans leur ordre de datation :

- dans le ms. **486**, f° 14 r°, c'est une autre tournure que l'on trouve :



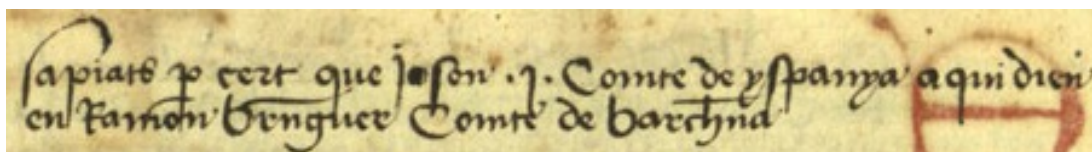
yo son .I. chomte despayà que apela hom lo chomte de barcelona.
« je suis un comte d'Espagne qu'on appelle le comte de Barcelone. »

- dans le ms. **943**, f° 35 v° a : *Jo madona sō lo comt[e] de barc[e]ll[on]a.*

Les deux ms. qui suivent reviennent sur la tournure du 486, *hom apella* :

- ms. **1** f° 20 r° : *yo dix lo Compte mad[o]a som vn Compte de espāya que hom appella lo compte de Barcelona*
- ms. **241**, f° 46 v° : *yo som vn Comte de spanya q[ue] apella hom lo comte de barsalona.*

En revanche, dans le ms. **152** qui donne la première rédaction, f° 28 r°, c'est *a qui dien* :



Sapiatz p[er] cert que jo son .j. Comte de Yspanya a qui dien en Ramon B[er]enguer Comte de Barc[e]ll[o]na

- ms. **647**, f° 36 v° : *yo madona son le comte q[ue] hom ap[e]lla lo bon comte de barcelona.*
- dans le ms. **759**, f° 21 r° : *yo sō lo comt[e] d[e] barc[e]ll[o]na.*

– dans le ms. **487**, f° 123 r° : *yo sō hun comte despanya aqui dien en bng? Comte de b[ar]c[e]l[on]a*.

Le ms. **328** de Paris fait de même (Buchon, p. 579) :

Yo son hun comte de Spanya a qui dien lo comte de Barcelona.

Mais le ms. **67**, f° 75 v° (p. 156 de *Visor*) revient à *hom apella* : *jo son vn cōpte de spanya q[ue] apella hō cōpte de barc[e]l[on]a*

Tandis que les trois derniers ms. reprennent *a qui dien* :

– ms. **1621** (1600) f° 15 r° : *Yo so vn comte Despanya a qui dien Lo Comte de Barcelona.*

– ms. **306** f° 12 r° : *jo so un comte D’Espania a qui dien lo comte de Barc[elona]*.

– ms. **5939**, p. 115 : *yo son hun Comte de spanya aquin diem [sic] lo Comte de Barcelona.*

Dans ce match, les 10 manuscrits se partagent donc à égalité entre les deux tournures, et même si *hom apella* l’emporte dans les plus anciens, *que dien* a pour lui de se trouver dans le 152 qui témoigne de la première rédaction par Desclot lui-même ; mais ce ms. présente aussi dans le même sens au moins trois occurrences du verbe *apellar*, toutes relatives à des combats contre les Sarrasins, sans compter les *s’appellaua*, *qui havia nom*, etc... :

– f° 67 v°. Un notable sarrasin vient à la rencontre du roi d’Aragon qui vient de débarquer à Majorque; le roi lui demande son nom : « *Senyor, dix lo S[er]rahi, Hali me apella hom.* »

– f° 73 v° : « *...tro que forē al Castell del rey S[er]rahi que hom appella la Almudayna.* »

– f° 105 r° : « *Loqual appella hom Almoxariff.* »

Il ne fait donc aucun doute que l’une ou l’autre formule signifie tout simplement « **que l’on nomme / que l’on appelle** ».

Les passages sur la *terça escala* se traduisent donc ainsi :

– ms. Esp. 328 et 5940 : « gens que l’on appelle Lenguadoc(h) »;

– ms. 67 et 1621 : « langue que l’on appelle oc ».

En traduisant « ...langue dans laquelle on dit *oc* », Germà Colon (1978a, 88) a bien traduit la 6^{ème} pers. par « on » et donné à *dir* son premier de « dire », ce qu'on ne saurait lui reprocher ; mais il a traduit le relatif *que* comme s'il y avait eu *en la qual...* ; sur le fond, cela n'est pas faux, et Desclot et les copistes ultérieurs auraient pu l'écrire ; mais ici, cela fausse le sens de ce qui nous a été transmis et bien transcrit par G. Colon dans son article.

BIBLIOGRAPHIE

- Bec Pierre, *Manuel pratique de philologie romane*, 2 tomes, Paris : Picard, 1971.
- Boissier de Sauvages Pierre-Augustin, *Dictionnaire Languedocien-François*, 2^{nde} éd., t. I^{er}, Nîmes : Gaude, 1785.
- Buchon Jean Alexandre C, *Chroniques étrangères relatives aux expéditions françaises du XIII^e siècle*, Paris : Desrez, 1840.
- Raphael Cervera (trad.), *Historia de Catalunya composta por Bernardo Desclot*. Traduzida de su antigua lengua Catalana en romance Castellano, Barcelona : Cormellas, 1616.
- Cingolani Stefano Maria, *Historiografia, propaganda i comunicació al segle XIII., Bernat Desclot i les dues redaccions de la seva Crònica*, Barcelone : Institut d'Estudis Catalans, 2006.
- Cingolani, Stefano Maria « “Seguir les vestígies dels antecessors”. Llinatge, reialesa i historiografia a Catalunya des de Ramon Berenguer IV a Pere II (1131-1285) », *Anuario de estudios medievales*, 36/1, enero-junio de 2006, pp. 201-240.
- Cingolani, Stefano Maria *Llibre del rei en Pere*, Barcelone : Barcino, 2010, 483 p.
- Colón, Germán « La dénomination *langue d'oc* en deçà des Pyrénées », *Travaux de linguistique et de littérature*, XVI, 1 – *Mélanges d'études romanes du Moyen âge et de la*

- Renaissance offerts à M. Jean Rychner*, Strasbourg : Centre de philologie et de littératures romanes de l'Université de Strasbourg, 1978a, pp. 85-91.
- Colon, Germán « Limousin et langue d'oc dans la catalogue médiévale », *Via Domitia*, XIV, Hommage à Jean Séguy, t. I, Toulouse : Université T.-Le Mirail, 1978b, pp. 191-204.
- Colon Germàn, *Problemas de la llengua a València i als seus voltants*, t. I, València : Universitat de València, 1987.
- Bernat Desclot, *Crònica*, Miquel Coll i Alentorn (éd.), vols. I-V, Barcelona : Editorial Barcino, 1949-1951.
- Devic Dom Claude/Vaissete Dom Joseph, *Histoire générale de Languedoc*, réédition Toulouse : Privat, 1874 à 1902 ; citée par son sigle HGL.
- Diccionari Català-Francès*, 2nde éd., Barcelona : Enciclopèdia catalana, 1984.
- Diez Friedrich, *Grammaire des langues romanes*, t. III, Paris : Vieweg, 1876.
- Dognon Paul, *Les institutions politiques et administratives du pays de Languedoc du XIII^e siècle aux guerres de religion*, Toulouse : Privat, 1895.
- Favier Jean, *Les Papes d'Avignon*, Paris : Fayard, 2006.
- Fornés Lluís, *La llengua valenciana i el diasistema occitano-romà*, 2010, .pdf, Valencia : Òc-València et Béziers : Cirdoc, 2010.
- <http://oc-valencia.org/wp-content/uploads/2015/12/fornesLa-Llenguaval170x235.pdf>
- Funck-Brentano Frantz, « Document pour servir à l'Histoire des relations de la France avec l'Angleterre et l'Allemagne sous le règne de Philippe le Bel », *Revue historique*, 1889, t. 39, pp. 328-348.
- HGL – Voir Dom Claude Devic et Dom Joseph Vaissete.
- Lafitte Jean/Pépin Guilhem, *La "Langue d'oc" ou leS langueS*

- d'oc ?, Monein : Pyrémone, 2009.
- Philippe Martel, « Le XIII^e siècle : ordre chrétien et ordre monarchique », *Histoire de l'Occitanie*, A. Armengaud/R. Lafont (dir.), Paris : Hachette, 1979, pp. 291-345.
- Miedes i Bisbal Emili, *El català, una variant mes de la llengua occitana*, Colecció Miscelanea Romànica nº 2, Valencia : Editorial L'Oronella, 1996. <https://archive.is/JG8ai>
- Mistral Frédéric, *Calendau*, Avignon : Roumanille, 1867.
- Molinier Auguste, *Les sources de l'histoire de France des origines aux guerres d'Italie (1494)*, t. III, Paris : Picard, 1903.
- Nicot Jean, *Thresor de la langue françoise*, Paris : Douceur, 1606.
- Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, tome 20^{ème}, Paris : Imprimerie impériale, 1862.
- Philipp-Sattel Sabine, « Les traditions textuelles dans le passage du catalan à l'écriture – L'exemple de l'historiographie », *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes – Palma (Mallorca), 8-12 de setembre de 1997*, Barcelona : Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2000.
- Rubió Jordi, « Algunes interpolacions en els manuscrits de la Crònica d'en Desclot », *Estudis universitaris catalans*, vol. V, 1911, pp. 1-12 et 129-158.
- Rubió i Balaguer Jordi, Compte rendu de la *Crònica* de Desclot, (éd.) Coll i Alentorn, *Estudis Romanics*, 5, 1955-1956, pp. 211-225.
- Salavert y Roca Vicente, *Cerdeña y la expansion mediterránea de la corona de Aragón. 1297-1314*, Madrid, 1956, II.
- Soldevila, Ferran *Història de Catalunya*, Barcelona : Editorial Alpha, 1963.
- Secousse Denis-François, *Ordonnances des rois de France de la*

Troisième race, t. III, Paris : Imprimerie royale, 1732.
de Vilevault/de Bréquigny, *Ordonnances des rois de France de la*
Troisième race, t. XI, Paris : Imprimerie royale, 1769.

Jean Lafitte

VIENT DE PARAÎTRE

ÉDITIONS DE TEXTES

Borghi Cedrini Luciana/Giraudon Andrea, *Sermoni Valdesi Medievali I e II Domenica di Avvento*, Torino, Claudiana, 2016, 197p.

Paden William D. *Two Medieval Occitan Toll Registers from Tarascon*, Toronto, University of Toronto Press, 2016, 256 p.

Radaelli Anna, *Il libre de Barlam et de Josaphat e la sua tradizione nella Provenza Angioina del XIV secolo*, Roma, Viella, 2016. 316 p

Santis Silvia de, *Il mistero provenzale di sant'Agnese Edizione critica con traduzione e trascrizione delle Melodie*, Roma, Viella, 2016, 368 p.

ÉTUDES

Barton Simon, *Conquerors, Brides and Concubines Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*, University of Pennsylvania Press, 2015, 264 p.

Borghi Cedrini Luciana, *Ai confini della lingua d'oc (Nord-Est occitano e lingua valdese)*, Modena, Mucchi, 2017, 271 p.

Brea Mercedes (dir.), *La expresión de las emociones en la lírica románica medieval*, Alessandria, Edizioni dell' Orso, 2015, 406 p.

Classen Albrecht (dir.) *Multilingualism in the Middle Ages and Early Modern Age. Communication and Miscommunication in the Premodern World*, Berlin, De Gruyter, 2016, 408 p.

Decaria Alessio/Leonardi Lino(dir.), “*Ragionar d’amore*”. *Il lessico delle emozioni nella lirica medievale*, SISMEL Edizioni di Galluzzo, 2015, 324 p.

Delle Donne Fulvio/Torró Torrent Jaume (dir.), *L’immagine di Alfonso il Magnanimo tra letteratura e storia, tra Corona d’Aragona e Italia. La imatge d’Alfons el Magnànim en la literatura i la historiografia entre la Corona d’Aragó i Itàlia*, SISMEL Edizioni di Galluzzo, 2016, 278 p.

Denjean Claude, *Identités juives entre ancrages et passages en Catalogne, du XIIe au XVe siècle*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2015, 537 p.

Dronke Peter, *Sacred and Profane Thought in the Early Middle Ages*, Firenze, SISMEL, Edizioni di Galluzzo, 2016, 296 p.

Fasseur Valérie/Valette Jean-René (dir.), *Les écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature romane (oc et oïl)*, Turnhout, Brepols, 2016, 372 p.

Girbea Catalina (dir.), *Armes et jeux militaires dans l’imaginaire XIIIe-XVe siècles*, Paris, Garnier, 2016, 473 p.

Gouiran Gérard, *Études sur la littérature occitane du Moyen Âge*, textes réunis et présentés par Gilda Caiti-Russo, Limoges, Éditions Lambert/Lucas, 2016, 336 p.

Heijmans Marc (dir.), *L’Académie d’Arles Splendeur et renaissances*, Paris, Buchet-Chastel/Photosynthèse, 2016, 240 p.

Laumonier Lucie, *Solitudes et solidarités en ville, Montpellier mi XIIIe-fin XVe siècles*, Turnhout, Brepols, 2015, 426 p.

Lecco Margherita, *Saggi sul romanzo in lingua d'oïl e d'oc (XII-XIV secolo)*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2016, 166 p.

Madureira Margarida/Clamote Carreto Carlos/ Paiva Morais Ana (éds), *Parodies courtoises, parodies de la courtoisie*, Paris, Garnier, 2016, 577 p.

Panayota Stella/Jackson Deirdre/Ricciardi Paola (éds.) *Colour The Art & Science of Illuminated Manuscripts*, Turnhout, Harvey Millers, 2016, 420 p.

Pfeffer Wendy, *Le festin du troubadour Nourriture, société et littérature en Occitanie (1100-1500)*, Cahors, La Louve, 2016, 393 p.

Zink Michel (éd.) *L'Europe des philologues Correspondance*, SISMEL, Galluzo, 2015, 136 p.

Correspondance entre Karl Bartsch et Gaston Paris.

Zumthor Paul, *Histoire littéraire de la France médiévale (VIe-XIVe siècles)*, Genève, Slatkine, 2016. Réimpression de l'édition de Paris, 1954.

COLLOQUES ET JOURNÉES D'ÉTUDES

Omnia vincit Amor El discurs acadèmic sobre l'amor, 22^e Jornades Occitanes a la UAB, Institut d'Estudis Medievals, Universitat Autònoma de Barcelona, 27 març-29 maig 2017.

L'édition en ligne de documents d'archives médiévaux, Centre de Recherche Universitaire Lorrain, MSH, Université de Lorraine, Nancy, 9-10 juin 2016.

Les littératures vernaculaires de l'Europe médiévale et la question des frontières, Université de Haute-Alsace, Mulhouse
13-15 octobre 2016.

Manuels scolaires et langues régionales, Université Paul Valéry,
Centre d'Études occitanes, Montpellier, 12-13 octobre 2017.

Parler, chanter, crier. La voix à l'époque romane, Issoire, 21-22
octobre 2016.

*Séduire. Discours, représentation et pratiques de la séduction du
Moyen âge à nos jours*, Université de Toulouse-Jean Jaurès,
Laboratoire FRAMESPA, 1^{er}-3 juin, 2017.

*Toulouse au XIV^e siècle Arts et Archéologie Une floraison
d'exceptions au temps de la peste et de la guerre de Cent ans*,
Université de Toulouse-Jean Jaurès, Laboratoire TRACES, 9-10
novembre 2017.

XVIII^e colloque d'onomastique, Université de Toulouse-Jean
Jaurès, Société française d'onomastique, 17-20 janvier 2018.

COMPTES RENDUS

Wendy Pfeffer *Le festin du troubadour Nourriture, société et littérature en Occitanie (1100-1500)*, Cahors, La louve, 2016.

L'ouvrage de Wendy Pfeffer est organisé en quatre parties ainsi intitulées : le cadre, les matériaux, les outils et le menu, la poésie, le roman et le théâtre. Y figurent également en annexe quelques recettes, un glossaire des vocabulaires occitan, catalan et latin, touchant à la cuisine, une bibliographie, un index des noms de personnes et de lieux ainsi que des vocables d'alimentation. Des photographies en noir et blanc sont ajoutées au texte.

Les sources sont nombreuses et variées. Il s'agit essentiellement des résultats de fouilles archéologiques et archéobotaniques, des collections de recettes, des livres de cuisine, des registres de notaires, des livres de comptes, d'œuvres littéraires et d'iconographie. Mais il est des sources moins attendues, celle des registres d'Inquisition. Le registre de Pierre Cellan qui a interrogé les suspects dans le Quercy de 1241 à 1242 est à cet égard particulièrement riche d'informations sur une alimentation peu connue mais qui n'en était pas moins celle de la majorité des habitants. Le pain et le vin semblent constituer la base de la nourriture. S'y ajoutent de la viande ou du poisson, des pois verts et des fruits (cerises, pommes, poires et figues). Cependant, bien que l'auteure déclare « ce fruit méditerranéen difficile à trouver à Paris » (p. 51), en évoquant la figue, les figuiers y étaient présents. En effet, l'empereur Julien notait déjà dans le *Misopogon*, discours prononcé en 363 à Antioche, la présence de figuiers à Lutèce. L'huile d'olive ou de noix a pu servir plutôt à des fins médicinales qu'à la cuisine. Les légumes apparaissent

peu, mais cela serait dû plutôt à la rareté de la documentation, qu'à un manque réel. Les jardins potagers existaient. Les huissiers de justice de l'archevêque de Narbonne ont à l'occasion, noté les noms de quelques légumes : poireaux, pois chiches, épinards, et choux. Les fromages les mieux connus sont les fromages d'Auvergne. Le sucre, importé du Moyen-Orient, était présent en Occitanie dès le XIIe siècle. Il a été utilisé par les apothicaires pour la fabrication de sirops, puis dans la cuisine.

Les sources émanant du Haut Moyen Âge sont rares. L'auteure cite cependant celle du poète Ausone, qui au début du IVe siècle, dans sa lettre 14 à Théon précise que se trouvent dans l'Atlantique la raie, la plie, le thon, le barbeau, le maigre. Le *Liber Sancti Jacobi*, rédigé pendant la première moitié du XIIe siècle signale la consommation de millet et de cidre en Gascogne. L'auteure procède du reste à une analyse des denrées alimentaires région par région : Avignon, le Quercy, Aix-en-Provence et la Provence, Toulouse et la Gascogne.

L'ensemble de l'ouvrage est foisonnant d'informations toutes plus intéressantes et plus précises les unes que les autres. Elles concernent, entre autres, les ustensiles de cuisine, les arts de la table, la préparation des mets, les boissons, les bonnes manières à table, la conversation, ainsi que les échanges commerciaux. Le travail d'analyse des sources de Wendy Pfeffer a été minutieux et exigeant.

Tenso Bulletin of the Société Guilhem IX, volume 31 (2016)

Ce volume contient un article de Melanie A. Hackney, « Privy to the game : Three generations of Troubadour Micropoetry » une

édition de Mark N. Taylor, « Marcabru's "Escoutatz" Lyric (PC 293, 18) : *Recencio* and an Edition of the MS *al* Version », un article de Courtney Joseph Wells, « "Et aysi trobaretz de las suas chansos" : Occitan Manuscripts Online », un article de Wendy Pfeffer « Occitan Post-Medieval Literature Online, et enfin un article de Kathryn Klingebiel « Occitan Lexicon Online », ainsi que des comptes rendus et des bibliographies.

Melanie A. Hackney souligne la nécessité d'étudier de manière systématique les liens entre les poètes dont les textes se répondent, par des allusions, des imitations, des débats qui ne sont pas toujours aisés à identifier. Elle examine en particulier, les similitudes structurelles et thématiques entre « Lo mes e.l temps e l'an deparc » de Gavaudan, avec « Hueymais dey esser alegrans » de Marcabru et « Cars douz e fenhz del bederesc » de Raimbaut d'Aurenga.

L'édition des poésies de Marcabru représentent un tel enjeu qu'une nouvelle proposition est toujours une gageure. Mark N. Taylor a relevé le défi de reprendre l'édition de cette chanson de Marcabru, dont la tradition manuscrite est fort complexe. En se fondant sur le manuscrit *al*, il s'attache à établir un stemma probable.

Courtney Joseph Wells propose une liste de manuscrits occitans en ligne avec leur localisation dans différentes bibliothèques. Manuscrits qui n'ont pas toujours été facilement accessibles, comme le rappelle l'auteur. Il précise par ailleurs que « The impact of the digitization of collections on Medieval occitan Studies, especially in regards to accessing Occitan manuscript online, has been inestimable. Of the 32 manuscripts that Martí de Riquer, based on Brunel's *Bibliographie des manuscrits littéraires en ancien provençal*, assigns a capital letters, roughly 70%, or 22 mss, are currently available for consultation online. »

La bibliographie proposée qui comporte des liens vers 120 manuscrits, est en accès libre sur *trobaretz.wordpress.com* et sera régulièrement mise à jour.

Wendy Pfeffer donne les liens concernant les ouvrages littéraires occitans de l'époque moderne. Elle y inclut, entre autre, la discographie annuelle de Nancy Washer sur la création musicale occitane contemporaine. La liste des sites cités à la fin de l'article donne un panorama des ressources en ligne.

Kathryn Klingebiel s'est intéressée aux deux cents liens concernant la lexicographie. Ce sont essentiellement des dictionnaires, des lexiques, des vocabulaires, des glossaires. L'auteure souligne les imprécisions dans les termes qui sont parfois interchangeables. La liste commence avec l'ancien occitan et se poursuit avec les dialectes modernes.

Trois bibliographies ont été établies pour les ouvrages et articles parus depuis 2014. Elles comportent chacune un index des noms propres. Celle de Courtney Joseph Wells concerne le moyen-âge jusqu'à 1500, celle Catherine Parayre les textes après 1500. Enfin, celle Kathryn Klingebiel concerne les travaux de linguistique.

Les auteurs ont donné un nombre considérable d'informations extrêmement utiles, autant pour les chercheurs confirmés que pour les chercheurs débutants. Ce numéro n'en est que plus précieux.

Brigitte Saouma

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos (B. Saouma)	p. 5
Marie-Rose Bonnet	p. 9
Un contrat de mariage en provençal : ms. 35 I E 235, f° 231bis, 1426, A. D. B. d. R.	
Catherine Guimbard	p. 15
Le remariage de Dame Pauvreté	
Viviane Cunha	p. 27
Récits sur la femme substituée dans la tradition littéraire romane : une analyse de la figure de Berthe, dite aux grands pieds	
Arie Schippers	p. 43
La poésie d'amour des troubadours et les autres poésies d'amour dans les littératures arabe, hébraïque et romane de l'Europe méridionale ; le mari trompé, et l'homme cornu dans la poésie arabe	
Cyril Hershon	p. 61
Les filles ou les femmes de mauvaise vie Mariage, concubinage et adultère Des maisons closes et de leurs occupantes Les bonnes âmes Les troubadours	
Varia	
Suzanne Thiolier-Méjean	p. 99
Son nom était Chrétien <i>li Gois</i>	

Luc de Goustine	p. 117
Jean de Nostredame et le trésor de Provence	
Jean Lafitte	p. 123
<i>qui son de (la) lengua doc(h)</i> chez Bernard Desclot (1285)	
Vient de paraître/colloques	p. 151
Comptes rendus	p. 155