

GWENDOLINE HANCKE

LES BELLES HÉRÉTIQUES
ÊTRE FEMME, NOBLE ET CATHARE

PRÉFACE DE
ANNE BRENON

DOMAINE HISTORIQUE
L'HYDRE ÉDITIONS

*« ... Et mainte belle hérétique fut dans le feu jetée
Car elle ne voulait se convertir... »*

Guillaume de Tudèle
Chanson de la Croisade albigeoise
A propos du bûcher de Casseneuil en Agenais,
Au début de l'été 1209.

PREFACE

Le dialogue des femmes et de l'hérésie serait-il, décidément, un sujet de prédilection pour la recherche historique allemande ?

L'interrogation est moins futile qu'il y paraît, car le livre que vous avez entre les mains peut se situer dans la lignée d'un certain nombre de travaux que nos collègues et amis d'outre-Rhin à propos de la question féminine et l'hérésie – pour plagier le titre du déjà vénérable ouvrage de Gottfried Koch (Berlin-Est, 1953). Mais loin de nous la pensée de réduire ainsi la neuve interrogation de Gwendoline Hancke à propos des femmes nobles cathares et félicitons-nous, au contraire, de toutes les perspectives qui s'ouvrent ici.

Félicitons d'abord cette avant-garde de la recherche allemande d'avoir ainsi ouvert la voie. Après le travail du marxiste Koch qui, le premier, osait placer le choix hérétique féminin dans le simple mais strict contexte de la société médiévale occidentale – c'est-à-dire religieuse et fermée –, l'autre jalon marquant de cette recherche fut la publication de la considérable thèse de Daniela Müller, *Femmes devant l'Inquisition*, à Mayence, en 1996. Spécialiste du droit médiéval et des dissidences religieuses chrétiennes, Daniela Müller avait révolutionné le petit monde de la recherche académique, germanique et masculine, en publiant, en 1986, le fruit de ses premiers travaux sur « les Albigeois, l'Eglise véritable ? » Dans la lignée des avancées de Jean Duvernoy, elle n'hésitait pas à analyser les exigences religieuses et les pratiques ecclésiales cathares en référence directe au christianisme ancien. Dans *Femmes devant l'Inquisition*, la chercheuse enfin tentait un travail exhaustif, prenant en compte un large éventail de sources documentaires, éclairant les femmes hérétiques médiévales aussi bien germaniques qu'occitanes.

Et maintenant, Gwendoline Hancke. Une toute jeune femme, une toute jeune chercheuse, qui nous offre le fruit de ses premiers travaux universitaires – et déjà tient

les promesses de cette lignée de la recherche allemande d'avant-garde dont elle procède. Tout ce que l'affection que je lui porte me permettra ici de vous livrer d'elle, c'est que, pétrie de latin médiévale et d'occitan ancien, perfectionniste obstinée et chercheuse inlassable, vouée au travail académique le plus rigoureux, elle s'est montrée capable d'aimer assez le monde de sa recherche, hommes et paysages de l'Occitanie médiévale, pour choisir de vivre aujourd'hui à l'ombre des Pyrénées ariégeoises. Et pour écrire elle-même, directement en français, cette synthèse de son Mémoire, soutenu en 1998, en allemand, à l'Université de Freiburg i. Breisgau.

Son choix de se consacrer plus particulièrement aux femmes nobles cathares est parfaitement judicieux : depuis un certain temps déjà, dans le chantier pourtant peu avancé encore de la sociologie du catharisme, les historiens ont souligné le caractère incontestablement aristocratique de l'implantation de l'hérésie dans les bourgades occitanes. Mais il faut reconnaître que le phénomène est particulièrement vrai pour ce qui est des femmes : alors que les Bons Hommes, jusque dans la hiérarchie des Eglises cathares, ont toujours très largement reflété l'ensemble des classes sociales de leur temps, les Bonnes Femmes et leurs cercles de croyantes restèrent longtemps issues, de manière privilégiée, des milieux de la noblesse castrale.

C'est ce monde, fascinant et exigeant, que vous ouvre Gwendoline. Avec la discrétion et la rigueur qui lui appartiennent, avec beaucoup d'érudition déjà et une certaine lumière qui vient du cœur.

Anne Brenon

INTRODUCTION

« Ainsi les hérétiques s’opposent-ils et résistent-ils à l’église, ils ne veulent pas écouter ni acquiescer et ils mènent avec eux des femmes, venues de partout, et non pas sous le régime du mariage ou de la parenté, mais sous le régime d’une communauté ne visant qu’à leur libido personnelle. Ils prétendent mener une vie commune dans leurs domiciles et avoir des femmes avec eux d’après le modèle des apôtres. Ils avancent que Paul disait : “Est-ce que je n’ai pas aussi le droit de m’entourer des femmes, comme Céphas et les autres apôtres (1 Cor. IX, 5). Ainsi, nous respectons aussi la forme apostolique de vie puisque nous ne rejetons pas les femmes et, bien légitimement, nous les rassemblons avec nous dans le même domicile et à la même table” »¹.

Par ces mots, Hugues de Rouen condamne la pratique cathare de recevoir des femmes dans le clergé et celle de ne pas respecter une stricte séparation de vie entre les deux sexes. De même que d’autres polémistes catholiques, il ne croit pas que les hérétiques mènent une vie chaste sur le modèle des apôtres puisque, comme le dit Bernard de Clairvaux, il est impossible qu’un homme demeure chaste tout en étant quotidiennement confronté aux femmes. Et finalement, ce dernier conclut que si on ne veut pas scandaliser l’Église, il faut en chasser la femme² qui, au Moyen Age, symbolise essentiellement la fille d’Ève en tant que séductrice, et dont on attend surtout qu’elle assume son rôle de mère. Elle doit donc se taire dans l’Église et obéir à la volonté de son mari considéré comme son supérieur. Or, le catharisme accorde aux femmes un rôle beaucoup plus important et actif que celui qu’elles jouent dans la société catholique. En tant que parfaites^{*3}, elles peuvent mener une vie plus libre dans la maison cathare que sous la tutelle du mari et, dans une moindre mesure que les hommes, elles ont également le droit d’exercer des activités pastorales.

¹ Hugues de Rouen, *Contra haereticos sui temporis libri tres*, Migne Patrologia Latina 192, col. 1255-1298, col. 1289 et ss.

² Bernard de Clairvaux, *Sermones in Cantica*, Migne Patrologia Latina 183, col. 785-1198, col. 1091-1092.

³ L’astérisque (*) accolée à un mot renvoie au glossaire en fin de volume.

Tandis qu'au cours des siècles des légendes se créent autour des "grandes dames cathares" et qu'elles deviennent sujets d'inspiration littéraire, elles sont peu mentionnées dans les œuvres des historiens du catharisme. En revanche, les ouvrages qui leur sont consacrés n'évoquent dans leur majorité qu'un aspect unique du sujet ou cherchent à fournir des explications à leur participation au catharisme – explications qui ne tiennent souvent compte que d'un seul point de vue et ne les montrent pas au sein de leur société.

L'historien communiste Robert Koch, le premier à consacrer un livre entier aux femmes cathares (1962) et à leur attribuer une participation importante au catharisme, essaie d'expliquer le phénomène d'un point de vue marxiste. Il considère en effet le catharisme comme un mouvement social et par conséquent les femmes comme un groupe socialement défavorisé. Selon lui, leur engagement reflète principalement la pauvreté de la petite noblesse rurale car les communautés féminines s'imposaient comme solution pour assurer leur survie, notamment dans le cas des non-mariées. Koch insiste trop sur une explication unilatérale qui ne peut certainement pas être seule valable.

Eleanor McLaughlin, qui déclare traiter le sujet d'un point de vue différent de celui des autres historiens, c'est-à-dire d'un point de vue d'historienne de l'histoire des femmes, arrive à la fin de son article (1976) à la conclusion suivante : ni la théologie, ni la forme de vie des cathares ne permettaient une vraie participation des femmes. Son argumentation est surtout basée sur le soi-disant rejet de la maternité par les cathares qui, selon elle, a sans doute provoqué un refus global du catharisme. Dans une nouvelle approche, Richard Abels et Ellen Harrison essaient (1979) de saisir la participation des femmes en chiffres, sans pour autant négliger les problèmes qu'une telle évaluation peut poser. Ils concluent que les femmes jouaient un rôle plus important dans le catharisme que dans l'Eglise catholique, mais que leur participation diminuait remarquablement à partir du milieu du XIII^e siècle. En 1988, Peter Segl entreprend de nouveau de rechercher une explication. Pour lui, comme du reste pour la plupart des historiens allemands, le catharisme était extrêmement misogyne et n'avait aucun fondement théorique pour une égalité de sexes. Peter Segl cherche donc surtout à savoir pourquoi les femmes s'engageaient quand même et il voit la réponse dans des motivations essentiellement religieuses. Comme les hommes à cette époque, les femmes aspiraient

aussi à une vie apostolique, à une vie plus active dans la foi. Le catharisme donnait la possibilité de réaliser cette aspiration et, de plus, la plupart des femmes n'auraient pas assez connu la théologie cathare pour pouvoir évaluer son contenu misogyne. Ainsi, comme le jugement de Koch, celui de Peter Segl ne montre qu'un aspect d'un phénomène beaucoup plus complexe.

L'ouvrage d'Anne Brenon sur les femmes cathares (1992) présente la première description globale de la vie des femmes dans le catharisme. Son livre, qui se lit presque comme un roman, est pourtant entièrement basé sur les sources et donne une image vivante des femmes cathares dans leur vie quotidienne, au sein de la société médiévale languedocienne, sans que l'auteur prétende prouver ou démentir quoi que ce soit. Sur les femmes cathares écrit également Urte Bejick en 1993. Mais son petit ouvrage n'est fondé que sur les registres de Geoffroy d'Ablis et de Jacques Fournier et se réfère alors uniquement à l'époque tardive du catharisme où il ne se trouvait plus de femmes cathares dans le sens strict du mot. Cette dernière étude est donc loin de donner une image complète du sujet et n'apporte d'ailleurs rien de nouveau dans son contenu. Finalement paraît en 1996 l'ouvrage de Daniela Müller sur les femmes devant l'Inquisition. Dans la première partie de ce livre, l'auteur développe l'histoire et la façon de vivre des femmes cathares. Elle a le mérite de traiter plusieurs aspects importants qui n'ont pas été mentionnés par les autres historiens (surtout en Allemagne), notamment la vie dans la *domus**, et aussi de souligner des problèmes de sources qui concernent particulièrement la recherche sur les femmes. Cependant, la description qu'elle donne n'est pas tout à fait complète et son argumentation est parfois basée sur un choix de sources trop éclectique. Par conséquent, son livre n'est pas toujours le reflet exact de l'image que l'on pourrait se faire en travaillant sur l'ensemble des sources.

Le présent ouvrage n'a donc pas pour but de proposer une nouvelle fois des hypothèses sur le nombre et l'importance des femmes dans le catharisme. Il s'agit plutôt de décrire leur mode de vie dans le cadre précis du catharisme où elles sont considérées comme un groupe social dont on cherche à expliquer la condition, la vie quotidienne, en même temps que celles de la société dans laquelle l'hérésie s'est enracinée.

L'élément central ici n'est pas le catharisme même, mais la condition des femmes nobles dont la vie était – de différentes façons – marquée par le catharisme. Dans cette

approche, basée entièrement sur la lecture des sources, cet ouvrage entreprend d'ouvrir de nouveaux horizons et d'évoquer des aspects de la vie des femmes nobles qui n'ont pas encore été abordés, afin d'arriver à de nouvelles conclusions, notamment à l'égard de ce qui les encourage à aller vers l'hérésie. De plus, la participation des femmes au catharisme ne saurait être observée d'un seul point de vue et il n'est pas question de retenir une explication unique. On cherchera plutôt à donner une description différenciée de la vie des femmes nobles cathares et à souligner les ambiguïtés dont était parfois caractérisée leur existence.

Par ailleurs, le fait que ce livre traite spécifiquement des femmes nobles se justifie en raison du rôle important joué par la noblesse dans le catharisme : s'il doit être question d'une classe sociale plus importante qu'une autre en ce qui concerne le développement de l'hérésie, il ne peut s'agir que de la petite noblesse rurale. Cependant, il est aussi essentiel de dépeindre la condition sociale et la vie quotidienne dans un cadre plus vaste que le catharisme même. Et puisque dans les sources qui concernent ce sujet, notamment les chartes considérées dans la première partie, sont de préférence mentionnées les femmes nobles, cette délimitation du sujet s'impose d'elle-même, bien que la frontière entre nobles et roturières ne s'établisse pas sans difficulté. En effet, dans les registres d'Inquisition, on ne peut pas toujours distinguer les classes sociales. De plus, la noblesse comprend alors plusieurs niveaux dont les modes de vie sont très différents. La noblesse n'est pas une classe sociale homogène. Enfin, les épouses des riches bourgeois mènent parfois une vie comparable – voire supérieure – à celle des femmes de petite noblesse.

En ce qui concerne l'époque, signalons que cet ouvrage traite pour l'essentiel du XIII^e siècle, d'abord parce que les dépositions devant l'Inquisition ne se réfèrent que très rarement à la fin du XII^e siècle, ensuite parce que la participation des femmes nobles diminue fortement dans la deuxième moitié du XIII^e siècle. Toutefois, dans quelques cas où on ne dispose pas d'autres exemples, on fera mention des événements survenus au XIV^e siècle, tout en notant qu'il s'agit là d'un catharisme quelque peu changé, voire dégénéré.

Afin de présenter les femmes nobles cathares dans leur société, notre première partie sera consacrée à leur situation dans la région où s'est implanté le catharisme. Une attention particulière sera accordée à leurs droits et possessions. La pertinence de ce

sujet réside d'une part dans le fait que l'on a souvent avancé la pauvreté de la petite noblesse rurale comme raison principale de la participation des femmes au catharisme, et d'autre part postulé que, dans le Midi, les femmes nobles bénéficiaient d'une situation plus favorable que dans le reste de l'Europe. Nous nous emploierons à démontrer que ces points de vue, parce que trop généraux, ne peuvent refléter toutes les nuances de la réalité historique.

Pour présenter au mieux la diversité des formes de participation à la foi et à la vie cathare, nous aborderons la vie des femmes "parfaites" et "croyantes*" séparément, bien que leurs existences aient été étroitement liées. La deuxième partie mettra l'accent sur l'importance de la famille et des relations des femmes entre elles. Elle traitera du mode de vie des parfaites, d'abord au sein de la maison cathare puis pendant la persécution. Enfin, la troisième partie évoquera les caractéristiques de la vie des croyantes, leur participation au culte et leurs activités quotidiennes au sein du catharisme.

Par ailleurs, il convient de noter que nous indiquerons généralement les prénoms sous la forme occitane⁴. En revanche, les noms de famille et les noms de lieu seront cités sous leur forme actuelle en français. De même les termes concernant le catharisme et ses rites seront désignés sous leur forme occitane. Par le terme "cathare", on désignera les cathares au sens strict, c'est-à-dire ceux qui ont reçu le *consolament** et non les simples croyants. Cependant, on les désignera également sous l'appellation de "parfaits" et "parfaites" ainsi que par les noms qu'ils se donnaient eux-mêmes : "Bons Hommes", "Bonnes Femmes", "Bons Chrétiens" et "Bonnes Chrétiennes".

Ensuite se pose le problème des sources. De 1665 à 1670, Jean de Doat, sur ordre de Colbert, fait faire des copies de documents historiques issus des différentes archives du Midi. Il en résulte la collection Doat, un recueil comprenant 258 tomes d'archives datant des Carolingiens jusqu'à la fin du XVI^e siècle. Bien que ces documents n'aient pas été copiés sans difficultés, c'est-à-dire non sans faute, il s'agit sans aucun doute de copies d'originaux⁵. Les tomes 21 à 37 de la collection contiennent des textes sur l'hérésie et l'Inquisition dans le Midi. Plus précisément, les tomes 21 à 26 comprennent

⁴ La majorité des prénoms occitans se réfère aux recherches d'Anne Brenon : *Le petit livre aventureux des prénoms occitans au temps du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1992.

⁵⁴ Collection Doat, Bibliothèque Nationale de Paris.

les registres de l'Inquisition entre 1241 et 1291. Ces derniers, et le manuscrit 609 de la Bibliothèque Municipale de Toulouse, copie (vers 1260) d'une partie du registre de l'Inquisition en Lauragais par Bernard de Caux, sont à la base de ce travail. Les dépositions des cathares convertis (1254-1256) dans les manuscrits 124 et 202 des Archives Départementales de la Haute-Garonne, les registres d'enquêtes de Geoffroy d'Ablis et de Jacques Fournier (début du XIV^e siècle) constituent en outre une mine d'information non négligeable. Avec les documents inquisitoriaux, on dispose de sources dans lesquelles les cathares eux-mêmes – de toutes les classes sociales, parfaits et parfaites convertis, croyants et croyantes – prennent la parole. Or, ces sources présentent plusieurs inconvénients : il est tout d'abord évident que les dépositions, faites par les hérétiques, sont consignées par ceux-là même qui les persécutent. Les témoins essaient sans doute de cacher et de travestir le plus possible la vérité pour se protéger eux-mêmes et leurs proches. Aussi doit-on toujours étudier ces dépositions d'un œil critique en se gardant de considérer leur contenu comme la stricte vérité. En outre, les interrogatoires se passent en deux langues, puisque les juges parlent en latin et les témoins en langue d'oc. On traduit donc questions et réponses et les scribes prennent ainsi les témoignages sous forme de procès-verbal. Ensuite, les notaires en font une copie définitive : il n'est guère douteux, dans ces conditions, que des fautes se soient introduites dans le texte au cours de la procédure et que certains détournements de sens soient provoqués par la traduction même.

Les dépositions suivent presque toutes un modèle stéréotypé. On peut en conclure que les inquisiteurs procèdent d'après un schéma précis d'interrogatoire. En premier lieu, le témoin prête serment de dire toute la vérité. Ensuite, il est interrogé sur les faits. Les enquêteurs lui demandent s'il a vu ou visité des cathares, s'il leur a rendu le *melhorament**, s'il a écouté leurs prédications, où, qui les a hébergés, s'il a accompagné des cathares, s'il les a soutenus, s'il était présent durant un *consolament** et s'il l'a reçu lui-même. Finalement, les inquisiteurs cherchent aussi à connaître les noms de ceux qui ont participé aux rites et aux assemblées pour pouvoir à leur tour les interroger. Par conséquent, ce sont les dépositions s'écartant de ce schéma et abordant d'autres sujets qui se révèlent les plus intéressantes pour l'histoire sociale. On les trouve surtout dans les registres du début du XIV^e siècle.

Mais, concernant les sources inquisitoriales, on rencontre d'autres problèmes relatifs au sujet précis des femmes cathares. En premier lieu, les registres de l'Inquisition comptent plus de dépositions faites par des hommes que par des femmes (selon les recherches d'Abels et Harrison, dans le MS 609 de Toulouse par exemple, les témoins féminins ne représentent que 31,8 % des témoins). En outre, les femmes mentionnent plus de femmes dans leurs dépositions que les hommes dans les leurs. On aurait à coup sûr une image différente de la participation des femmes au catharisme si au moins 50 % des témoignages étaient faits par elles. De ce point de vue, il faut donc être prudent et prendre en compte que l'idée qu'on veut se faire de la participation des femmes ne saurait être sans restriction basée sur les chiffres tirés des registres d'Inquisition.

Au-delà des chiffres, se posent plusieurs problèmes liés à l'usage du latin et d'une terminologie masculine qui correspond d'ailleurs à l'usage du français d'aujourd'hui. Lorsque, dans les registres, les cathares sont mentionnés de manière générale, s'ils ne sont pas, par exemple, appelés par leur nom ou s'il est question d'un groupe de cathares, ils sont quasiment sans exception mentionnés au masculin. En ce cas, et quand on ne peut rien déduire du contexte, on ignore si le témoin parle exclusivement d'hommes ou s'il parle d'hommes et de femmes, et même si l'on peut conclure qu'il y a également des femmes, on ne peut en connaître le nombre. Enfin, comme si cela ne suffisait pas, on constate que le masculin est utilisé pour désigner aussi les femmes seules. Il se trouve des exemples de cela dans les sources inquisitoriales, où, selon le contexte, il est sûr qu'il s'agit d'une ou plusieurs femmes mais où on se sert néanmoins du genre masculin. Il apparaît donc que le seul masculin ne suffit pas à exclure totalement une présence féminine. Evidemment, on ne peut plus le déterminer avec certitude aujourd'hui. Nos recherches se limitent aux mentions pour lesquelles on est certain qu'il est vraiment question de femmes, d'où l'affirmation qu'il existe une réelle sous-estimation de leur importance dans le catharisme.

Le même problème se pose à l'égard de la vie dans la maison cathare. Lorsque les habitants ne sont pas cités et que les témoins mentionnent seulement une ou plusieurs maisons, ils les appellent souvent – mais pas toujours – *domus hereticorum* (maison des hérétiques). Tous les habitants sont alors désignés au masculin. Si le contexte ne nous vient pas en aide, on ne sait pas s'il est question de maisons de femmes ou de maisons

d'hommes. Fort heureusement, le phénomène se laisse parfois en partie observer grâce à des doubles mentions. Ainsi, concernant le village de Montesquieu, un témoin cite pour l'an 1210 plus de dix *mansiones hereticorum*. Mais un autre témoin cite pour le même lieu, et à peu près pour la même époque (1205), au moins six *mansiones tam hereticarum tam hereticorum*, de femmes et d'hommes⁶. Le premier utilise pour toutes les maisons et tous les cathares le genre masculin tandis que le deuxième est plus précis. Pourtant, dans ce cas-là, il subsiste encore le problème de savoir combien de ces maisons sont effectivement des maisons de femmes. Du fait des interrogatoires schématisés et des dépositions stéréotypées, les registres d'Inquisition, qui fournissent déjà peu d'informations sur la vie quotidienne des femmes, ne révèlent quasiment rien sur leurs droits et leurs biens. C'est pour cette raison qu'il convient d'user d'autres sources. Et puisque les actes de donations ou de testaments qui concernent les femmes et qui peuvent offrir des renseignements ne sont pas très nombreux au XIII^e siècle, on a de préférence utilisé les demandes de restitution des biens auprès des délégués du roi, datant de 1247 à 1262. Ces textes sont précieux, tant à propos des biens que des conséquences de la guerre pour les femmes. Les textes légaux, comme les Coutumes de Carcassonne (aux environs de 1192) et de Toulouse (1286) concernant la condition féminine dans le mariage, ainsi que les lois relatives aux biens et héritages contiennent également des informations utiles.

⁶ MS 609, f^o 103r^o-v^o.

LA FEMME NOBLE DANS LA SOCIÉTÉ DU LANGUEDOC

I – DROITS, BIENS ET SEIGNEURIES

Au XIII^e siècle, la noblesse en Languedoc n'est pas une classe homogène. Au contraire, les différentes familles nobles connaissent des conditions de vie extrêmement diverses. Ces différences ont évidemment une influence sur la situation de la femme noble.

Il faut tout d'abord distinguer la noblesse de sang de la chevalerie. Néanmoins, les nobles de sang sont souvent également chevaliers et les chevaliers reçoivent parfois des fiefs en récompense de leurs services, sans pour autant obtenir droit de justice. De plus, il convient de différencier la haute noblesse de la petite noblesse rurale. Cette dernière, constituée principalement des seigneurs des *castra**, se caractérise souvent par la pauvreté et la détérioration sociale. Ces développements résultent du fait que, concernant l'héritage, les familles de la noblesse rurale n'observent pas encore le droit de primogéniture : le *castrum** est gouverné par plusieurs coseigneurs et l'héritage se réduit à la longue comme une peau de chagrin. Dès les débuts du catharisme, ces *castra*, comprenant également des chevaliers parmi leur population, ont une influence prépondérante sur le développement de l'hérésie. Habités par une aristocratie qui, du fait de ses difficultés, est prête à écouter les nouvelles prédications à tendance anticléricale, ils évoluent en véritables centres de l'hérésie cathare⁷. De même en ce qui concerne les femmes, la petite noblesse rurale joue un rôle plus important que la haute

⁷ Voir Jean-Louis Biget, *Notes sur le système féodal en Languedoc et son ouverture à l'hérésie*, dans *Heresis* 11/1988, pp. 7-16 – Benoît Cursente, *Le Castrum dans les Pays d'Oc aux XII^e et XIII^e siècles*, dans *Heresis* 11/1988, pp. 19-25 – Jean Duvernoy, *La noblesse cathare*, p. 21, et : *Droit coutumier d'origine romane et féodalité occitane*, dans *Heresis* 11/1988, pp. 27-28 – Élie Griffé, *Les Débuts de l'Aventure Cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris 1969, p. 11 et ss., 43.

noblesse, ce qui n'exclut pas qu'il se trouve également dans cette dernière des dames pour s'engager dans l'hérésie.

C'est le cas pour Esclarmonde de Foix, souvent mentionnée dans l'historiographie et la littérature, qui devient le symbole de la femme cathare.

Mais, à côté d'Esclarmonde, on voit aussi sa belle sœur Félipa, épouse du comte Raimon-Roger de Foix, installée en tant que parfaite cathare dans une maison de Bonnes Femmes à Dun ; la belle-fille de Félipa, épouse du comte Roger-Bernart II de Foix, Ermessent de Castelbon, dont on sait qu'elle écoute les prédications des Bons Hommes ; Béatrix, la première femme du comte Raimon VI de Toulouse et sœur de Roger II Trencavel, vicomte de Béziers et Carcassonne, qui se fait hérétique, obéissant ainsi, selon le récit de Pierre des Vaux-de-Cernay, à la volonté de son mari⁸.

Pourtant, malgré ces exemples, la majorité des femmes nobles cathares est issue de la noblesse rurale ou de la classe des chevaliers, donc de la population aristocratique des *castra*. La pauvreté de ces familles a pour autre conséquence de rendre floues les limites entre les conditions de vie de la noblesse rurale et celles de la bourgeoisie : les titres que l'on attribuait auparavant exclusivement aux membres de l'aristocratie – *dominus* (latin) ou *en* (ancien occitan) pour les seigneurs et *domina* (latin) ou *na* (ancien occitan) pour les dames nobles – s'utilisent désormais indistinctement pour s'adresser aux riches bourgeois, voire à des artisans ou paysans qui se sont fait remarquer par leur richesse ou leur personnalité.⁹

En Languedoc, la femme, noble ou roturière, atteint l'âge de la majorité à douze ans, alors que l'homme n'est majeur qu'à quatorze ans. Étant adulte, elle obtient le droit d'être propriétaire de toutes sortes de biens. Elle peut faire fructifier son argent, emprunter et prêter, ainsi que fournir caution. À l'égard des finances, ces droits placent la femme théoriquement dans une position égale à celle de l'homme. Mais elle n'a pas la possibilité d'exercer ces droits tant qu'elle se trouve sous la tutelle de son père, c'est-à-dire pas avant la mort de celui-ci. Sa situation devant la justice est plus difficile : on lui reconnaît le droit de témoigner des cas de criminalité, d'injures personnelles, dans les mariages, à propos de l'âge d'une personne et de la virginité, mais en ce qui

⁸ Doat 23, f° 71r° – Doat 24, f° 241r°; 244r°- v°; 251r°. – Cl. Devic & J. Vaissette, *Histoire Générale de Languedoc (avec notes et pièces justificatives)*, 10 tomes, édition augmentée, Toulouse 1872-1885, t. VIII, col. 1035 – Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire Albigeoise*, par P. Guébin & E. Lyon, 3 t., Paris 1926-1939, t. I, p. 35 et ss., 44.

⁹ Voir Georgi Šemkov, *Le contexte socio-économique du catharisme au Mas-Saintes-Puelles dans la première moitié du 13^e siècle*, dans *Heresis* 2/1984, pp. 35-53.

concerne les affaires financières, testaments ou contrats, son témoignage n'a aucune valeur. Si une femme mariée a subi un tort, seul le mari peut poursuivre le coupable en justice¹⁰.

En matière de biens mobiliers et immobiliers, la femme joue un rôle important jusqu'au début du XIII^e siècle (apparaissant dans les chartes, prêtant hommage pour des fiefs, recevant parfois elle-même cet hommage). Or, avec la renaissance du droit romain, sa position se détériore remarquablement au cours de ce même XIII^e siècle. Désormais, on ne trouve que rarement mention d'une femme dans les chartes. Elle se voit pratiquement privée de toute possession réelle. Une fois qu'elle est mariée et qu'elle a obtenu sa dot, elle n'a plus aucun droit au patrimoine parental. Évidemment, elle occupe une meilleure position en demeurant célibataire – tandis que ses frères cherchent à toute force à lui trouver un mari pour garder ainsi la plus grande part possible de l'héritage. Cependant, même si elle ne se marie pas, elle ne reçoit dans la plupart des cas que de l'argent, alors que les fils héritent des biens immobiliers. Si le père a un fils et une fille encore célibataire et qu'il meure sans avoir laissé de testament, ses biens sont partagés à parts égales entre les deux héritiers¹¹. Ainsi, les Coutumes de Carcassonne de 1192 réglementent la question de sorte que la fille non mariée jouisse des mêmes droits d'héritage que le fils – comme c'est souvent le cas au XII^e siècle.

Mais, contrairement à cela, les testaments du siècle suivant montrent que les femmes héritent de moins en moins des biens immobiliers. Le mari de la "grande" Esclarmonde de Foix, Jordan de l'Isle-Jourdain, désigne dans ses dernières volontés, rédigées en 1200, ses fils comme seuls héritiers de ses terres. À une de ses filles encore célibataire, il ne lègue qu'une somme d'argent qui doit plus tard lui servir de dot. Le fils de Jordan, Bernart-Jordan, fait de même en 1228. L'enfant dont son épouse est enceinte doit, si c'est une fille, entrer dans un couvent. Finalement, le petit-fils de Jordan de

¹⁰ Toutes les explications sur le statut légal de la femme se réfèrent aux Coutumes de Toulouse (Henri Gilles, *Les Coutumes de Toulouse (1286) et leur premier commentaire (1296)*, Toulouse (1969), ainsi qu'aux Coutumes de Carcassonne (M. Mahul, *Cartulaire et Archives des communes de l'ancien Diocèse et de l'Arrondissement administratif de Carcassonne*, 7 t., Paris 1857-1882, t. V) et aux articles suivants : Martin Aurell i Cardona, *La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (X^e-XIII^e siècles)*, dans *Le Moyen Âge* 91/1985, pp. 5-32 – Henri Gilles, *Le statut de la femme en droit toulousain*, dans *Cahiers de Fanjeaux* 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988, pp. 79-97 – Adolphe Tardif, *Le droit privé au XIII^e s. d'après les Coutumes de Toulouse et Montpellier*, réimp., Aalen 1974.

¹¹ Mahul (éd.), *Cartulaire de Carcassonne*, t. V (Consuetudines Carcassonne), § X.

l'Isle-Jourdain nomme son frère héritier de la seigneurie d'Isle-Jourdain et ne laisse à sa fille qu'une contrepartie en argent¹².

Pourtant, cette manière de procéder n'est pas systématique. On trouve des femmes, surtout célibataires, mais aussi mariées, qui héritent du patrimoine parental avec ses terres, qui sont même souveraines des *castra* et qui prêtent hommage pour leurs fiefs : Na Cavaers, coseigneur de Fanjeaux, possède des terres à Fanjeaux et dispose librement de ses biens et de ses droits, comme le montrent ses donations de terres avec les dépendances et droits au monastère de Prouille¹³.

D'autres femmes occupent des positions similaires : Navarra de Servian, dont l'époux Estève se soumet au début de la croisade et abjure la foi hérétique, se fait parfaite et vit ensuite avec sa compagne Gerauda, la dame de Caraman, dans le *castrum* de Dourne qui fait partie des propriétés de son neveu Bernart-Oth de Niort. Navarra, qui finira ses jours en 1234 à Montségur, a une fille. Cette fille, nommée Comdors, reçoit sa dot lors de son mariage. Vers 1240, elle réclame auprès des enquêteurs royaux une partie de sa dot et également des biens immobiliers dont elle a hérité de son père et qui lui ont été pris injustement au cours de la guerre. Par ailleurs, Navarra a une sœur, Gerauda de Lavaur qui, après la chute de Lavaur le 3 mai 1211, est jetée dans un puits et ensevelie sous les pierres par les croisés. Gerauda apparaît dans les sources comme souveraine du *castrum* de Lavaur. Blancha, épouse de Guilhem de Minerve et sœur d'Olivier de Termes, tient une rente sur le fief de Villegly, c'est-à-dire qu'elle a droit à l'usufruit de ce *castrum* jusqu'à son décès. Après sa mort dans la foi cathare, sa fille Raymonda, également croyante cathare, tient la seigneurie de Villegly. On peut citer encore Faurès, épouse de Bernart de Villeneuve, de Montréal, qui possède une leude* ; Joana, seigneur de Roquecourbe ; Nicholava, seigneur de Belaval près de Caraman ; Ticborx, seigneur de Castillou ; Ava, seigneur du *castrum* de Baziège, et d'autres, toutes croyantes ou même parfaites¹⁴. Les femmes nobles se trouvent par conséquent dans une situation plus favorable quand elles n'ont pas de frères et sont célibataires. Toutefois, le

¹² Devic & Vaissette : *Histoire Générale*, t. VIII, n° 102. IV, col. 461 et ss. ; n° 215. III, col. 752 – Mundy : *Men and Women at Toulouse in the Age of Catharism*, Toronto 1990, Appendix I : *Charters dealing with women*, n° 129, p. 153.

¹³ Jean Guiraud (éd.), *Cartulaire de Prouille*, 2 t., Paris 1907, t. II, n° 241; 295; 304.

¹⁴ Devic & Vaissette, *Histoire Générale*, t. VII, 2^e partie, n° 154, col. 47, col. 339; t. VIII, n° 150, col. 584 et ss. – Doat 21, f° 34v° – Doat 23, f° 168r° – Doat 24, f° 86r°- v°; 90v°; 93r°; 114v° – Doat 25, f° 229r°- v° – Doat 26, f° 136v°; 139r°; 179r°- 181r° – Guillaume de Puylaurens, *Chronique, 1203-1275*, éd. par Jean Duvernoy, Paris 1976, p. 68 et ss. – MS 609, f° 44v°; 59r°; 181r°-v° – Mahul (éd.), *Cartulaire de Carcassonne*, t. II, p. 108 et ss., 127; t. III, pp. 328 et ss. – Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire Albigeoise*, t. I, p. 217, 227 et ss.

père dispose du droit de réduire l'héritage de ses filles autant qu'il le veut. D'autre part, la femme mariée peut occuper une position plus indépendante si son mari est décédé et s'il a soumis les enfants mineurs et les biens à sa tutelle. Quoique les biens ne fassent pas partie des possessions de la veuve, elle a le droit d'en disposer jusqu'à l'âge de la majorité des enfants. Dans son testament, Bernart-Jordan de l'Isle-Jourdain, le fils déjà évoqué d'Esclarmonde de Foix, ne lègue à sa femme India que sa dot, qu'il lui doit, et rien d'autre du patrimoine. Il la désigne cependant comme tuteur des enfants mineurs. En revanche, le cas d'Estevena, la veuve de Guilhem-Arnaut de Châteauverdun, est exceptionnel ; elle est mentionnée en tant que coseigneur du *castrum* de Châteauverdun et tient donc les parts de la seigneurie de son mari décédé¹⁵.

Pourtant, après la mort de son époux, une veuve ne reçoit habituellement que sa dot et le douaire* et il se produit très rarement qu'elle soit nommée héritière universelle.

Lors de la conclusion du mariage, la mariée apporte la dot, le mari ce qu'on appelle le douaire. De même que l'héritage de la femme est le plus souvent seulement composé d'argent, la dot ne comprend pas non plus de biens immobiliers – à quelques exceptions près.

En principe, la dot reste durant le mariage propriété de l'épouse. Cependant, le mari en détient l'usufruit, et presque tout ce que la femme acquiert au cours des années d'union est considéré comme propriété du mari. Celui-ci peut librement disposer de l'argent et des biens mobiliers du couple, mais quand il veut vendre des terres qui font partie de la dot, il lui faut le consentement de sa femme. Ainsi, quand Ermessent de Lordat, fille du chevalier Arnaut de Lordat, entre en 1281 au monastère de Prouille et veut faire donation de terres à ce monastère, sa mère donne son accord et lui cède tous les droits qu'elle a encore sur ces terres du fait de la dot et du douaire¹⁶.

Après le décès de l'époux, la veuve reçoit la dot et le douaire qui représentent quasiment une rente. Si la dot consiste seulement en une somme d'argent, la femme n'est pas en sécurité car le mari, qui peut disposer de ses biens, peut aussi les perdre et la veuve se trouve alors sans ressource. Par contre, si la dot consiste en des biens immobiliers, elle est à peu près sûre de les conserver, puisque le mari ne peut pas les vendre sans son accord. D'après les Coutumes de Toulouse, le mari obtient à la suite du

¹⁵ Jean Duvernoy (éd.), *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, 3 t., Toulouse 1965, t. I, p. 221.

¹⁶ Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, t. II, n° 247.

décès de son épouse la dot ainsi que le douaire. Le règlement de l'héritage de la femme dans les Coutumes de Carcassonne décrète qu'elle ne peut pas rédiger un testament sans le conseil de son père ou, quand celui-ci a disparu, sans l'avis d'autres parents (paternels). Enfin, elle ne doit pas léguer plus d'un quart de ses biens à son mari. Celui-ci ne possède donc jamais toute sa dot. En outre, on constate l'existence dans la région d'une règle qui veut que la fille puisse être héritière de la dot maternelle. Ainsi Louis IX ordonne-t-il en 1263 dans une charte concernant Blancha de Minerve, qui tient le fief de Villegly, que « le droit que les filles de ladite Blancha doivent avoir à sa dot, après son décès, leur soit conservé selon l'usage et les coutumes de cette terre »¹⁷. La vérité est qu'il n'y a pas de réglementation homogène en matière d'hérédité de la dot. Par ailleurs, si la femme est adultère, elle perd tout droit de propriété tandis que le même tort de la part du mari n'appelle aucune conséquence.

La décision du mariage – au moins du premier mariage – est en règle générale réservée au père de la mariée ou, quand celui-ci est décédé, à d'autres parents du côté paternel. La fille ne peut pas influencer sur le choix de son futur mari et sa mère n'y parvient que très rarement.

Arnaut de Bédeilhac raconte devant l'inquisiteur Jacques Fournier une histoire exceptionnelle : Guilhem Bayard, notaire, châtelain de Tarascon et croyant cathare, donne sa fille Ricarda comme épouse à Raimon Arnaut de Châteauverdun. Le mariage célébré, le couple vit ensemble durant six mois. Mais cette union déplaît fortement à Lorda, la mère de la jeune mariée, qui réfléchit au moyen de le dissoudre. Elle songe d'abord à prétendre que Raimon Arnaut est impuissant. Mais puisqu'on sait que, dans ce cas-là, Ricarda doit subir un examen de virginité, elle décide finalement d'avancer grâce à de faux témoignages que Ricarda est déjà mariée à Pèire de Miglos. Bientôt, le soi-disant deuxième mariage est annulé et Ricarda devient l'épouse de Pèire de Miglos – sans que l'on ait songé un instant à lui demander son avis¹⁸.

À partir de l'an 1209, la guerre et la croisade¹⁹ ont des conséquences fatales sur les biens et la subsistance des femmes nobles, même si celles-ci ne sont pas hérétiques. En effet, beaucoup de seigneurs voient leurs biens confisqués et deviennent *faydits**. Puisque, pendant le mariage, la dot et le douaire sont à égalité considérés comme des

¹⁷ Mahul, *Cartulaire de Carcassonne*, t. II, p. 109.

¹⁸ Duvernoy, *Le registre de Fournier*, t. III, p. 56-57, et : *La noblesse du comté de Foix au début du XIV^e siècle*, Auch 1961, p. 10.

¹⁹ Pour ce qui concerne la répression et les événements militaires, voir la chronologie en fin de volume.

biens du mari, on les confisque avec tout le reste et les épouses restent sans ressource. La femme célibataire se retrouve aussi dans une situation similaire si elle doit hériter de son père dans la mesure où celui-ci, compromis avec l'hérésie ou mêlé à des activités guerrières, voit ses biens également confisqués. Afin de résoudre ce problème, le pape Innocent IV (en 1246) ainsi que le roi de France Louis IX, proclament que l'épouse qui a gardé la foi catholique ne doit pas être punie et peut par conséquent récupérer sa dot. Selon les Coutumes de Toulouse, en revanche, l'épouse reçoit seulement ce dont elle a besoin pour survivre tant que son mari hérétique ou proscrit est encore en vie. Ce n'est qu'après le décès de celui-ci que l'épouse peut enfin reprendre ce qui lui appartient.

Mais les femmes ne subissent pas seulement les saisies de leurs possessions à cause de maris *faydits*. Il arrive aussi que soit les *faydits* mêmes, soit les sénéchaux investis par le roi s'emparent de leurs biens et s'enrichissent illégalement. Ainsi Ermengarde du Moulin (Pezens, Aude), veuve du chevalier Raymond-Arnaud du Moulin, se plaint en 1244 auprès du roi de France, Louis XI : pendant la guerre contre le roi (1240), Raimon Trencavel et ses *faydits* ont confisqué ses biens dont s'est ensuite emparé le sénéchal de Carcassonne, Guillaume des Ormes. Mais puisque le mari d'Ermengarde est toujours resté fidèle au roi et à l'église catholique, le sénéchal actuel, Hugues d'Arcis, se voit obligé par le roi de restituer les biens saisis à la veuve et ses enfants. Après la victoire sur le vicomte Raimon Trencavel, Saura, la veuve du chevalier Guilhem Sicard de Puichéric (Aude), subit un sort analogue. Dans son cas, c'est le sénéchal de Carcassonne, Guillaume des Ormes lui-même, ainsi que son bayle Pierre des Ormes, qui saisissent toutes ses terres, ses biens et ses droits que tenait son feu mari et qu'elle a hérité en titre de dot et de douaire. Comme Ermengarde, elle s'adresse donc après la guerre aux enquêteurs royaux (1247/48), pour récupérer ses biens, d'autant plus qu'elle est, comme elle affirme, toujours resté fidèle à la royauté française²⁰.

Pour finir, et même si c'est exceptionnel, d'autres dames éprouvent des difficultés à récupérer les biens saisis, pour la simple raison qu'elles sont à leur tour tombées sous proscription. Bien que la nature réelle de leurs activités ne soit jamais précisée dans les sources, on sait que des femmes – avec leurs maris et fils ou même seules – participent à la guerre contre l'occupant français, soit en combattant, soit en aidant les hommes. Ainsi, on raconte que Mabilia, deuxième épouse de Jordan de Cabaret – lui-même

²⁰ Devic & Vaissette, *Histoire Générale*, t. VII, 2^e partie, n^o II, col. 105 et ss. – Mahul, *Cartulaire de Carcassonne*, t. I, p. 174.

faydit – « était *faidita* au temps de la guerre du vicomte » (vers 1240). La première femme de Jordan, Orbria, qui est encore en vie quand il se remarie avec Mabilia, participe elle aussi à cette guerre, avec ses deux fils. Gauzion, la femme du chevalier Guilhem du Pont d'Aigues-Vives, demande en 1262 auprès des enquêteurs royaux la restitution de ses biens. Son mari lui a donné en titre de dot et de douaire les terres qu'il tenait à Aigues-Vives, des terres qui sont confisquées par les hommes du roi. Cependant, Gauzion n'arrive pas à les récupérer entièrement : en se renseignant sur elle et sa famille, les enquêteurs apprennent que son mari comme son père étaient faydits dans la guerre du comte Simon de Montfort (1209-1218), et que, pire encore, Gauzion a elle-même agi contre l'autorité du roi. On lui accorde donc de recouvrer sa dot, mais le douaire, ne lui revient que pour le temps de sa vie²¹.

²¹ Devic & Vaissette, *Histoire Générale*, t. VII, 2^o partie, n^o 51, col. 229 et ss.

2 – LA FEMME ET SON CORPS : SEXUALITÉ ET MATERNITÉ

Quelle relation les femmes ont-elles avec leur corps ? Que pensent-elles de leur sexualité, de la maternité ou de la violence physique qui fait partie de leur vie quotidienne ? Bien sûr, elles n'en parlent pas aux inquisiteurs. On ne peut que deviner, à travers les petites allusions qu'elles y font, comment se passe leur existence corporelle et comment elles la perçoivent.

Si, en général, des témoins parlent déjà de la sexualité, il ne s'agit pas de la vie conjugale mais des concubinages ou des relations adultères. Ces relations, apparemment pour la plupart initiées par les hommes, sont souvent une source de plaisir partagée. Dans sa déposition devant Jacques Fournier, Grazida Lizier insiste sur le fait que les rapports sexuels qu'elle a avec Père Clergue – avant et aussi pendant son mariage – leur procurent du plaisir à tous deux. D'ailleurs, notamment pour cette raison, elle ne pense pas commettre un péché²². Dans un témoignage tout à fait exceptionnel, Beatrix de Planissoles, épouse du châtelain de Montailhou, raconte sa vie intime à l'inquisiteur Jacques Fournier (cet épisode, comme tous ceux tirés du registre de Jacques Fournier, concerne l'époque tardive du catharisme, une époque où le catharisme avait bien changé. Ces exemples ne s'appliquent donc pas aux descriptions plus générales du catharisme "classique" de la première moitié du XIII^e siècle)²³. Beatrix dit notamment que, veuve pour la deuxième fois, elle a invité chez elle un jeune prêtre nommé Bertomieu Amilhac. Elle lui déclare sa flamme et son souhait de faire l'amour avec lui. Elle ne cache donc pas ses désirs émotionnels et sexuels et il semble que pour sa part les appétits charnels soient perçus comme partie intégrante d'une vie naturelle et normale. Par contre, elle se montre un peu gênée d'éprouver encore de l'amour et du désir sexuel après la ménopause. Car elle se met à vivre en concubinage avec le prêtre, plus jeune qu'elle. Elle l'aime et le désire à tel point qu'elle finit par croire qu'il s'agit en vérité d'un sortilège. Sans doute, et bien qu'elle ait des rapports naturels avec sa sexualité, elle

²² Duvernoy, *Le registre de Fournier*, t. I, p. 302 et ss.

²³ Duvernoy, *Le registre de Fournier*, t. I, pp. 219-249.

pense qu'un désir charnel qui ne peut plus aboutir à la procréation est anormal. Cependant, il est probable que les femmes trouvent plus facilement du plaisir physique dans une relation adultère que dans le mariage, parce que l'amant est l'homme qu'elles ont choisi, tout simplement, tandis qu'elles ne peuvent pas influencer sur le choix du mari. Il se peut bien sûr qu'elles éprouvent aussi une satisfaction sexuelle aussi dans le mariage. Mais elles se taisent sur ce sujet. Beatrix est également la seule femme à parler de contraceptifs, même si la description qu'elle en fait reste très vague. Elle n'a pas vraiment compris comment il fonctionne, puisque c'est son amant Père Clergue qui le lui apporte et qu'il ne veut pas le lui laisser pour qu'elle ne puisse pas avoir des relations sans danger avec d'autres hommes. Il lui explique seulement qu'il contient une herbe dont la propriété est de ne pas faire cailler le lait et, dans leur cas, d'empêcher que la femme conçoive. Apparemment, cette herbe est enveloppée dans un petit morceau de tissu et on l'introduit dans le vagin avant le rapport sexuel... A-t-il un effet sur le sperme, ou bien bouche-t-il tout simplement le col de l'utérus ?

On ne peut dire si d'autres femmes pratiquent aussi une contraception et si pour cela il existe d'autres moyens. Si l'on s'en réfère aux enseignements cathares, on n'éprouve probablement pas beaucoup de scrupules à contrôler les naissances, car les Bons Chrétiens n'encouragent pas la procréation – ce qui ne suffit pas à en déduire quoi que ce soit sur les pratiques des femmes nobles et proches du catharisme. En tout état de cause, il faut prendre en considération que les femmes, à coup sûr, ne veulent pas parler à un représentant de l'Église catholique des habitudes – contraceptives ou autres – qu'on lie alors facilement à la magie.

Au sujet des avortements, on ne peut que constater les mêmes données. Pour les cathares, il n'y a pas d'argument particulier contre de telles pratiques mais on ne trouve aucun cas attesté d'interruption de grossesse.

« Na Carezza, vous qui êtes belle et gracieuse, veuillez donner un conseil à nous deux sœurs. [...] D'après votre jugement, dois-je prendre un mari ou dois-je rester pucelle. Et c'est cela qui me plaît : Je ne pense pas que ce soit bon de faire des enfants, mais rester sans mari me paraît pénible. [...] Na Carezza, de prendre un mari me plairait, mais, des enfants, je crois qu'ils sont une grande pénitence, car les seins pendent très bas et le ventre est lourd et gênant²⁴. »

²⁴ Jules Vèran, *Les Poétesses Provençales du Moyen Age et de nos jours*, Paris 1946, p. 112 et ss.

C'est la *trobairitz* (femme-troubadour) N'Alaisina Iselda qui, dans un dialogue en forme de chanson, adresse ces mots au début du XIII^e siècle à une autre poétesse, Na Carena. Bien qu'il s'agisse de lyrique et non d'un dialogue réel, ces paroles montrent néanmoins très clairement que, pour les femmes nobles, il n'est pas du tout évident que leur rôle soit obligatoirement celui d'épouse et de mère, et Alaisina réfléchit bel et bien aux avantages et plaisirs d'une vie de couple ; elle se soucie également des inconvénients qui résultent des grossesses, notamment de leurs effets négatifs sur sa beauté physique !

La maternité ne représente pas inévitablement le sens et le but de la vie féminine. Mieux encore, les femmes ont avec elle un rapport plutôt ambigu. Chaque grossesse signifie un risque grave pour leur santé et leur espérance de vie est plus élevée lorsqu'elles restent sans enfant²⁵.

Il est donc possible qu'elles n'aient pas toutes été ravies à l'idée de procréer. Cependant, il est tout aussi probable qu'elles ne perçoivent pas le rejet de la maternité par les Bons Chrétiens comme un trait de misogynie, puisque la théologie cathare rejette surtout la progéniture et la sexualité et parce que ce rejet touche l'homme autant que la femme.

De plus, les cathares nient la maternité de Marie. En effet, selon leur doctrine, Jésus n'a pas eu un corps physique mais spirituel. L'importance de sa vie consiste en son enseignement, non en sa crucifixion. Ainsi, les femmes croyantes ne peuvent guère que s'identifier avec le personnage d'Ève séductrice et pécheresse, plutôt qu'au personnage saint de la mère de Dieu²⁶. Dans le catharisme, il n'existe pas de modèle sanctifié aux yeux de la majorité des femmes la plus importante partie de leur vie : la maternité.

Mais, hormis sur celle de la Sainte Vierge, les cathares ne s'expriment pas sur la maternité et la grossesse en général. Il existe seulement quelques témoignages dans les registres d'Inquisition qui portent un jugement négatif sur la grossesse. Le fœtus y est alors représenté comme un démon et, en cas de décès, la femme enceinte ne peut être sauvée. Certainement, quelques femmes se sentent blessées par de telles paroles et

²⁵ Anne Brenon, *Le vrai visage du catharisme*, Toulouse 1988, p. 170. – Linda M. Paterson, *The World of the Troubadours*, Medieval Occitan society, c. 1100- c. 1300, Cambridge 1993, p. 269.

²⁶ Alain de L'Isle, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim albigenses libri quator, liber primus*, Migne Patrologia Latina, col. 305-378, col. 335. – Ermengaudus, *Tractatus contra haereticos*, Migne Patrologia Latina 204, col. 1235-1272. – Jean Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion des Cathares*, Toulouse 1976, p. 79 et ss. – Daniela Müller, *Frauen vor der Inquisition : Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerinnen*, Mainz 1996, p. 184.

rejetent le catharisme pour cette raison. Ainsi, Aimessent, l'épouse de Guilhem Viguiier de Cambiac, se montre-elle tout d'abord enthousiaste pour la foi cathare. Elle prête attentivement l'oreille aux prédications des parfaites et leur rend le *melhorament*. Tout change quand celles-ci expliquent à la jeune femme, enceinte pour la première fois, qu'elle porte un démon, et que tous les présents commencent à rire. Aimessent en est tellement touchée qu'elle tourne le dos aux cathares et ne veut plus entendre parler d'eux, même sous les coups et les injures de son mari. Une autre femme rejette aussi le catharisme : ayant demandé aux parfaits pourquoi tous ses fils sont morts, elle obtient la réponse qu'en tout état de cause ses fils n'étaient que des démons²⁷. Il faut néanmoins souligner que ce type de témoignage est le fait de femmes. On est donc tenté de croire que, dans ces cas précis, il ne s'agit pas d'un dogme religieux et misogyne mais d'opinions propres à certaines d'entre elles qui, en tant que parfaites, sont soulagées de ne plus être soumises au destin d'épouse et de mère. Il reste que le rejet de la maternité par les cathares peut également apparaître comme opportun.

Au début du XIV^e siècle, Auda Faure de Merveil révèle à Jacques Fournier les problèmes qu'elle rencontre avec la communion : un jour, dit-elle, alors qu'elle se rend à l'église de la Sainte-Croix pour y écouter la messe, elle entend dire par quelques femmes dont elle ne se rappelle pas le nom que, la nuit précédente, une femme a mis au monde une fille dans le *castrum* même de Merveil. Quand elle entend cela, elle pense aux saletés qu'émet une femme en accouchant. Et quand elle voit sur l'autel le corps du Seigneur élevé, elle craint qu'il ne soit maculé par cette saleté. C'est ainsi qu'elle se sent incapable de communier²⁸.

Bien que le lien qu'établit Auda entre l'accouchement et l'hostie maculée soit surprenant, cet exemple n'en montre pas moins un rejet global de la grossesse et peut-être même sous-entend un rejet de son corps, de ses fonctions et de sa féminité. Influencée par la misogynie et la négation du corps, de la sexualité et de la féminité, aussi bien du côté de l'Église catholique que du côté de l'Église cathare, Auda ne parvient plus à accepter sa propre nature.

Ce que subit Aimerssent du fait de son mari Guilhem Viguiier n'est sans doute pas exceptionnel. La violence est probablement pour les femmes une expérience

²⁷ MS 609, f^o 117v^o; 239v^o.

²⁸ Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. II, p. 94.

quotidienne. Elle s'exerce dans le cadre de la maison, de la famille, c'est surtout une violence conjugale comme dans le cas évoqué. Et quand Doça, la veuve de Père Faure, raconte à l'inquisiteur qu'elle s'est réfugiée dans une communauté cathare à Villeneuve-la-Comtal pour fuir son mari, c'est à coup sûr parce qu'il la maltraite²⁹. Omniprésente est notamment la violence sexuelle et par conséquent la terreur qu'elle engendre. L'exemple de Beatrix de Planissoles montre que les femmes nobles – comme les autres – ne sont pas à l'abri de tels dangers. Alors que son mari, Bélenguier de Roquefort, le châtelain de Montailhou, est encore en vie, elle est violée par Raimon Clergue, dans le château même. Enfin, les victimes n'ont guère la possibilité d'infliger une punition au délinquant, puisque, dans la plupart des cas, on ne les croit pas et on va jusqu'à insinuer qu'elles sont à l'origine de l'acte sexuel. C'est encore une fois Beatrix qui révèle que l'intendant de la maison vient une nuit dans sa chambre, s'allonge près d'elle dans le lit et tente d'avoir des rapports sexuels avec elle. Cependant, elle parvient à le chasser de sa chambre et, le lendemain matin, elle lui avoue que, si elle ne craignait pas que son mari puisse croire qu'elle a quelque chose à se reprocher, elle le ferait jeter dans les profondeurs de la tour. Beatrix ne croit pas que son mari puisse prendre son récit pour la vérité et ne dispose donc pas d'un vrai moyen de se défendre contre un nouvel assaut.

Il est d'ailleurs important de souligner que les parfaits cathares exercent une grande force d'attraction sur les femmes, surtout celles qui sont maltraitées, parce qu'elles n'ont à craindre aucune agression sexuelle de leur part. Connaissant la vie rigoureusement chaste des parfaits, elles leur font plus aisément confiance qu'aux autres hommes. Ainsi, si Palharèze de Luzenac refuse d'abord d'héberger pour la nuit des hommes qu'elle ne connaît pas et finit néanmoins par accepter, c'est parce qu'elle a compris qu'il s'agit bien de parfaits³⁰.

Enfin, sans doute les femmes subissent-elles aussi bien des violences au cours de la croisade et, quoique les sources n'en parlent pas, on peut être sûr que, comme dans toutes les guerres, le viol est couramment pratiqué.

²⁹ MS 609, f° 184v°.

³⁰ Annette Palès-Gobillard, *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris 1984, p. 386 et ss.

3 – SORCELLERIE ET SUPERSTITION

« La peste et erreur des sorciers, devins et invocateurs des démons revêt, en diverses provinces et régions, des formes nombreuses et variées en rapport avec les multiples inventions et les fausses et vaines imaginations de ces gens superstitieux qui prennent en considération les esprits d'erreur et les doctrines démoniaques³¹. »

Dans son *Manuel de l'Inquisiteur* (1323-1324), Bernard Gui évoque ainsi la sorcellerie et la superstition qui, selon lui, sont en Languedoc un phénomène répandu. Pourtant, dans les registres de l'Inquisition, on ne trouve que de très rares mentions de sorcières ou de devins. Mais ce que Bernard Gui taxe de sorcellerie n'est sans doute en fait que pratique de médecine populaire. Il en est déjà question à propos des moyens de contraception, de même qu'au sujet des avortements, également considérés comme de la sorcellerie. Évidemment, les femmes n'ont pas intérêt à parler de cela à l'inquisiteur.

En parcourant le catalogue des questions qui sont à poser aux suspects, on peut effectivement observer que l'inquisiteur recommande en particulier que l'on interroge sur les plantes et les fruits, sur la fécondation des stériles et sur ce que l'on sait de la guérison des malades. En fait, il se réfère simplement à la connaissance des plantes et de la médecine. Dans l'une des rares mentions de sorcellerie faite dans les registres d'Inquisition, le témoin, Isambart de St. Antonin (Rouergue), raconte en effet qu'il a fait plusieurs fois venir chez lui une devineresse afin qu'elle donne des conseils à son épouse stérile, conseils naturellement rémunérés³². Traitement ou conseils donnés par la femme ne sont pas précisés, pourtant il est probable qu'il s'agit tout bonnement de connaissances de médecine populaire pour traiter la stérilité.

C'est encore une fois Beatrix de Planissoles qui nous fait découvrir d'autres pratiques de sorcellerie ou plutôt de superstition. Suivant le conseil d'une juive convertie, elle garde les cordons ombilicaux de ses petits-fils car, si elle était accusée dans un procès, ceux-ci lui garantiraient d'obtenir gain de cause. Le rapport que Beatrix

³¹ Bernard Gui, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. et trad. par G. Mollat (Classiques de l'Histoire de France au moyen âge), 2 t., Paris 1926-1927, t. II, p. 21.

³² Doat 25, f° 208r°-v°.

établit entre les cordons ombilicaux et un procès ne paraît pas vraiment compréhensible, bien que le fait d'accorder de l'importance aux cordons ombilicaux ne soit probablement pas exceptionnel dans la superstition populaire. En revanche, l'action protectrice qu'on leur attribue est plutôt liée à la vie, à la santé et au développement du nouveau-né. De plus, Beatrix avoue avoir trempé une pièce de tissu dans le sang des premières règles de sa fille et avoir fait sécher cette étoffe pour en conserver le sang. Car, selon la même femme juive, il faut donner à boire le sang des premières règles d'une femme à son époux pour qu'il ne regarde plus d'autres femmes et ne désire que la sienne.

Bezersa, la femme du chevalier Père Isarn de Cestayrols, est dénoncée à l'Inquisition. Elle s'est fait remarquer par des actes et des paroles qui ont choqué les témoins. Tout d'abord, elle est soupçonnée d'hérésie parce qu'elle a répandu des propos douteux : notamment, on rapporte qu'elle nie la maternité, la sainteté de la Vierge et le sacrement du mariage. On l'accuse de penser que tous les esprits seront sauvés à la fin des temps et de refuser l'hostie. Mais ce qui est particulièrement suspect, c'est le fait que, pendant ses accouchements, elle n'appelle pas à l'aide la Sainte Vierge comme il convient, et s'adresse au contraire au Saint Esprit. Et c'est une erreur tellement grave qu'il ne se trouve plus de sage-femme pour l'assister lors de ses accouchements. Enfin, il est dit qu'elle porte aussi un cordon comme ceinture « sur sa chair nue en dessous de ses seins », mais les témoins n'expliquent pas à quoi sert ce cordon. Dans le catalogue des questions à poser aux sorciers, Bernard Gui évoque également des cordons comme signes de sorcellerie. Lui aussi, pourtant, mentionne ces objets sans préciser à quoi ils peuvent servir aux sorciers. Même s'il est possible qu'à l'époque on ait pratiqué des actes de sorcellerie en relation avec des cordes, il paraît beaucoup plus probable qu'il existait une explication tout à fait banale et que l'on a seulement voulu accuser Bezersa de sorcellerie – peut être parce qu'elle était déjà suspectée d'hérésie, parce que, pour une raison ou une autre, elle n'est pas appréciée des témoins, peut-être aussi parce que l'inquisiteur suggérait parfois leurs réponses aux témoins.

Au bout du compte, Bezersa n'avoue rien, elle nie tout ce qu'on lui reproche³³.

³³ Bernard Gui, t. II, p. 23 – Doat 25, f° 59v°- 60v°; 62v°- 63r°; 164v°- 165v°. La corde de Bezersa pourrait aussi être mise en rapport avec la théorie que les cathares, à l'époque de la persécution, ne portaient plus d'habit noir mais seulement une corde autour du corps, sous les vêtements. Même si cette théorie est juste, il ne paraît pas probable que, chez Bezersa, il s'agisse de cela, puisque, malgré ses propos hérétiques, elle n'était pas parfaite (voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 157 – Müller, *Frauen*, p. 74 et ss.).

Cet exemple n'en révèle pas moins un des aspects de la vie du village : tout ce qui ne correspond pas au code du comportement social, même relevant d'aspects de la vie qui, à notre époque, paraissent très intimes, se propage dans tout le village et peut être lourd de conséquences.

4 – LE MONACHISME FÉMININ EN LANGUEDOC

« Le monachisme féminin dans le Midi lance comme un défi à l'historien : il est quasiment inexistant³⁴. »

Ainsi s'exprime Elisabeth Magnou-Nortier à propos des monastères de femmes dans l'Église catholique au début du XII^e siècle. Car, au XI^e siècle, le Languedoc ne compte que onze communautés de religieuses catholiques et au XII^e s'y ajoutent seulement vingt-cinq nouvelles fondations³⁵.

À cause de cette carence, une femme qui souhaite s'engager dans la vie religieuse au sein d'une communauté n'a guère la possibilité de réaliser son aspiration dans le cadre de l'Église catholique. Elle a donc tendance à rechercher cette forme de vie ailleurs, notamment dans l'hérésie.

Le fait que l'évêque Diego d'Osma et saint Dominique fondent vers l'année 1207 un monastère de femmes à Prouille, au voisinage du *castrum* de Fanjeaux, un des hauts-lieux du catharisme, n'est certainement pas dû au hasard. Cette initiative semble indiquer que les deux religieux partagent l'opinion commune selon laquelle la participation des femmes à l'hérésie est liée au manque de possibilités de vie religieuse dans leur Église et qu'en mettant à leur disposition des monastères, on peut inverser le processus. La fondation de Prouille n'est pas d'emblée un succès, même si les premières sœurs sont effectivement des hérétiques cathares converties³⁶. Toutefois, pour établir un rapport entre la situation dans l'Église catholique – c'est-à-dire le défaut notoire de communautés féminines – et la participation des femmes au catharisme, on doit aussi garder présent à l'esprit que les monastères catholiques ne sont pas comparables aux

³⁴ Elisabeth Magnou-Nortier, *Formes féminines de vie consacrée dans le pays du Midi jusqu'au début du XII^e siècle*, Cahiers de Fanjeaux 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^es)*, Toulouse 1988, pp. 193-216.

³⁵ Voir Pierre-Roger Gaussin, *Les Communautés féminines dans l'espace Languedocien de la fin du XI^e à la fin du XIV^e siècle*, dans Cahiers de Fanjeaux 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988, pp. 299-332.

³⁶ Brenon, *Le vrai visage*, p. 214 – Marie-Humbert Vicaire, *L'action de Saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc*, dans Cahiers de Fanjeaux 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^es)*, Toulouse 1988, pp. 217-240.

communautés de femmes cathares, puisqu'ils n'offrent pas les mêmes possibilités. Parmi les différences entre ces deux formes de vie religieuse, il faut surtout souligner le fait qu'une nonne catholique, d'origine noble ou roturière, reste toujours enfermée et ne peut témoigner de sa foi que par l'intermédiaire de la prière. Elle n'a aucune possibilité d'exercer des fonctions pastorales et se voit privée du droit à l'ordination. Alors, même si une femme aspirant à une vie religieuse a eu l'envie d'entrer dans une communauté, elle a sans doute pu trouver de nombreuses raisons, considérées par elle comme des avantages, de choisir plutôt une communauté cathare.

5 – LES FEMMES NOBLES ET LA POÉSIE DES TROUBADOURS

« Mon cœur se réjouit à cause du renouveau si agréable et si doux, et à cause du castrum de Fanjeaux, qui me semble le Paradis ; car amour et joie s’y enferment, ainsi que tout ce qui convient à l’honneur, et courtoisie sincère et parfaite. Je n’ai pas d’ennemi si mortel, dont je ne devienne l’ami loyal, s’il me parle des dames et m’en dit honneur et louange. Et comme je ne suis pas au milieu d’elles et que je vais dans un autre pays, je me plains, je soupire et je languis. [...] Pour toujours, je quitte l’Albigeois et je demeure dans le Carcassès, où les chevaliers et les femmes du pays sont courtois. Mais dame Loba m’a si bien conquis que, par Dieu et ma foi ! ses doux ris restent dans mon cœur³⁷. »

C’est par ces mots que le troubadour Pèire Vidal chante et loue vers l’an 1205 le haut-lieu cathare, le *castrum* de Fanjeaux, et sa dame Loba, la louve.

Cette dernière, épouse de l’un des seigneurs de Cabaret, est également chantée par Raimon de Miraval et courtisée par le comte de Foix, Olivier de Saissac, Pierre-Roger de Mirepoix et Aimeric de Montréal³⁸.

Parmi les personnes et dans les lieux cités, le troubadour Pèire Vidal se trouve au beau milieu de la noblesse croyante ou soutenant l’hérésie. Bien que la poésie des troubadours se soit répandue dans une zone plus vaste que le catharisme, les deux mouvements existent parallèlement et en partie dans les mêmes lieux et la même société.

Quoiqu’on ne puisse pas prouver que des liens idéologiques ou des influences réciproques ont existé entre l’Église et la foi cathare d’un côté, et la lyrique des troubadours de l’autre, on peut au moins constater des liens personnels entretenus par les personnages qui sont les mécènes des troubadours et ceux qui soutiennent le catharisme. C’est par exemple le cas de Pierre-Roger de Mirepoix, d’Olivier et Bertrand

³⁷ Joseph Anglade (éd. et trad.), *Les Poésies de Pèire Vidal*, 2^e édition révisée, Paris 1965, p. 23 et ss.

³⁸ Jean Boutière & A. H. Schutz (éd.), *Biographies des Troubadours. Textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Toulouse/Paris 1950, p. 290. (Voir Fritz Bergert, *Die von den Trobadors genannten oder gefeierten Damen* (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 46), Halle 1913, p. 31 – Michel Roquebert, *L’épopée cathare*, 4 t., Toulouse 1970-1989, t. I, p. 314.

de Saissac, d'Aimeric de Montréal, d'Azalaïs de Burlatz, femme du vicomte Roger-Taillefer de Béziers et Carcassonne et sœur du comte Raimon VI de Toulouse qui est lui-même un mécène important des troubadours. En tout état de cause, la culture courtoise et la poésie font certainement partie de la vie des femmes nobles.

Les troubadours Peire Vidal et Raimon de Miraval jouissent d'une grande renommée dans la région et la société en question.

Les *domnas** chantées par ces troubadours vivent à côté des parfaites et croyantes cathares ou sont elles-mêmes croyantes voire futures parfaites. Brunissendis, femme de Pierre-Roger de Cabaret le Vieux, est chantée par Raimon de Miraval, mais on la trouve aussi avec Roger de Cabaret et sa femme Astruga chez la parfaite Beatrix, la sœur de Roger³⁹.

Finalement, ce n'est que d'un point de vue moderne que l'on considère cette coexistence comme un paradoxe. Ce n'est sans doute pas le cas dans la société des XII^e et XIII^e siècles⁴⁰.

³⁹ Boutière & Schutz (éd.), *Biographies des Troubadours*, p. 303 et ss. – Doat 23, f^o 240r^o- 241r^o. Le lien parental entre Brunissendis de Cabaret et son mari Pierre-Roger d'un côté et Roger de Cabaret de l'autre n'est pas possible à établir d'après les sources inquisitoriales (voir Roquebert, *L'épopée cathare*, t. I, p. 317). Aussi faut-il noter que, dans la poésie des troubadours en général, les femmes de la haute noblesse comme par exemple Azalaïs de Burlatz ou Élionors, la femme de Raimon VI Toulouse, sont beaucoup plus souvent chantées que les femmes de la petite noblesse rurale dont il est question ici (voir Bergert, p. 25 – Rita Lejeune, *La femme dans les littératures française et occitane du XI^e au XIII^e siècle*, dans *La Femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles*, Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 septembre 1976, Poitiers 1977, pp. 111-127 – Paterson, p. 89).

⁴⁰ Voir Anne Brenon, *Sur les marges de l'Etat toulousain, Fin'Amor et catharisme: Peire Vidal et Ramon de Miraval entre Laurac et Cabaret*, dans *Les Troubadours et l'Etat toulousain avant la Croisade (1209)*, Actes du Colloque de Toulouse (9-10 décembre 1988), textes réunis par A. Krispin (*Annales de la littérature Occitane* 1), Bardes 1994, pp. 139-154.

LA FEMME NOBLE PARFAITE

1 – LA FAMILLE ET LES FEMMES : LE CADRE SOCIAL

Helis, épouse d'Arnaut de Mazerolles et croyante cathare, comparait en août 1243 devant l'inquisiteur Ferrier et témoigne de sa vie parmi les cathares. Pendant son enfance dans les années 1190, elle visite souvent avec sa mère Auda, future parfaite, l'évêque Guilhabert de Castres à Fanjeaux. En visite, elle l'est aussi dans la maison que tient sa grand-mère, la parfaite Guillelma de Tonneins avec ses compagnes cathares. En 1208, Helis se trouve chez sa belle-sœur Faurèsa de Mazerolles, également parfaite, qui vit à Montréal. Pendant son séjour chez Faurèsa, Helis mange le pain béni avec sa belle-sœur et rend le *melhorament* aux parfaites. L'année suivante, elle est en visite dans la maison de Guilhabert de Castres à Montségur, accompagnée de sa sœur Gaia et de ses nièces Gauzion et Faurèsa, les filles de sa sœur, la parfaite Braïda. Braïda, de son côté, reçoit la visite de sa sœur Helis aux environs de l'an 1218 dans sa maison de Montréal. Et, vers 1240, on retrouve Helis en tant qu'auditrice des prédications cathares, cette fois en compagnie de ses belles-filles Ermessent et Ermengart⁴¹.

Ces événements ne sont qu'une partie de la vie d'Helis au sein du catharisme. Sa foi est marquée par l'entourage familial et elle la vit dans ce cadre. Ce qu'elle raconte n'est pas exceptionnel : la première rencontre avec l'hérésie se fait dans la majorité des cas à travers la famille – dans la maison des parents, toujours dans un environnement familial. Souvent, les enfants sont élevés dans l'esprit de l'Église cathare et la mère joue un rôle particulièrement important dans cette éducation.

Barsalona, par exemple, femme de Guilhem de Brugairolles, rencontre pendant son enfance des parfaites dans la maison de son père où celles-ci sont logées. Plus encore, la

⁴¹ Doat 23, f° 162r°-180r°.

sœur de Barsalona, parfaite, est instruite dans la foi cathare par sa mère qui est hérétique elle aussi. Algaia, la veuve du chevalier Gailhard de Sègreville, raconte également qu'elle a fait la connaissance de parfaits dans la maison de son père. À cet événement participent avec Algaia principalement des membres de la famille. C'est aussi par des parfaites qui séjournent dans la maison de son père qu'Algaia apprend comment rendre le *melhorament* aux cathares⁴².

Même après que le catharisme se soit bien implanté dans la société, surtout celle de la petite noblesse rurale, l'hérésie reste avant tout enracinée au sein des familles. La foi devient tradition familiale, transmise de génération en génération. On ne se convertit pas au catharisme, on adopte la foi des parents. Les enfants naissent dans cette tradition comme, ailleurs, les enfants naissent catholiques. Néanmoins, une famille « cathare » ne comprend pas forcément que des croyants... À l'inverse, il se trouve aussi des croyants ou des parfaits cathares dans des familles qui ont plutôt tendance à demeurer catholique, mais il est vrai que ces cas-là sont relativement peu fréquents. De plus, les familles cathares marient leurs filles et fils de préférence entre eux. Il se crée ainsi dans la petite noblesse des alliances entre des familles dont les membres sont croyants et parfaits ou tout au moins sympathisants de l'Église cathare. Un tel développement a été déjà montré pour, entre autres, la famille des Lahille de Laurac (Aude), pour les familles de Fanjeaux, Villeneuve et Mazerolles ou pour la famille du Mas-Saintes-Puelles. Assez souvent, on retrouve à l'origine de telles traditions familiales des femmes, en l'occurrence des parfaites. Garsen du Mas, par exemple, joue ce rôle au sein de la famille du Mas-Saintes-Puelles. Comme le font aussi les parfaites Blancha de Laurac, Guillelma de Tonneins et Fornèira de Péreille dans leurs familles, Garsen du Mas élève déjà ses enfants dans la foi cathare⁴³.

Dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, alors que la noblesse n'épaule plus le catharisme de la même façon qu'au début du siècle, il existe encore des groupements familiaux qui conservent la tradition. Il en va ainsi de la famille de Roqueville, originaire des Cassès, dont est issu le chevalier Bertrand de Roqueville. Dans sa maison de Montgaillard en Lauragais (Haute-Garonne), il loge encore au milieu du XIII^e siècle

⁴² Doat 23, f^o 121r^o-124r^o – Doat 24, f^o 9v^o-10v^o – Voir Müller : *Frauen*, p. 33.

⁴³ Doat 22, f^o 141r^o-142r^o ; 276v^o-277r^o – Doat 23, f^o 99r^o ; 162r^o-163r^o – Doat 24, f^o 83v^o-84v^o ; 204r^o-205v^o – MS 609, f^o 1r^o-30v^o – Voir Anne Brenon, *Le catharisme dans la famille en Languedoc aux XIII^e et XIV^e siècles d'après les sources inquisitoriales*, dans *Heresis* 28/1997, pp. 39-62 – et, *Le vrai visage*, p. 186 – Duvernoy, *La noblesse cathares*, p. 34 – Michel Roquebert, *Le catharisme comme tradition dans la "Familia" languedocienne*, dans *Cahiers de Fanjeaux : Effacement du catharisme ? (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1985, pp. 221-242.

des cathares qui prêchent en présence de Bertrand lui-même, de sa femme India, de son frère Bec et de sa mère Aizelina. Cette dernière quitte Montgaillard vers 1250 pour mener une vie de parfaite en Lombardie. Sa fille Alazaïs, sœur de Bertrand, participe également aux projets de départ pour Crémone. Finalement, elle change d'avis et reste en Languedoc. Toutefois, elle envoie de l'argent à sa mère parfaite, qui meurt avant de le recevoir⁴⁴. Au début du XIV^e siècle, la famille des Bayard à Tarascon, Guilhem Bayard, notaire et châtelain de Tarascon, et son épouse Lorda, tous deux croyants, logent et soutiennent les cathares. Leurs filles, Ricarda et Mathenda, sont également croyantes. Le fait que la famille sépare Ricarda de son premier époux, Raimon-Arnaut de Châteauverdun, pour la remarier ensuite avec Pèire de Miglos, lui aussi croyant cathare, souligne l'importance qu'on accorde à ce que tous les membres de la famille soient des croyants ou des sympathisants des cathares.

Ces familles « cathares » existent donc encore au début du XIV^e siècle, mais leur nombre a diminué. Vers la fin du XIII^e siècle, on ne trouve déjà plus de femmes jouant un rôle important dans la tradition familiale, ou, plus précisément, on ne trouve plus de parfaites cathares issues de ces familles.

Or, les femmes ne font pas seulement la connaissance du catharisme au sein de leur famille, mais toute leur vie, soit en tant que croyantes, soit en tant que parfaites, se passe dans ce cadre. La vie est fondée sur le réseau social familial. Les enfants restent pour de courtes visites ou des séjours plus longs dans les maisons des parfaites apparentées où ils sont élevés et instruits dans la foi cathare. D'ailleurs, dans les communautés de femmes vivent souvent plusieurs membres de la même famille. Et finalement, celles qui mènent une vie de parfaite sont surtout soutenues par leurs familles. Cette aide, qui comprend le logement et tout ce qui est indispensable pour survivre, est particulièrement importante à l'époque de la persécution, quand les parfaites n'habitent plus leurs maisons mais doivent sans cesse se déplacer.

La famille occupe donc une place très importante dans la vie quotidienne cathare. À cela s'ajoutent les effets de la vie en communauté et surtout la complicité entre femmes. Cette complicité se révèle d'abord dans la structure des témoignages féminins devant l'Inquisition. En général, si l'on compare des témoignages différents qui se réfèrent au même événement, mais qui ne mentionnent pas les mêmes personnes, on constate que

⁴⁴ Doat 25, f^o 317r^o-323r^o.

les témoins citent de préférence ceux qu'ils connaissent bien, donc des membres de leur famille. On dispose par exemple de deux témoignages sur le *consolament* d'Alzieu de Massabrac : Arnaut-Roger de Mirepoix mentionne entre autres dans sa déposition sa sœur Azalaïs, la femme du mourant. En revanche, Gailhard de Congost, l'autre témoin, ne parle pas d'Azalaïs et cite son cousin Bertrand de Congost, sa femme Blancha et sa sœur Blancha qui, eux, ne sont pas cités par le premier témoin, Arnaut-Roger⁴⁵. Chacun des témoins signale ainsi des noms de membres de sa propre famille qui ne sont pas cités par l'autre. On pourrait être tenté de présumer que les témoins essaient de ne pas dénoncer leur famille et leurs amis, de mentionner plutôt des personnes qui ne leur tiennent pas à cœur pour protéger ainsi leurs proches. Ce n'est pas le cas. Au contraire, ils citent de préférence ceux dont ils se rappellent encore. Par conséquent, ils nomment plutôt leurs proches ou des personnes qui occupaient, pour l'événement ou le rite concerné, une importance plus grande que les autres participants dans leur mémoire. De ce fait, les témoignages ne révèlent pas seulement les événements et les participants, mais aussi la structure de l'entourage du témoin, son réseau social. Les femmes ont plus tendance à citer d'autres femmes dans leurs témoignages que ne le font les hommes. En outre, leurs dépositions sont différemment structurées quant aux personnes mentionnées. Lorsqu'il est question d'un rite et de ceux qui y ont participé, les hommes parlent souvent des femmes dans un contexte familial, donc après leurs maris, après leurs pères ou frères. Les femmes mentionnent souvent en premier toutes les femmes et ensuite les hommes. Le récit des nombreuses prédications de Bertrand Marty et d'autres parfaits dans sa maison à Montségur (1243-1244) et aussi les mentions des personnes présentes illustrent ce phénomène : Jordan et Félipa de Péreille rapportent ces événements. Jordan évoque cinquante-deux hommes et cinq femmes et il cite toujours les femmes dans le contexte de leurs relations familiales ; Félipa nomme d'abord sept femmes, ensuite seulement quatorze hommes. De plus, elle ne mentionne pas les femmes en tant que membres d'une famille, avec leurs maris, pères ou frères, mais comme un groupe, une entité sociale qu'elle place au premier plan⁴⁶.

Ces observations amènent à conclure que, pour les femmes, l'unité sociale constituée par ce groupement féminin est sans doute dans certaines situations plus importante que l'unité familiale elle-même. Du reste, ces groupes se composent souvent

⁴⁵ Doat 22, f° 114v°-115v°; 163r°-164r°.

⁴⁶ Doat 22, f° 204r°-205v° – Doat 24, f° 198r°-v°.

de parentes. Effectivement, les croyantes rendent régulièrement visite aux parfaits et parfaites, dans un groupe plus ou moins stable d'autres croyantes, de préférence des femmes parentes ou apparentées, moins souvent des femmes nobles du *castrum*. Lorsqu'elles rendent visite à des hommes cathares et qu'elles participent aux rites chez eux, on les trouve également dans ou avec ce groupe de femmes. Dans ce cas, elles mentionnent alors le groupe en premier lieu dans leurs dépositions. Cependant, chez les hommes cathares, il y a le plus souvent aussi des hommes croyants – comme dans l'exemple cité des prédications de Bertrand Marty à Montségur. Mais lorsque les croyantes rendent visite aux parfaites et participent aux rites, elles ne viennent très souvent qu'accompagnées d'autres femmes. Les rites se passent alors dans un cadre strictement féminin. Ce sont encore une fois les femmes de Montségur qui illustrent le mieux ce phénomène. On les trouve régulièrement ensemble dans la maison de Bertrand Marty où elles écoutent les prédications et participent à d'autres rites – en compagnie des hommes. Mais surtout, les dames de Montségur, Corba de Péreille et ses filles Arpaïs de Rabat et Philippa de Mirepoix, Cécile de Montserver et sa fille Braïda ainsi qu'Azalaïs de Massabrac et sa fille Fays de Plaigne, sont toujours ensemble dans les maisons des parfaites de la famille et, quand elles demandent la *convenenza** à l'évêque cathare, elles la reçoivent ensemble, en tant que groupe et non en tant qu'individu⁴⁷. Cette observation confirme le fait que les croyantes vivent leur foi et pratiquent leur culte au sein d'une communauté féminine susceptible d'évolution. Parfois, les hommes font également des visites aux parfaites, surtout quand il s'agit de femmes de leur famille, mais ils leur rendent rarement le *melhorament*. Selon les sources, certains de ces hommes sont cependant connus comme croyants et pratiquent donc ce rite, mais avec des hommes. Malgré cela, ils viennent chez les parfaites pour des motifs essentiellement personnels et familiaux. En revanche, si les croyantes visitent les parfaites, notamment celles de leur famille, c'est bien sûr elles aussi pour entretenir les contacts personnels, mais pas seulement : à quelques exceptions près, elles rendent le *melhorament* aux parfaites.

On peut en déduire que les relations des parfaites avec l'extérieur de la communauté consistent principalement en des contacts familiaux, avec des femmes ou des hommes indifféremment, sauf en ce qui concerne le culte, où leurs relations se

⁴⁷ Doat 22, f° 262v°-263r°; 295v°-296r° – Doat 24, f° 202r°-v°; 206v°-207r°.

réduisent à la fréquentation des femmes. À l'inverse, pour les croyantes, d'autres femmes occupent une place plus importante que les hommes en tant que communauté religieuse. Aussi, elles acceptent et apprécient plus facilement que les hommes le rôle pastoral des parfaites.

L'importance de la famille et ses aspects positifs dans la vie quotidienne des parfaites ou croyantes cathares ne doit pas pour autant occulter le fait que le choix de la foi cathare par un membre d'une famille de « tradition cathare » n'est pas toujours libre. Il arrive que la transmission du catharisme dans la famille se manifeste d'une manière plus négative. Plusieurs jeunes filles qui, selon l'opinion de leur famille, doivent recevoir le *consolament* et vivre dans une *domus** cathare, sont poussées, forcées (quoique rarement il est vrai), à devenir parfaites – geste peut-être motivé parfois par des raisons économiques... Les femmes elles-mêmes, parfaites pour la plupart, agissent délibérément et exercent parfois des pressions pour conserver la foi cathare dans la famille : quand Bertrand de Quiders est atteint d'une maladie grave, sa mère Blancha insiste pour qu'il se confie aux Bons Hommes en cas de décès. Elle fait venir un diacre cathare et, poussé par sa mère, Bertrand donne finalement son accord. Or, ce fait n'est pas en soi exceptionnel. Souvent, durant les maladies de leurs fils, maris et petits-fils, les mères prennent l'initiative de les laisser mourir dans la Bonne Foi⁴⁸ et il n'y a là que bonne intention et souci de salut. De plus, les mères, principalement les parfaites, essaient d'influencer leurs filles afin qu'elles se fassent parfaites à leur tour et vivent avec elles dans les maisons de femmes. Ainsi, après avoir quitté son mari pour vivre comme Bonne Femme à Lavelanet, Fornèira de Péreille enlève sa fille Azalaïs de la maison paternelle et l'élève chez elle dans la communauté des parfaites. Elle insiste tellement pour que sa fille reçoive aussi le *consolament* que, finalement, Azalaïs, ne pouvant plus refuser, accepte de se faire parfaite. Et, bien qu'elle reste fidèle à l'Église cathare tout au long de sa vie, elle ne se sent sans doute pas destinée à cette vie religieuse, puisque, plus tard, elle quitte la maison cathare pour se marier⁴⁹.

L'influence des femmes dans la famille ne s'exerce pas seulement sur les filles mais aussi sur les autres femmes. Ainsi, Garsen du Mas fait mener sa belle-fille Faurèsa chez elle, alors que celle-ci est gravement malade. Elle invite ensuite des parfaits à la maison qui donnent le *consolament* à Faurèsa. Dans son récit devant l'Inquisition,

⁴⁸ MS 609, f° 11v°-16v°; 139v°-140r°; 143r°; 238r°.

⁴⁹ Doat 24, f° 204r°-207v°.

Faurès raconte plus tard qu'elle était tellement malade qu'elle ne pouvait plus parler – et qu'elle ne pouvait donc pas donner son accord. Finalement, l'influence et l'autorité de Garsen ne sont pas assez grandes. Après la guérison de Faurès, son beau-frère Bernart du Mas, le fils de Garsen et le père de Faurès, l'enlève à la maison cathare et l'oblige à se réconcilier avec l'Église catholique⁵⁰ Enfin, la famille exerce parfois des pressions sur les femmes cathares pour qu'elles abandonnent l'hérésie. C'est évidemment surtout le cas à l'époque de la persécution. De telles tentatives commencent par des avertissements. Et, dans les cas extrêmes, on va jusqu'à intervenir par la force et livrer les malheureuses à l'Inquisition. Mais, dès avant la création de l'Inquisition, on trouve quelques cas où la famille est intervenue dans la vie religieuse des femmes cathares. Ainsi le raconte par exemple Marquès de Pauligne :

« Sa mère Ermengart quitta avec l'hérétique Turcha le *castrum* de Fanjeaux et se rendit à Lavelanet où elle se fit hérétique et reçut l'habit des hérétiques. Et après avoir appris cela, elle [*Marquès*] courut auprès de sa mère, la ramena avec elle à Fanjeaux où la mère abandonna ladite secte et fut réconciliée par le frère Dominique »⁵¹.

L'Inquisition établie, certains comportements changent de manière remarquable : Garsen du Mas et sa fille Galharda, toutes deux cathares, appartiennent à une famille qui, à l'origine, se compose quasi exclusivement de croyants et de sympathisants du catharisme. Mais les convictions familiales évoluent à tel point que les deux fils de Garsen enlèvent leur mère et leur sœur à leur maison de parfaites et les forcent à manger de la viande – signe extérieur d'abandon du catharisme. Toutefois, les deux femmes ne se laissent pas faire. Elles reçoivent à nouveau le *consolament* et sont brûlées⁵². Ce bouleversement est également démontré par Père de Gozens : durant cinq années, il héberge sa mère et une autre parente, également parfaite, dans sa maison. Mais, en 1228, il chasse les deux femmes et quand elles reviennent secrètement pendant la nuit, il les fait arrêter.

⁵⁰ MS 609, f° 14v°; 16v°.

⁵¹ Doat 23, f° 96r°.

⁵² MS 609, f° 16v°-17r°.

On pourrait citer d'autres cas semblables qui, parfois, se soldent par l'arrestation de parfaites et leur mort sur le bûcher : Bernard Faure de Caragoudes se contente en 1240 encore de demander à Bertrand d'Alaman du Caramanès et à Austorga de Rosenges d'intervenir dans son intérêt en ce qui concerne sa fille Guillelma, cathare. Les deux vont effectivement voir Guillelma et sa compagne Algaia qui vivent comme parfaites près de St. Germier. Mais même lors de la deuxième visite, les femmes ne changent pas d'avis et Guillelma leur dit clairement qu'elle ne se convertira jamais. Pons Estieu de Baziège, par contre, qui retrouve vers 1242 à la maison sa belle-sœur parfaite, venant juste de s'échapper de la prison épiscopale de Toulouse, fait aussitôt appel au chapelain de Baziège, qui ramène la malheureuse Guillelma à l'évêque de Toulouse. Un an plus tard, Aimersent, la veuve de Donat de Villeneuve, reçoit avec sa mère Blanche et ses sœurs Guillelma et Aimengart les parfaites Berenguèira de Ségreville et sa compagne dans la maison de Blanche à Avignonet. Pendant sept semaines, les Bonnes Femmes vivent paisiblement avec les femmes de la maison et célèbrent avec elles les rites cathares. Au bout de ce temps, Bernard, le frère d'Aimersent, revient à la maison et expulse les parfaites⁵³.

⁵³ Doat 23, f° 67r°-69r°; MS 609, f° 37v°; 58v°-59r; 136v°-137r°.

2 – LA VIE DES PARFAITES DANS LA « DOMUS » CATHARE

2/1 – La « *domus* », sa communauté et son organisation.

La *domus* désigne à la fois la maison et la communauté qui l'habite. Elle constitue le fondement de la vie religieuse dans l'Église cathare : on y rencontre les parfaits, on y entend les prêches, on y bénit le pain mangé ensemble, on y rend le *melhorament* et y reçoit le *consolament*. Hormis quelques rares exceptions, tous les rites y sont célébrés et elle représente pour les parfaits comme pour les simples croyants un lieu de rencontre et d'hospitalité. Tout cela concerne aussi bien les maisons familiales que celles réservées aux Bonnes Chrétiennes. D'ailleurs la limite entre les communautés familiales qui habitent une maison et les communautés qui ne comptent que des femmes cathares est très floue. Souvent, les témoignages ne précisent ni de quelle communauté il s'agit, ni quelle est la situation de la maison où vivent ensemble les Bonnes Chrétiennes.

Pourtant, il est certain qu'il existe dans les *castra* plusieurs maisons habitées par des parfaites. En revanche, ces communautés de parfaites cathares n'ont presque rien en commun avec les monastères catholiques⁵⁴. Pour autant, sont-elles obligatoirement et systématiquement masculines ? Féminines ? Ou bien existe-t-il des communautés mixtes ?

Bernard de Clairvaux accuse les cathares de pratiquer la cohabitation de femmes et d'hommes non parents, qu'il juge scandaleuse. Pourtant, il ne dit pas s'il se réfère sur ce point aux maisons cathares. Il est donc tout à fait possible qu'il souligne seulement le fait que, dans la pratique culturelle et dans la vie quotidienne en général, hommes et femmes cathares ne sont pas strictement séparés comme chez les catholiques. Cette cohabitation soi-disant libertine est également rapportée par d'autres adversaires du catharisme, tels Evervin de Steinfeld dans sa lettre à Bernard de Clairvaux (1134/44), ou

⁵⁴ Voir Brenon, *Le catharisme dans la famille*, p. 47 et ss.

Hugues de Rouen⁵⁵. À cet égard du reste, on retrouve le même problème de l'usage du latin et d'une terminologie masculine. Assez souvent, les témoignages mentionnant des maisons cathares citent une seule femme par son nom et ajoutent ensuite que cette dernière vit avec un ou plusieurs hérétiques, ses compagnons, qui sont mentionnés dans le genre masculin. On pourrait alors conclure qu'il ne s'agit pas de communautés exclusivement féminines. Cependant, puisqu'on ne trouve pas de mention de maisons cathares décrivant explicitement des communautés mixtes, ni que l'on puisse le déduire du contexte, on est plutôt tenté de croire que l'on parle en effet de maisons strictement féminines, à quoi s'ajoute le fait que l'on n'utilisait pas forcément le genre féminin pour parler des femmes.

Dans les registres d'Inquisition, les maisons des communautés féminines sont, dans leur majorité, désignées par le terme *domus* (maison) et plus rarement par celui d'*hospicium* (hospice) ou *mansio* (mas) – comme pour la majeure partie des maisons en général. Ces trois termes ont le même sens. En outre, ces communautés sont parfois nommées *domus hereticarum*, la maison des hérétiques (au féminin), ou bien il est précisé qu'il s'agit de la *domus propria*, la propre maison. On rapporte que les femmes demeurent (*manere, stare, morare*) dans la maison, mais, le plus souvent, qu'elles tiennent (*tenere*) maison et qu'elles le font publiquement (*publice*).

Alors qui sont ces femmes qui vivent la foi cathare en communauté et dans une telle maison ? Souvent, les témoignages ne donnent aucune précision ni sur l'identité de ces compagnes ni sur leur nombre. Parmi celles que l'on peut identifier, il se trouve surtout des veuves dont les enfants ont atteint l'âge adulte. À leurs côtés vivent des jeunes femmes qui ne sont pas encore mariées, qui ont reçu le *consolament* et partagent leur vie. Cependant, beaucoup de ces dernières ne restent pas pour toujours dans la communauté et abandonnent la position de parfaite. Pour la plupart, elles se marient et de temps à autres se réconcilient avec l'Église catholique avant de célébrer leurs noces. D'ailleurs, les jeunes femmes d'une communauté ont fréquemment des liens de parenté avec d'autres Bonnes Chrétiennes de la maison, notamment des mères et leurs filles qui sont souvent à l'origine même de la communauté. Bien que la plupart des parfaites soient des veuves ou des célibataires, on en connaît qui ont quitté leurs maris (avec leur consentement, souvent) ou qui se sont enfuies. Parfois, certaines laissent plus tard la

⁵⁵ Bernard de Clairvaux, col. 1088 et ss. – Everwin de Steinfeld, *Epistola ad S. Bernardum*, Migne Patrologia Latina 182, col. 676-680 – Hugues de Rouen, col. 1289 et ss.

communauté et retournent chez elles. Plus rarement, d'autres ne doivent pas seulement quitter leurs maris mais également leurs enfants. L'histoire qu'on se raconte au début du XIV^e siècle, concernant les parfaites Aignès et Serena de Châteauverdun, exprime très bien le conflit qui, pour toutes les femmes, peut naître d'une telle situation – entre la vocation religieuse et le rôle de mère – car les deux dames de Châteauverdun ont décidé de partir ensemble pour fuir l'Inquisition. Or, l'une des deux a un enfant au berceau et veut l'embrasser avant de partir. À cet instant, le bébé lui sourit et elle n'arrive pas à l'abandonner. Finalement, une servante emporte l'enfant avec elle, et quand la dame ne voit plus son bébé, elle peut enfin se mettre en route⁵⁶.

Il se pose encore la question de savoir si certains seigneurs ont pu profiter des communautés cathares pour se débarrasser facilement et gratuitement de leurs femmes en les poussant à recevoir le *consolament*. Peut-être... Mais, si ce que l'historien allemand Peter Segl appelle « le divorce à la manière méridionale » existe, il est exceptionnel : le seul cas bien connu où l'on puisse soupçonner que le mari a voulu se débarrasser de sa femme, est celui du comte Raimond VI de Toulouse et de sa première épouse Beatrix. Pierre de Vaux-de-Cernay souligne dans son *Histoire Albigeoise* le comportement scandaleux de Raimond VI concernant ses mariages successifs :

« Il avait d'abord [*comme épouse*] la sœur du vicomte de Béziers du nom de Beatrix. Et après l'avoir quittée, il épousa la fille du duc de Chypre [*Bourguigne, fille d'Amaury de Lusignan ...*]. Il ne doit pas passer sous silence que, quand il avait sa première femme, il l'exhortait souvent à ce qu'elle prenne l'habit religieux. Cependant, ayant compris ce qu'il intentait, elle lui demanda avec attention s'il voulait qu'elle se fasse moniale dans l'ordre des Cisterciens ; mais il lui dit que non. Elle lui demanda de nouveau s'il voulait qu'elle se fasse nonne dans l'ordre de Fontevraud ; le comte lui répondit qu'il ne voulait pas cela. Puis elle lui demanda ce qu'il voulait ; et il lui annonça que si elle voulait se faire hérétique, il lui fournirait tout ; et tout s'est passé ainsi⁵⁷. »

On ne trouve pas d'autre cas dans les registres d'Inquisition.

Il a pu arriver que des raisons économiques et de subsistance jouent un rôle dans la décision que prennent certaines femmes de vivre en maison cathare. C'est pourtant un phénomène mineur et ces raisons ne sont que rarement dominantes dans leur choix. Il

⁵⁶ Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. I, p. 220 et ss.

⁵⁷ Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire Albigeoise*, t. I, p. 35-37.

n'y a certes pas que des pauvres parmi les femmes parfaites. Certaines d'entre elles sont propriétaires des maisons qu'elles partagent avec leurs compagnes et détiennent leurs propres moyens de subsistance. Pour la plupart, les Bonnes Chrétiennes qui vivent dans la *domus* font partie de la petite noblesse. Hélas, beaucoup sont seulement citées comme hérétiques, sans nom ni autre précision. D'autre part, les témoignages relatifs au nombre de femmes qui habitent les maisons cathares sont très équivoques. Les indications chiffrées sont rares. Dans certains cas, on cite une femme cathare par son nom et on mentionne sa compagne au singulier en tant que co-habitante. Il est donc probable qu'il s'agisse en effet de deux femmes. On ne peut cependant ignorer le fait que les témoins nomment seulement celles qu'ils connaissent ou les plus importantes d'une communauté plus nombreuse, peut-être celles qui dirigent la maison ou ses propriétaires. Ainsi, dans la plupart des récits évoquant des maisons de femmes cathares, les témoins citent une femme par son nom et ensuite ses compagnes, au pluriel et sans nom. Pour ces communautés, on ne peut se faire aucune idée précise du nombre de femmes qui y vivent. Les rares indications chiffrées que nous avons à notre disposition font état de deux ou trois Bonnes Chrétiennes, ce nombre pouvant aller jusqu'à six. En dehors de cela, Arnauda de Lamothe mentionne pour l'an 1224 une communauté de seize femmes à Linars (Lot), apparemment des parfaites réfugiées là sous l'habit de moniales catholiques. Et dans les années 1230, Navarra de Servian vit avec sa compagne Guirauda, seigneur de Caraman, et jusqu'à trente compagnes dans une maison de son neveu Bernard- Oth de Niort à Dourne (Aude)⁵⁸. Mais de telles communautés semblent être plutôt des exceptions.

En revanche, ces *domus*, fort différentes entre elles de par l'importance de la communauté féminine qu'elles abritent, n'occupent peut-être pas la même place et n'ont pas les mêmes tâches à accomplir au sein de l'Église cathare. On remarque aussi que certaines parfaites changent de temps à autre de maison, sans que les témoignages en précisent la raison. Mais ces changements ont peut-être un rapport avec différentes tâches ou différentes situations dans l'Église cathare et, dans ce cas, le passage d'une maison à une autre pourrait représenter une promotion dans la hiérarchie. Quoi qu'il en soit, on peut sans risque partir du principe qu'une *domus* comprenant seulement une mère et une fille cathares n'a pas autant de poids qu'une grande communauté, pareille à

⁵⁸ Doat 21, f° 34v° – Doat 23, f° 7r°-8r°.

celle de Pamiers, dirigée par Esclarmonde de Foix, dont l'influence missionnaire est à ce point remarquable que l'on s'en inquiète même au concile de Latran en novembre 1215⁵⁹.

On peut également se demander à qui les maisons cathares appartiennent et comment elles sont financées, puisque ces aspects particuliers ne sont pas non plus mis en lumière par les dépositions devant l'Inquisition. Plusieurs maisons sont citées en tant que *domus propria*, la propre maison d'une ou plusieurs femmes cathares. La question reste en suspens de savoir si ces mentions signifient que la maison est la propriété des parfaites. Mais dans les cas où la communauté se développe à partir d'un tronc familial de mère et fille, il est probable que la maison appartient aux femmes ou à leur famille. Dans sa déposition, Estevena de Châteauverdun distingue en effet différentes maisons, celle où elle a vécu avec d'autres parfaites et la sienne, qu'elle habite aussi au cours de sa vie. À travers son récit, il n'apparaît pas inhabituel qu'une maison, tout en restant la propriété d'une femme, soit habitée par elle et ses compagnes qui forment une communauté⁶⁰. Enfin, la *domus* est parfois propriété de l'Église cathare ou, au moins, l'Église peut librement en disposer. Plus rarement, elle est expressément mise par l'Église à la disposition d'une communauté. Sans doute la maison, habitée par des Bonnes Femmes, appartient-elle souvent à des membres masculins de la famille de l'une des parfaites. On trouve ce fait explicitement exprimé dans les sources. Ainsi Navarra de Servian et Gérauda de Caraman vivent dans le château de Dourgne qui est la propriété du neveu de Navarra, Bernart-Oth de Niort⁶¹. Encore faudra-il distinguer cette situation de celle des parfaites habitant avec la famille dans la maison commune.

Le financement des maisons est donc en partie également l'affaire de la famille, mais sur ce sujet les registres de l'Inquisition se taisent aussi presque entièrement.

Dès les débuts de la persécution, on remarque que les parfaites reçoivent des vivres et parfois de l'argent de leurs parents et des croyants. C'est probablement déjà le cas bien avant pour les femmes de la *domus*. Souvent, les parfaites vivent aussi de leur travail mais on révèle rarement aux inquisiteurs qu'elles se nourrissent par leurs propres moyens et on n'indique pas où elles trouvent leur argent. Une seule fois, il est mention de ce problème : Gausbert, seigneur de Cours (Lot), reçoit des cathares dans la maison

⁵⁹ Guillaume de Tudèle et l'Anonyme, *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, éd. par Henri Gougaud, Paris 1984, vv. 3251-3262, p. 167 – Pierre des Vaux-de-Cernay, *Histoire Albigeoise*, t. I, p. 199 et ss.

⁶⁰ MS 124, f° 196v°.

⁶¹ Doat 21, f° 34v° – Doat 24, f° 90v°.

familiale. La fille de Gausbert, Bertranda, choisit de partir avec eux. Elle demande donc à son père de lui verser sa dot et il en est ainsi fait⁶². Une femme qui dirige une communauté n'est mentionnée expressément qu'une fois et dans ce cas est appelée *anteposita* : Bernarda, fille de Bélenguier de Lavelanet, raconte que, en 1243 à Montségur, elle « adorait deux ou trois fois Rixende de Teil, l'*anteposita* des autres femmes hérétiques, dans la propre maison de ces hérétiques ». Dans les autres cas, il faut envisager que la femme à qui appartient la maison (ou dont la famille possède la maison et finance la vie de la communauté) dirige aussi la maison communautaire (le terme *anteposita* se trouve encore une autre fois, mais le mot paraît plutôt être utilisé comme synonyme d'hérétique. Il faut donc douter qu'il ait été employé d'une façon générale pour désigner la femme qui préside aux destinées de la communauté)⁶³.

En raison des persécutions, les maisons cathares disparaissent. Jusqu'au début des années 1240, quelques-unes des *domus* de femmes cathares continuent à exister, mais la majorité des parfaites mène désormais une vie errante puisque les maisons ne peuvent plus leur assurer la sécurité. Or, pour les femmes, une telle vie engendre sans doute plus de difficultés que pour les hommes lesquels ont pour la plupart, même avant la croisade, mené déjà une existence non sédentaire. Il résulte de cela que, dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, il ne se trouve quasiment plus de Bonnes Femmes et par conséquent plus de communautés féminines cathares. Dans le registre de l'Inquisition de Toulouse (1273-1280), on n'évoque que des communautés de femmes qui existaient avant 1240. Seule Estevena de Châteauverdun rapporte dans sa déposition des événements qui se passent entre 1245 et 1248 et elle indique encore quelques maisons de femmes cathares où elle a vécu. Et dans le registre de l'Inquisition en Cabardès et à Carcassonne (1283-1291), on ne trouve que deux parfaites, mentionnées sans nom, et aucune maison de Bonnes Femmes⁶⁴.

⁶² MS 202, f^o 106r^o.

⁶³ Doat 22, f^o 249r^o – Doat 23, f^o 91r^o.

⁶⁴ Doat 25, Doat 26, f^o 1-78, Doat 26, f^o 80-316 – MS 124, f^o 196r^o-v^o – Voir Annie Cazenave, *Les Cathares en Catalogne et Sabarthès d'après les registres d'Inquisition : Hiérarchie cathare en Sabarthès après Montségur*, dans Bulletin philologique et historique 1969, pp. 387-436.

2/2 – La vie religieuse.

Le seul sacrement de l'Église cathare est le *consolament*, la consolation, un rite assez comparable au baptême et à l'extrême-onction des catholiques. À travers le *consolament*, l'homme fait pénitence de ses péchés, son âme peut entrer au ciel après la mort et n'est plus soumise au cycle des réincarnations.⁶⁵

Mais le *consolament* joue également le rôle d'une ordination, à peu près comparable à l'ordination du prêtre catholique : il consacre l'aptitude à exercer des tâches pastorales, c'est-à-dire à donner le *consolament* aux autres, à prêcher, à bénir le pain, à recevoir le *melhorament* et à remplir des fonctions dans la hiérarchie cathare, notamment la fonction d'évêque, de ses remplaçants et successeurs, les fils majeurs et les fils mineurs. En principe, il peut être administré aux femmes aussi bien qu'aux hommes et, au moins en théorie, les femmes peuvent l'administrer aussi bien que les hommes. Selon la théologie cathare, les êtres humains, hommes et femmes, sont des anges déchus, des créatures de Dieu emprisonnées dans des corps sataniques et transitoires. Ayant reçu le *consolament*, ces créatures angéliques sont toutes sauvées après la mort de leur corps et de ce point de vue il ne peut plus y avoir aucune distinction entre les sexes. Par conséquent, dès que la femme a reçu le *consolament*, cette différence n'existe plus⁶⁶. Pourtant, sur le plan pratique, les femmes et les hommes ne sont pas égaux. Si toutes les femmes peuvent recevoir le *consolament*, en revanche, elles l'administrent peu. Elles le font surtout quand il n'y a pas d'homme disponible pour le faire. Père d'Auque raconte un de ces rares cas, survenu vers l'an 1225 :

« Tayssera, sa mère fut hérétique [elle reçut le *consolament*] dans la maladie de laquelle elle est morte, mais lui même, il n'était pas présent pendant cette hérétication [...] Pourtant, après cette hérétication de ladite mère, il voyait l'hérétique Marquès et ses compagnes dans sa maison et il demanda à Guilhelma, la chambrière de la maison, ce qu'y faisaient lesdites hérétiques et ladite Guilhelma lui répondit qu'elles surveillaient la mère qu'elles avaient hérétique. Et puis, il chassa

⁶⁵ Le terme "réincarnation" est très connu et usité, c'est pourquoi nous l'employons ici, par commodité. Cependant, en matière de catharisme, celui de "réincorporation" serait sans doute plus adapté.

⁶⁶ Anselme d'Alexandrie, *Tractatus de hereticis*, éd. par Antoine Dondaine : *La hiérarchie cathare en Italie*, II, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20/1950, pp. 308-324, p. 313 – Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. III, p. 223 – Ermengaudus, *Tractatus contra haereticos*, Migne *Patrologia Latina*, col. 1235-1272 – Voir Anne Brenon, *Les fonctions sacramentelles du consolament*, dans *Heresis* 20/1993, pp. 33-55 – Brenon, *Le vrai visage*, p. 171 – Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 233 et ss. – Müller, *Frauen*, p. 155 – René Nelli, *Les cathares du Languedoc au XIII^e siècle*, Paris 1969, p. 18.

ces hérétiques de sa maison, mais de cette manière, sa mère est morte hérétique⁶⁷. »

En outre, on ne trouve pas de femme occupant des fonctions au sein de la hiérarchie cathare – bien que, théoriquement, ce soit possible. Cependant, cette situation ne résulte pas forcément d'un mépris général de la femme par les cathares. Elle peut très bien être en rapport avec le fait que remplir ces offices demande de beaucoup se déplacer, ce qui n'est pas sans problème pour une femme.

Selon la théologie cathare, le baptême de l'eau et surtout le baptême imposé à l'enfant n'a pas de sens. Les enfants ne peuvent pas être sauvés par le baptême tant qu'ils n'ont pas atteint les *annis discretionis*, l'âge du discernement, et ils ne peuvent donc pas avoir la vraie foi⁶⁸. Ainsi, à l'origine, cet âge, qui implique de comprendre et accepter le sacrement, est la condition *sine qua non* pour le recevoir. Durant la première moitié du XIII^e siècle, les cathares ne le donnent quasi exclusivement qu'aux adultes.

Il apparaît malgré tout, exceptionnellement, que des adolescentes, voire des fillettes entre sept et dix ans se retrouvent parmi les femmes qui entrent en la maison cathare, dans la communauté des parfaites. Ces jeunes filles sont souvent poussées à recevoir le *consolament* par leurs familles ou leurs mères. Elles le reçoivent malgré leur âge – bien qu'elles n'en aient pas vraiment pris la décision par elles-mêmes et quoique la condition concernant leur capacité de discernement ne soit pas respectée. Enfin, dans la période tardive du catharisme, on finit par administrer le *consolament* aux enfants et aussi aux bébés. Par contre cela ne se pratique qu'en cas de maladie grave. Il s'agit alors du *consolament* des mourants et non pas de celui qui ouvre la porte à la vie religieuse.

Le *consolament* est précédé en général d'un catéchuménat qui se passe le plus souvent dans la *domus* même où va vivre la novice après le sacrement. Apparemment, la durée de la préparation n'est pas fixe. Sans doute varie-t-elle suivant des données individuelles, les aptitudes et les futures tâches de la novice. Néanmoins, le temps du catéchuménat dure presque toujours une année ou au moins trois carêmes. Pendant la période de préparation, les novices participent à ces trois carêmes et à la vie religieuse en général. Elles sont instruites dans la foi, les rites et la façon de vivre des hérétiques. C'est seulement dans des situations exceptionnelles qu'un *consolament* peut également

⁶⁷ Doat 22, f^o 77r^o-v^o.

⁶⁸ Alain de L'Isle, col. 346 – Eckbert de Schönau, *Sermones XIII contra Catharos*, Migne Patrologia Latina 195, col. 11-102, col. 15 – Ermengaudus, col. 1257. – Voir Daniela Müller, *Albigenser - Die Wahre Kirche ? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der "ecclesia Die"*, Gerbrunn bei Würzburg 1986, p. 85 et ss.

être administré sans que la novice passe par le catéchuménat. Ainsi, tandis que la parfaite Arnalda de Lamothe, qui se déplace entre différentes maisons, campe dans une forêt, Peirona, sa sœur et compagne, meurt. Arnalda, se retrouve seule et ne peut donc – selon la Règle – continuer de mener sa vie religieuse en étant privée de compagne : elle est obligée de remplacer rapidement Peirona. Alors on lui amène une certaine Jordane, et Arnalda lui donne aussitôt le *consolament*, bien que la femme n’ait pas encore appris ce qui est habituellement indispensable pour recevoir le sacrement⁶⁹.

Si la femme qui se prépare à recevoir le *consolament* est encore mariée, il faut aussi que son mari la libère de ses engagements – ce qui est également le cas quand l’homme marié veut devenir parfait.

Les parfaits qui administrent le *consolament* demandent d’abord aux novices si elles veulent se faire de Bonnes Chrétiennes. Les futures parfaites répondent par la promesse de se donner à Dieu et aux Évangiles, de ne plus manger de viande, d’œufs, de fromage et toute chose produite par l’acte de la génération, de ne pas jurer (au sens de faire un serment) ni mentir, de ne pas céder aux désirs sexuels et enfin de ne pas abandonner la foi, même par crainte de la mort. Ensuite, les novices reçoivent l’Évangile, on leur explique l’oraison dominicale* et elles confessent leurs péchés dont les parfaits leur donnent absolution. Puis les officiants posent leurs mains et la Bible sur la tête de la novice et lisent ensemble le début de l’Évangile de Jean (Jean I, 1-14). À la fin de la cérémonie, les parfaits donnent le baiser de paix aux nouvelles cathares, d’abord à travers le Livre et ensuite sur l’épaule. Concernant le baiser de paix, Bernard Gui précise dans son *Manuel* que les parfaits mettent une pièce d’étoffe sur la tête de la femme avant d’imposer leurs mains afin de ne pas se maculer en touchant une femme, mais ceci ne semble pas avoir été le cas avant la fin du XIII^e siècle⁷⁰.

Les cathares désignent les femmes qui ont reçu le *consolament* par *bonae christianae* ou *bonae feminae/mulieres* – Bonnes Chrétiennes ou Bonnes Femmes. Dans les registres de l’Inquisition, par contre, la femme cathare est appelée *heretica*, *heretica induta*, *heretica vestita* ou quelquefois *heretica perfecta* – hérétique, hérétique habillée ou vêtue et hérétique parfaite.

⁶⁹ Doat 23, f^o 23r^o-v^o.

⁷⁰ Anselme d’Alexandrie, p. 313 et ss. – Bernard Gui, *Manuel*, t. II, p. 22 – Doat 23, f^o 4v^o- 5r^o – Doat 24, f^o 42r^o- 43r^o. Pour plus de détails sur le *consolament*, sur les différentes manières de le pratiquer et en ce qui concerne une éventuelle division de la cérémonie en deux parties, voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 151 et ss.

D'ailleurs, la désignation « hérétique vêtue » indique aussi qu'il y a, au cours de la cérémonie du *consolament*, une prise d'habit. Mais, même si cela se pratique régulièrement, ce n'est pourtant pas souvent mentionné dans les sources. D'après *L'Histoire Albigeoise* de Pierre des Vaux-de-Cernay, qui traite entre autres des usages des cathares avant la persécution, ces derniers portent de préférence des vêtements noirs et plus tard des habits de couleurs foncées, notamment du bleu⁷¹. Logiquement, la prise d'habit doit être liée au commencement de la vie religieuse et par là au *consolament*. Or, on ne sait pas si la prise d'habit se fait au cours d'une cérémonie particulière, si elle se fait au cours de celle du *consolament* ou pendant le noviciat. Ainsi, dans le registre de Geoffroy d'Ablis, une femme qui a revêtu l'habit avant le *consolament*, l'a reçu de la main même des parfaits qui vont lui administrer le sacrement⁷². Mais la plupart des témoins n'évoquent ce sujet que vaguement. Marquès de Pauligne, qui révèle que sa mère s'est faite cathare, dit seulement qu'elle « se fit hérétique et prit l'habit des hérétiques »⁷³. On ne peut donc rien apprendre de plus sur le moment de la prise d'habit ni sur la manière dont elle se déroule.

Hormis l'importance qu'a le *consolament* pour tous ceux et celles qui l'ont reçu, le rite représente également un événement culturel et social pour la communauté des croyants. Car la cérémonie ne se passe pas seulement avec la ou les futures parfaites et les parfaits qui l'administrent. Avant la persécution, les croyants peuvent y participer et viennent parfois en grand nombre pour y assister. Un événement d'une considérable importance sociale a sans doute été, en 1204, le *consolament* d'Esclarmonde de Foix et de trois autres dames nobles. Célébré par Guilhabert de Castres, il a attiré jusqu'au comte Raimon-Roger de Foix, frère d'Esclarmonde. Mais le *consolament* d'un personnage moins illustre peut également attirer les croyants en grand nombre. À titre d'exemple, selon la déposition du chevalier Guilhem de Tondut, celui de sa mère, qui se passe en 1203, compte cinquante participants, voire plus⁷⁴.

Après avoir été ordonnées, les parfaites se soumettent aux règles de vie des cathares, comme elles l'ont promis durant la cérémonie. En outre, une femme cathare ne peut plus vivre seule et doit obligatoirement se trouver en compagnie d'une autre Bonne

⁷¹ Pierre des Vaux-de-Cernay, *Hystoria Albigensis*, t. I, p. 14. – Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 157.

⁷² Palès-Gobillard (éd), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis*, p. 198.

⁷³ Doat 23, f° 96r°.

⁷⁴ Doat 22, f° 72v°-73r° – Doat 24, f° 42r°-43r°.

Femme, sa *socia**. De cette manière, toutes deux mènent une vie communautaire sur le modèle des apôtres et la présence d'une autre cathare assure que les règlements soient suivis à la lettre, ce qui est particulièrement important pour les règlements concernant la nourriture. C'est pour cette raison qu'une parfaite ne doit pas manger seule⁷⁵.

Ce *consolament*, baptême et ordination en même temps, est aussi donné tout juste avant la mort d'un croyant ou d'une croyante. Il est comparable alors à l'extrême-onction de l'Église catholique. Le rite du *consolament* des mourants est semblable, à l'origine, à celui d'ordination. Mais, du fait de la persécution, il devient vite nécessaire de le célébrer d'une manière plus rapide. Par ailleurs, sur le plan théologique, le *consolament* des mourants n'a pas tout à fait la même signification que le premier, puisqu'il ne peut pas donner la certitude mais seulement l'espoir du salut et qu'il n'est pas non plus une ordination. Le *consolament* prend de l'importance dans la période la plus tardive du catharisme. Les consolés sont désormais surtout des mourants et le rite, pratiqué souvent pendant la nuit, joue un rôle de plus en plus important dans la vie religieuse⁷⁶. Parmi ceux qui reçoivent le sacrement sur leur lit de mort, on trouve assez fréquemment encore des femmes nobles. À cette époque, ce rite représente en partie pour les croyants le même événement social et culturel qu'il représentait au temps de la floraison du catharisme. En outre, il est parfois lié à l'acte rituel de l'*endura** qui, à l'origine, est un carême effectué principalement pendant le noviciat. De temps en temps, rarement au XIII^e siècle, un peu plus souvent à l'époque tardive, ceux qui ont reçu le *consolament* des mourants, après la cérémonie, ne mangent et ne boivent plus rien, sauf de l'eau. Ainsi, ils meurent de faim et c'est ce que l'on a appelé en ce temps, péjorativement, l'*endura*, qui peut durer de longues semaines.

Quand un croyant est consolé sur son lit funèbre, il effectue en règle générale un paiement aux cathares qui lui ont administré le sacrement, c'est-à-dire en fait à l'Église cathare. De même, le mourant doit régler toutes les dettes qu'il a encore envers elle. Le montant de ces paiements, le plus souvent versé en numéraire, plus rarement en produits du sol, est fixé par le mourant lui-même. Dans la majorité des cas, il n'est payé qu'après le décès du mourant. Mais si ceux qui tiennent sincèrement à mourir dans la foi cathare

⁷⁵ Doat 24, f^o 1v^o-2v^o. Voir Brenon, *Le vrai visage*, p. 85 – Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 176.

⁷⁶ Voir Brenon, *Les fonctions sacramentelles du consolament*, p. 46 et ss. – Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 160 et ss.

sont trop pauvres pour effectuer ce don, on leur donne le *consolament* quand même, sans contrepartie.

En revanche, quand on leur a promis de l'argent, les parfaits n'hésitent pas à le réclamer après la mort du consolé. Il peut arriver qu'un témoin insinue que l'aspect pécuniaire fut très important, voire plus important que la motivation de sauver une âme :

« Il entendit dire lesdits hérétiques qu'ils avaient hérétiquée une femme, du nom de Morlanda, dans la maladie de laquelle elle est morte. Cependant, elle avait été bien riche et maintenant ils avaient beaucoup de son argent⁷⁷. »

Néanmoins, il faut souligner qu'il s'agit là d'un cas extrêmement rare.

Lorsque les malades qui ont déjà reçu le *consolament* des mourants recouvrent la santé, contrairement à ce que l'on a supposé, ils ne sont pas automatiquement placés dans la situation de parfaits ou de parfaites cathares, parce que ce sacrement n'a pas la même valeur théologique que celui d'ordination. Bien qu'il soit rapporté que certaines femmes, consolées sur leur lit de mort et guérissant ensuite, ont commencé à vivre, tout de suite, comme des bonnes chrétiennes, la Règle est qu'elles soient de nouveau consolées avant d'être vraiment des parfaites.

D'une importance capitale, car il reste pour l'Inquisition un moyen sûr et commode d'identifier les croyants de l'Église cathare, le *melhorament*, « l'amélioration », est désigné également, dans les registres d'enquêtes par *adoratio**, « adoration ». Il est le seul rite du catharisme que les croyants et croyantes sont obligés de pratiquer et c'est d'autant plus fondamental pour eux qu'ils ne peuvent pas prier Dieu eux-mêmes et ont besoin de l'intercession des parfaits. De plus, ils manifestent par là leur appartenance à l'Église cathare. Le *melhorament* peut s'exercer comme un rite isolé, mais il fait aussi et surtout partie d'un ensemble. À travers lui, les croyants honorent la présence du Saint Esprit, ce qui veut dire qu'ils n'adorent pas les parfaits et parfaites en tant qu'individus mais en tant que porteurs de l'Esprit. En même temps, ils prient pour solliciter une bonne fin, c'est-à-dire qu'ils demandent à recevoir le *consolament* avant leur décès pour mourir ainsi dans la Bonne Foi... Durant la cérémonie du *melhorament*, les croyants se mettent à genoux devant le parfait ou la parfaite et lui adressent trois *benedicite* (« bénissez »), ajoutant après le troisième : « Dame (ou seigneur), priez Dieu pour le

⁷⁷ Doat 25, f° 105v°.

pécheur que je suis, qu'il me fasse Bon Chrétien et me mène à bonne fin ». Les cathares répondent à chaque fois par : *Deus vos benedicat* (« Dieu vous bénisse ») et ajoutent à la fin : « Dieu en soit prié, vous fasse Bon Chrétien et vous mène à bonne fin ». Puis s'ensuit souvent le *caretas**, le baiser de paix, qui est également pratiqué à la fin d'autres rites. Ce baiser est échangé entre croyants et cathares. Cependant, hommes entre eux et femmes entre elles se le donnent directement, tandis que ceux échangés entre sexes opposés sont transmis à travers l'Évangile ou sur des parties du corps couvertes par les vêtements, l'épaule ou le coude⁷⁸.

Le *melhorament* est surtout rendu aux parfaits et parfaites par les croyants et croyantes, mais les cathares l'échangent aussi entre eux, de préférence lors des occasions solennelles ou lors de leur première rencontre. Les dépositions de femmes se référant aux rites et habitudes de la maison cathare mentionnent, en tant qu'aspect de la vie religieuse, que les parfaites continuent après leur *consolament* à rendre le *melhorament* aux parfaits.

Ayant reçu le *consolament* et étant entrées dans la maison de femmes, Arnalda de Lamothe et sa sœur « restaient dans cette maison et observaient les règles de la secte hérétique pour à peu près une année, mangeant, priant, jeûnant, bénissant le pain de repas en repas, se confessant, adorant les hérétiques et faisant tout autre chose que les hommes et femmes hérétiques ont l'habitude de faire ». Ainsi s'exprime Arnalda de Lamothe – avec bien d'autres femmes⁷⁹.

Théoriquement, tous les croyants rendent le *melhorament* à chaque parfait et à chaque parfaite. Néanmoins, on connaît quelques cas, notés dans les registres de l'Inquisition, où le *melhorament* est seulement rendu aux hommes et pas aux femmes pourtant également présentes – sans que l'on en explicite la raison. C'est surtout le cas pour les croyants, mais parfois aussi pour les croyantes. Raimon de Miraval de Hautpoul, par exemple, prétend devant l'Inquisition n'avoir rendu le *melhorament* qu'aux parfaits. Et Berbégueira, épouse du chevalier Loubens de Puylaurens, ne cite dans sa déposition que des hommes cathares à qui elle aurait adressé ce rite. D'autre part, lorsque seules des parfaites se retrouvent avec des croyants et croyantes, il arrive

⁷⁸ Bernard Gui, *Manuel*, t. II, p. 20 – Doat 22, f° 214v°-215r°; 262v°; 291v° – Doat 23, f° 3r°; 5r°; 128r° – Doat 24, f° 257r°-v°; 263r°. La suite indiquée pour ce rite n'est qu'une des formes qu'on lui connaît. Pour les autres formes, consulter Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 209.

⁷⁹ Doat 23, f° 5r°-v° – Doat 24, f° 205r°-v° – MS 609, f° 184r°.

de temps en temps que ce ne soient que les croyantes présentes, à l'exclusion des hommes, qui pratiquent le *melhorament* en l'honneur des Bonnes Femmes.

Habituellement, une fois par mois, les parfaites doivent se soumettre à l'*aparelhament** ou *servisi** : à la « préparation ». Ce rite, uniquement célébré par les hommes, de préférence par les diacres mais aussi par les évêques, représente à la fois la confession des péchés et l'imposition d'une pénitence. Par ailleurs, l'*aparelhament* prend également le sens d'un acte de soumission à l'Église cathare, représentée par le diacre ou l'évêque.

Sans doute la régularité mensuelle de ce rite ne peut-elle plus être respectée à l'époque de la persécution, comme c'est le cas quand les Bonnes Femmes vivent encore en paix dans leur maison. Pourtant, on peut remarquer que, même aux parfaites obligées de prendre la fuite, n'ayant plus de domicile fixe et vivant dans les forêts et les cabanes, l'Église prend soin de fournir avec la plus grande régularité possible l'occasion de faire leur confession devant un parfait, comme le montre l'histoire d'Arnalda de Lamothe ou encore celle d'Estevena de Châteauverdun⁸⁰.

L'*aparelhament* est en son essence un rite qui ne concerne que les parfaits et parfaites puisqu'eux seuls, et non pas les croyants, peuvent se confesser de cette manière. Néanmoins, le rite présente une certaine importance même pour les croyants, étant donné qu'ils ont le droit d'y assister en tant que spectateurs.

La prière fait partie de la vie quotidienne et cultuelle dans la maison des femmes : en effet, seules les consolées ont, à travers leur *consolament*, obtenu le droit de prier Dieu, tandis que les croyantes n'en sont pas encore dignes. La prière principale est le *Pater*, la prière que les novices ont reçue, soit au cours de la cérémonie du *consolament*, soit au cours d'une cérémonie antérieure qui les a mises dans une position intermédiaire entre parfaites et croyantes. À partir de ce moment, novices ou parfaites récitent le *Pater*, à côté d'autres prières, ceci plusieurs fois par jour. De même, il est récité avant les repas qui sont également soumis à certaines règles : les Bonnes Femmes ne mangent pas de viande, d'œufs, de produits laitiers et de graisse à l'exception toutefois de l'huile. En outre, on fait très attention, pour la préparation et la consommation des repas, à disposer d'une vaisselle immaculée n'ayant pas touché de nourriture interdite. À l'époque des persécutions, on emmène souvent avec soi sa propre vaisselle et on prépare

⁸⁰ Doat 23, f° 2v°-29v° – MS 124, f° 196v°. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 203 et ss.

les repas soi-même ou on les fait préparer par des personnes de confiance afin de s'assurer que la vaisselle et le repas ne soient jamais souillés.

La nourriture de base des Bonnes Femmes comprend différentes sortes de pain et de céréales (de préférence du froment), des légumes (choux, chouraves, carottes, oignons, raves, poireaux, pois, fèves, lentilles), et aussi du poisson. Les légumes et le poisson sont en partie préparés dans l'huile. Ensuite, les parfaites mangent différentes sortes de fruits (pommes, poires, figues, raisins, coings, fraises), et différentes sortes de noix. Elles boivent du vin, cependant dilué avec de l'eau, tous ces aliments provenant pour la plupart des dons des croyants et des familles⁸¹.

Les parfaites respectent trois carêmes par an. Le premier correspond au carême qui précède la fête de Pâques de l'Église catholique. Le deuxième commence le lundi après la Pentecôte et continue jusqu'à la fête de saint Pierre, le 29 juin. Le troisième débute le lundi qui suit la fête de saint Martin, le 11 novembre, et finit à Noël. La première et la dernière semaine de ces carêmes cathares sont *septimanae strictae*, semaines strictes. Cela signifie que les cathares ne prennent que du pain et de l'eau. Pendant les autres semaines du carême, on jeûne également de façon stricte les lundis, les mercredis et les vendredis. Les parfaits ou parfaites qui sont obligés de travailler, comme ceux qui sont en voyage et les malades, sont exclus du jeûne strict. Dans ces cas-là, ils ont le droit de manger des légumes, tout en se gardant de prendre du poisson, des fruits de mer, de l'huile ou du vin. En fait, ces trois jours de jeûne durant la semaine n'ont pas été respectés seulement lors des carêmes mais tout au long de l'année⁸².

La bénédiction du pain joue aussi un rôle cultuel important dans la maison cathare, sans que l'on y attribue pas de signification eucharistique, puisque l'on ne croit pas que le corps du Christ soit réellement présent dans le pain béni. Il s'agit seulement de la commémoration du dernier repas de Jésus-Christ.

Dans la *domus*, la bénédiction du pain est célébrée journalièrement, avant chaque repas, et, selon Anselme d'Alexandrie, la cérémonie est administrée par l'ancien. Dans tous les cas, l'officiant ne peut être qu'un parfait ou une parfaite. Par contre, la bénédiction du pain n'est pas réservée au clergé et, quand les croyants y participent, on

⁸¹ Voir Jean Duvernoy, *La nourriture en Languedoc à l'époque cathare*, dans Carcassonne et sa région, actes des XII^e et XXIV^e congrès d'études régionales tenus par la Fédération historique du Languedoc- Pyrénées-Gascogne, Carcassonne 1970, pp. 235-241.

⁸² Anselme d'Alexandrie, p. 315 – Bernard Gui, *Manuel*, t. II, p. 18 – Doat 23, f^o 124r^o. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 176. Les indications concernant les dates des carêmes cathares diffèrent selon les sources.

partage après la bénédiction le pain sans différence entre tous les présents⁸³. Dans la grande majorité des mentions qui sont faites de cette bénédiction, les témoins ne précisent pas de quelle manière la communauté est assise à la table et comment le rite est célébré. Mais puisque les témoins disent souvent qu'on est installé autour d'une seule table (les témoignages qui parlent de deux tables séparées pour les hommes et les femmes sont plutôt rares), on peut en déduire qu'en règle générale on ne pratique pas de séparation entre hommes et femmes pour célébrer la bénédiction du pain. Ce qui semble être plutôt une exception tient dans le récit de Joana, fille du défunt Isarn Delpas de Banières et cathare convertie :

« Ensuite elle-même et toutes les autres femmes hérétiques mangèrent à une table et les hommes hérétiques à l'autre table et elle-même et les autres femmes hérétiques bénirent le pain⁸⁴. »

Dans les registres de l'Inquisition, il est très rarement déclaré que des croyants font des saignées aux cathares. Concernant les femmes, il existe deux témoignages qui en font état : dans la maison d'un croyant au Mas-Saintes-Puelles, Rica rencontre deux femmes cathares à qui elle fait des saignées et à qui elle rend également le *melhorament*. Une autre fois, alors qu'elle rencontre dans la maison d'une croyante des hommes et des femmes cathares, elle fait une saignée seulement aux parfaites et rend ensuite le *melhorament* à tous les hérétiques, hommes et femmes⁸⁵. Il semble que la saignée, si toutefois elle se pratique de manière régulière, ne se fasse qu'entre femmes, car, dans le deuxième cas, Rica aurait fort bien pu, s'ils l'avaient voulu, faire également une saignée aux parfaits présents. En outre, on peut penser que cet acte est lié au *melhorament* et constitue donc peut-être lui aussi un acte de révérence.

Un autre témoignage prétend que des Bonnes Chrétiennes se font des saignées elles-mêmes ou réciproquement. Toutefois, en ce qui concerne cette pratique, se pose véritablement la question de savoir s'il s'agit d'exceptions ou si les saignées représentent une pratique médicale que l'on ne juge pas assez inhabituelle ou particulièrement liée à l'hérésie pour en parler aux inquisiteurs. De toute façon, elle n'est jamais expressément mentionnée comme élément rituel du catharisme. Pourtant, il

⁸³ Anselme d'Alexandrie, p. 316 – Bernard Gui, *Manuel*, t. II, p. 18 et ss. – Doat 24, f° 205v°. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 212 et ss. – Rottenwöhler, p. 65.

⁸⁴ Doat 23, f° 284r°-v°.

⁸⁵ MS 609, f° 21r°-v°.

faut insister sur le fait que, dans les cas précités, ce service médical, rendu aux parfaites par les croyantes, paraît être lié au *melhorament*. Et Père Flairan, qui fait une saignée à l'évêque Guilhabert de Castres et à son compagnon, précise qu'au moment où il commence la saignée, il adresse un *benedicite* aux cathares et que ceux-ci lui répondent avec leur *Deus vos benedicat*. Puis, Père leur rend le *melhorament*⁸⁶. Cette simultanéité pourrait impliquer sinon une valeur rituelle de la saignée, au moins un hommage rendu aux cathares de la part des croyants. Quoi qu'il en soit, puisque cet acte médical n'est mentionné que rarement et seulement dans les registres de l'Inquisition, on ne peut tirer aucune conclusion définitive sur son importance et sa signification.

2/3 – *Les activités des parfaites.*

Dans la vie médiévale, l'éducation des enfants est une des plus importantes tâches de la femme et elle occupe une part tout aussi conséquente des activités des Bonnes Femmes dans la maison cathare. Car on trouve souvent des enfants et des adolescents, garçons comme filles, dans la *domus* des parfaites. Ils y habitent et y reçoivent leur éducation. Ces séjours durent entre six mois et plusieurs années mais parfois seulement quelques jours. Par ailleurs, les enfants séjournant dans la maison cathare sont en majorité des membres de la famille des parfaites qui forment la communauté. Ainsi, les grand-mères éduquent leurs petits-enfants, les mères leurs enfants et, le plus souvent, les tantes leurs nièces et neveux. Quelques-unes des jeunes filles qui reçoivent là leur éducation demandent ensuite le *consolament* et restent en tant que Bonnes Chrétiennes dans la communauté. Pourtant, les séjours des enfants et adolescents ne signifient pas nécessairement un noviciat. Le but n'est pas forcément de former de futures cathares – surtout quand l'enfant en question est un garçon qui de toutes manières, à l'âge adulte, ne peut continuer à vivre dans une maison de femmes. À travers certaines dépositions, les témoins précisent encore qu'ils ont vécu dans la maison cathare durant leur enfance ou adolescence mais qu'ils n'ont pas rendu le *melhorament* aux parfaites et probablement pas non plus participé aux autres rites de la communauté. Ces dépositions sont néanmoins à regarder d'un œil critique, dans la mesure où il est tout à fait possible

⁸⁶ Doat 22, f° 183v°-184r°.

que les témoins veuillent seulement nier leur participation aux rites ; d'un autre côté, on ne peut non plus exclure le fait que ces enfants ou adolescents ne rendent pas le *melhorament* pour la simple raison qu'ils n'ont pas encore atteint ce que les cathares appellent l'âge du discernement⁸⁷.

Le contenu de l'éducation que les jeunes reçoivent auprès des Bonnes Femmes n'est quasiment pas décrit dans les dépositions. Cette éducation comprend sans doute une formation générale qui n'a pas forcément de rapport avec la foi cathare. Malgré tout, le peu que l'on puisse déduire des témoignages laisse à penser que l'instruction dans les rites et la foi est également bien présente et il serait surprenant du reste qu'il en aille autrement. Ainsi Gérauda, la femme du chevalier Estolt de Roqueville, donne-t-elle des renseignements sur le court séjour qu'elle a passé dans la communauté de Garsen du Mas, sa tante, au Mas-Saintes-Puelles :

« Dame Gérauda, femme d'Estolt de Roqueville, chevalier, dit qu'elle voyait dans le Mas-Saintes-Puelles Dame Garsen, sa tante, et Galharda, la fille et aussi la compagne hérétique de cette Garsen qui y demeuraient publiquement. Et puis ledit témoin [*Gérauda*], quand elle était une toute petite fille, restait avec ces hérétiques pour huit jours, autant qu'elle se souvienne. Et elles lui apprenaient comment adorer les hérétiques »⁸⁸.

Certes, Gérauda n'évoque que le *melhorament*. Il est cependant très probable que dans de tels témoignages il symbolise l'appartenance à l'Église cathare en général et il est évident que l'on attribue dans la *domus* cathare une grande importance à l'enseignement de la foi et des rites : si on ne veut sans doute pas forcer les enfants à réclamer plus tard le *consolament*, on prend soin néanmoins de les enraciner profondément dans la foi et l'Église cathare, afin qu'ils deviennent plus tard des croyants fervents et des soutiens fiables de cette Église.

En principe, les cathares doivent travailler pour vivre de leurs mains et non pas du peuple. Par conséquent, le travail manuel fait également partie de la vie quotidienne des Bonnes Femmes et le fruit de ce travail sert à assurer en partie leur existence. Pour les cathares, l'artisanat textile occupe une place importante parmi les travaux possibles. Les femmes œuvrent donc aussi de préférence dans ce domaine et, avant tout, filent la laine.

⁸⁷ Doat 25, f° 275v° - 276v° - MS 609, f° 100r°; 128v°; 144r°. Voir Brenon, *Le catharisme dans la famille*, p. 47 et ss.

⁸⁸ MS 609, f° 66r°.

Le récit, souvent conté, de la dispute de Pamiers en 1207 confirme encore une fois que les travaux textiles, notamment le filage de laine, sont pratiqués même par les dames de la noblesse : quand Esclarmonde de Foix prend la parole, le moine catholique Étienne de la Miséricorde lui ordonne de se taire et de retourner à sa quenouille, puisque les femmes, selon lui, n'ont pas à intervenir en de tel débats⁸⁹.

Au travail artisanal des parfaites s'ajoutent des activités caritatives, notamment les soins aux malades. Les Bonnes Femmes reçoivent les malades dans la *domus*, mais elles vont également chez eux pour les soigner sur place. Les patients sont en partie des croyants qui ont reçu le *consolament* des mourants, dans certains cas par ces mêmes parfaites mêmes, et qui sont dès lors accompagnés jusqu'à leur mort. Lorsque les patients se trouvent sur leur lit de mort et qu'ils ne sont pas consolés, les Bonnes Femmes essaient de les influencer afin qu'ils meurent dans la Bonne Foi.

Dans un cadre plus limité que celui des hommes, les femmes cathares exercent aussi des activités qu'on peut qualifier de pastorales, c'est-à-dire la prédication et la mission. Comme on l'a déjà évoqué, elles tentent tout d'abord de prendre de l'influence sur des membres de leur famille et sur les malades qu'elles soignent. De la même façon qu'elles enseignent la foi aux jeunes séjournant dans leur maison, elles instruisent les adultes qui les visitent ou qu'elles rencontrent sur la foi et la pratique cultuelle de l'Église cathare. Et, bien que les exemples dans les registres de l'Inquisition en soient rares, les femmes cathares prêchent également. Cependant, pour juger du nombre des prédications féminines, se pose à nouveau le problème des sources et de la terminologie masculine. Lorsqu'il est question des prédications cathares de façon générale, les témoins disent presque toujours seulement : « les cathares prêchaient », sans précision de sexe. Il convient d'ajouter que la majorité des mentions de prédications de femmes sont faites par des femmes. Dans la plupart des cas, les sermons des parfaites sont présentés dans les registres d'Inquisition sous la désignation de *predicatio* (prédication), plus rarement de *monitio** (admonestation), ou *verba* (paroles). Après étude du contexte, ces différentes désignations semblent signifier la même chose.

Les femmes cathares ont donc le droit de prêcher. Néanmoins, leurs prédications sont beaucoup moins importantes et nombreuses que celles des hommes. Ceci est à mettre en rapport, à coup sûr, avec le fait que les femmes, se déplaçant moins, voient

⁸⁹ Guillaume de Puylaurens, *Chronique*, p. 48. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 196 et ss. – Roquebert, *L'épopée*, t. IV, p. 184.

ainsi leurs activités limitées au cadre plus intime de la communauté et aux petits groupes de croyantes qui viennent en visite dans leurs maisons. Ce qui tend à le prouver, c'est que plus des trois-quarts des mentions de prédications de femmes sont faites par des témoins féminins et que dans les cas mentionnés par ces croyantes, les prédications se passent effectivement en majorité dans la communauté. Toutefois, certains témoignages qui relatent également des prêches faits par des femmes dans un cadre moins intime, devant un public plus large, des deux sexes, voire seulement d'hommes, montrent qu'il n'existe pas d'interdiction de prêcher en public ou devant les hommes. On peut noter encore que, dans ce domaine aussi, les femmes croyantes acceptent plus facilement que les hommes que les activités pastorales et les rites soient célébrés par des femmes. En conséquence se pose la question de savoir si les parfaites prêchent moins devant un public d'hommes parce que ceux-ci n'acceptent pas la prédication de Bonnes Chrétiennes ou si les rites qui ne se passent qu'entre femmes sont aussi des événements appréciés, sinon souhaités par elles : au fond, peut-être ces cérémonies constituent-elles pour elles un espace de liberté dans une société patriarcale. Il faut aussi remarquer que la plupart des femmes dont on sait qu'elles ont prêché sont nobles. Il est possible que l'on ait admis plus aisément leurs prédications parce qu'elles étaient haut placées dans la société. Il reste que le fait qu'une femme prenne la parole en public n'est pas considéré chez les cathares comme inconvenant. C'est encore une fois l'exemple d'Esclarmonde de Foix qui l'illustre : du côté des parfaits, il n'y a pas d'objection à ce qu'elle s'exprime au cours de la dispute de Pamiers. Lors du concile de Latran en 1215, on fait au comte de Foix de ce que sa sœur ait converti plusieurs personnes à son hérésie, c'est-à-dire qu'elle ait sans doute été couronnée de succès dans ses activités missionnaires⁹⁰.

2/4 – *Visites et Voyages.*

Une des différences les plus importantes entre les monastères de femmes catholiques et les communautés de femmes cathares tient certainement en ceci que la maison cathare est un lieu tout à fait ouvert sur l'extérieur : d'une part, les Bonnes

⁹⁰ Guillaume de Tudèle et l'Anonyme, *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, vv. 3251-3262, p. 167 – G. de Puylaurens, *Chronique*, p. 48.

Femmes reçoivent beaucoup de croyants et de visiteurs et, d'autre part, elles peuvent aussi, sans restriction, quitter la maison. Dans la *domus*, qui est également un lieu de culte, viennent tout d'abord des parfaits. Ensuite y viennent les croyants, ceux-là pour assister aux rites administrés par les parfaits en visite et aussi pour participer aux événements culturels célébrés par les femmes de la maison et pour leur rendre le *melhorament*. Les croyants ou, plus souvent, les croyantes qui visitent les Bonnes Femmes chez elles sont dans la plupart des cas membres de leur famille. Elles se rendent à la *domus* pour voir les parfaites, pour parler, manger avec elles, participer à la bénédiction du pain et leur rendre le *melhorament*. Pourtant il y a aussi des visiteurs, de préférence des hommes, qui viennent voir les parfaites, encore une fois en majorité des parentes, qui mangent avec elles, avec ou sans bénédiction du pain, mais qui ne leur rendent pas le *melhorament*. Et ce sont finalement ces gens-là, c'est-à-dire les visiteurs qui ne participent pas aux rites des parfaites mais mangent avec elles et parfois même sont logés dans la maison, qui montrent que la *domus* cathare sert aussi d'auberge pour la famille et les proches⁹¹. On peut donc venir à la maison cathare pour toutes sortes de raisons qui ne sont pas forcément religieuses, ce qui la transforme en un véritable lieu de vie. Enfin, les visiteurs ne sont pas seulement des habitants du même *castrum*, mais on entreprend également des voyages, parfois assez longs, pour aller voir des cathares dans leurs communautés.

L'accueil des parfaites, surtout celui qu'elles réservent aux enfants, en leur offrant des noix, du pain, des pommes et d'autres fruits, est souligné par quasiment tous les témoins qui racontent devant l'Inquisition les visites qu'ils ont faites dans leur enfance à des grand-mères ou tantes parfaites. Ces témoins précisent parfois qu'ils ont rendu visite aux femmes cathares sans toutefois pratiquer aucun rite, ce qui veut dire qu'ils sont venus les voir en raison de leurs liens personnels et non pas pour des raisons religieuses et culturelles. Pour leur part, sans doute les parfaites n'ont-elles jamais fait de différence entre les enfants, même si l'on puisse partir du principe bien naturel qu'elles ont tenté d'influencer leur foi.

La *domus* n'est pas seulement un lieu ouvert pour les croyants, les amis et les parents qui la fréquentent, mais aussi pour les Bonnes Chrétiennes elles-mêmes. Elles

⁹¹ Voir Anne Brenon, *La Maison Cathare. Une pratique de vie religieuse communautaire entre la règle et le siècle*, dans Actes de la 5^e session d'Histoire Médiévale organisée par le Centre d'Etudes Cathares / René Nelli (Collection Heresis 3), Arques 1992, pp. 213- 232.

peuvent sortir et rentrer dans la maison et exercer leurs tâches et leurs activités dans la société du *castrum* comme elles le souhaitent. Ainsi le précise Raimon Arquier alias Baussan :

« À l'époque [vers 1217], lesdites femmes hérétiques demeuraient publiquement dans le village de Sorèze et elles se présentaient publiquement sur la rue, à l'église et au four et elles s'occupaient publiquement de leurs affaires comme les autres femmes de Sorèze, avec n'importe qui de la population, et n'importe qui avec elles⁹². »

La liberté de mouvement des femmes cathares ne concerne pas seulement le *castrum* ou le village où se trouve leur maison. Leur mode de vie permet une certaine mobilité : elles voyagent pour rendre visite à d'autres Bonnes Chrétiennes, à leurs amis ou à leur famille. Cependant, d'après quelques dépositions qui mentionnent des parfaites passant un court séjour dans une maison, on ne peut pas savoir si celles-ci sont venues pour voir quelqu'un en particulier, ou si elles sont seulement de passage. D'autre part, il est sûr que des parfaites ayant reçu le *consolament* dans une maison cathare et y vivant par la suite, n'y restent pas inévitablement jusqu'à la fin de leurs jours. En retraçant l'histoire de certaines parfaites, on peut même noter plusieurs changements de domicile qui ne se font pas que d'une communauté à une autre, mais aussi d'une communauté à un logement chez des membres de la famille. De plus, ces changements sont parfois en rapport avec les différentes fonctions des femmes cathares au sein de l'Église, avec leur situation dans la société et, dès les débuts de la persécution, avec des raisons de sécurité. L'histoire de Fornèira de Péreille peut servir à ce titre d'exemple : vers 1204, elle quitte son mari Guilhem-Roger de Mirepoix pour devenir parfaite à Lavelanet et, durant cette même période, elle est aussi mentionnée dans des communautés cathares à Mirepoix et à Montségur. Ensuite, elle habite plusieurs années à Lavelanet (autour de 1208) et en 1229 on la retrouve dans sa maison à Péreille. Enfin, vers 1234, elle s'installe dans une maison de femmes à Montségur où elle séjourne probablement jusqu'à sa mort⁹³.

La parfaite Azalaïs de Cucuroux, de son côté, vit d'abord au moins dix ans (jusqu'en 1225), dans une communauté cathare à Villeneuve-la-Comtal. En 1225, elle

⁹² Doat 25, f° 276r°.

⁹³ Doat 22, f° 141r°-142r°; 276v°-277r° – Doat 24, f° 205r°-v° – MS 609, f° 3r°. Voir Roquebert, *L'épopée cathare*, IV.

séjourne, entre autres lieux, chez son fils Arnaut, seigneur de Villeneuve-la-Comtal. L'année suivante, on la rencontre dans la maison du chevalier Bernart du Mas, seigneur du Mas-Saintes-Puelles et encore un an plus tard à Toulouse. Aux environs de 1231, elle demeure avec sa compagne sept semaines dans la maison de Guilhem de Lagrasse à Avignonet, et en 1233 ou en 1235, elle semble de nouveau vivre au Mas-Saintes-Puelles. Revenue dans ce *castrum*, elle se trouve de temps à autre dans la maison de Bernart du Mas où elle a déjà habité. C'est du reste ce dernier qui la mentionne dans sa déposition, selon laquelle Azalaïs aurait aussi témoigné et abjuré devant l'Inquisition, abandonnant la foi hérétique en consommant de la viande⁹⁴.

⁹⁴ Doat 24, f° 1v° – MS 609, f° 3v°; 17r°; 133v°; 143r°-144r°.

3 – LA VIE DES PARFAITES PENDANT LA PERSÉCUTION

Jusqu'aux années 1240, il existe encore des maisons de femmes cathares. Pourtant, pendant la croisade et surtout avec les débuts de l'Inquisition, celles-ci ne peuvent guère être assurées de la sécurité nécessaire. Ainsi, les femmes qui veulent rester parfaites se voient obligées de s'adapter et de mener une vie d'errance, très différente de celle qu'elles ont connue dans la *domus*, si bien que, dès le milieu du siècle, il se trouve de moins en moins de femmes prêtes à assumer toutes les difficultés, les ennuis et les peurs d'une telle existence.

Le mode de vie et le comportement des Bonnes Chrétiennes sont désormais marqués par la peur et la recherche de la plus grande sécurité possible. Rixen de Baussana renonce aux environs de l'an 1231 à sa vie dans une maison cathare. Elle est demeurée quinze ans dans sa propre maison à Sorèze lorsqu'elle prend cette décision. Par la suite, elle change constamment de domicile. Et en effet, elle a tout à fait raison de ne plus se croire en sécurité à Sorèze. Quand elle y retourne vers l'an 1247 et qu'elle loge dans la maison de son frère, l'abbé de Sorèze s'y rend pour l'arrêter. Elle est emmenée à Toulouse où elle finit ses jours sur le bûcher⁹⁵. La peur est telle, parfois, que l'on s'avoue vaincu : par crainte du bûcher, Arnalda de Lamothe se laisse reconvertir à l'Église romaine. Mais cet acte ne correspond pas à ses vraies convictions... Plus tard, elle choisit de reprendre sa vie de parfaite. Une autre Bonne Chrétienne n'abandonne sa foi que face à la menace d'être brûlée. D'autres évitent, par peur encore, tout contact avec des inconnus⁹⁶.

Pour se mettre à l'abri des soldats et de l'Inquisition, on fuit aussi vers Montségur. Dès le début de la croisade, des cathares, surtout appartenant à la noblesse, commencent à y chercher refuge, un refuge sûr en effet, jusqu'à la soumission du *castrum* en mars 1244.

⁹⁵ Doat 25, f° 275v°-279r°; 291r°-v°.

⁹⁶ Doat 23, f° 6v°-8r° – Doat 25, f° 147v°-148r° – MS 609, f° 41r°.

Les parfaites changent sans cesse de lieu de séjour, restant parfois une nuit, parfois plus longtemps. Tant qu'il existe encore des communautés, elles se déplacent de l'une à l'autre ou vers d'autres logements, comme le fait déjà Arnalda de Lamothe pendant les années 1209-1212, avant qu'elle ne soit réconciliée. Ramunda de Cuq fait de même depuis son *consolament* vers l'an 1230 et jusqu'à sa mort sur le bûcher de Montségur en 1244, vivant tantôt à Montségur, tantôt chez des croyants. Durant les années 1245-1248, Estevena de Châteauverdun se déplace elle aussi constamment d'une communauté de femmes à une maison de croyants et vice versa⁹⁷. Dans deux cas tout à fait exceptionnels, des femmes catholiques offrent un refuge aux femmes cathares. Arnauda de Lamothe nous raconte une de ces histoires surprenantes (vers 1224) :

« La témoin, sa sœur Peirona et sa mère Austorga qui était malade convinrent entre elles et avec l'hérétique Bernard de Lamothe et son compagnon hérétique de partir de Montauban pour aller à Linars où vivaient des femmes hérétiques sous l'habit des moniales. Et puis, la témoin, sa sœur Peirona et sa mère Austorga décidèrent de faire semblant de vouloir recevoir l'habit des moniales et elles firent venir la prieure de Linars et sa compagne hérétique, et avec lesdits hérétiques, elles partirent de Montauban et vinrent à Linars. Et quand elles s'y trouvaient, vint Guiraut Abit avec son compagnon hérétique et il donna l'*aparelhament* aux dites femmes hérétiques ainsi qu'à toutes celles qui se trouvaient dans cette maison et dont le nombre allait jusqu'à seize. La témoin, sa sœur Peirona et sa mère Austorga participèrent à cet *aparelhament* et elle, ainsi que toutes les autres adorèrent lesdites hérétiques comme il est dit, et elles reçurent la paix [*le baiser de paix*] des hérétiques comme il est dit⁹⁸. »

Cependant, il se pose la question à savoir s'il s'agit vraiment des moniales catholiques qui ont si grande sympathie pour les cathares qu'elles les hébergent, voire qu'elles participent à leurs rites, ou s'il ne s'agit pas plutôt des femmes cathares qui vivent « sous l'habit des moniales » et qui font semblant d'être des nonnes catholiques pour se protéger de la persécution. La deuxième hypothèse paraît de loin la plus probable, car même une moniale catholique, même éprouvant une certaine estime pour les hérétiques, ne pouvait pas participer au rite de l'*aparelhament*, réservé aux seuls cathares ayant reçu le *consolament*.

⁹⁷ Doat 22, f° 157r°; 244r°-v°; 247v°-248r°; 289v°-293v° – Doat 23, 5v°-7r°; f° 173r° – MS 124, f° 196r°-v° – MS 609, f° 3r°; 72v°; 122r°-124r°; 158v°; 196v°.

⁹⁸ Doat 23, f° 7r°-8r°. Voir Jean Duvernoy, *Albigois et Vaudois en Quercy, d'après le registre des Pénitences de Pierre Sellan*, dans Actes du XIX^e Congrès d'Etudes Régionales, tenu à Moissac les 5 et 6 Mai 1963, organisé par la Fédération des Sociétés Savantes Languedoc - Pyrénées - Gascogne, Albi 1964, pp. 110-121.

Dans l'autre cas, c'est la prieure d'un monastère qui vit en tant que parfaite cathare avec sa communauté catholique qu'elle essaie apparemment aussi de convertir au catharisme (avant 1241) :

« Ramunda de Mazerac, prieure de la Lécune [*Quercy*] restait dans l'habit des hérétiques pendant quatre ou cinq ans. De plus, elle demanda à ses moniales si la Sainte Vierge allaitait son fils charnellement et si elle souffrait pendant l'accouchement comme les autres femmes [...] Elle doit partir de ce lieu et entrer dans un monastère plus rigide⁹⁹. »

Tout au long de la période des persécutions, membres de la famille et croyants mettent à la disposition des parfaites logements ou cachettes, voire refuges souterrains¹⁰⁰. Pour les fuyardes, il en résulte évidemment une certaine dépendance vis-à-vis de ceux qui les aident, puisque la vie religieuse ne serait plus possible sans eux. La vie des Bonnes Femmes est désormais, plus encore qu'avant, étroitement liée à celle des croyants, donc à celle de gens qui n'appartiennent pas à la même classe sociale. De toutes façons, sous la menace de l'Inquisition, les différences entre les sexes et les niveaux sociaux perdent sans doute de leur importance.

En ce qui concerne la nourriture, les vêtements et l'argent, on constate le même état de fait : membres de la famille et croyants se chargent de ces problèmes. Bien que les parfaites effectuent encore des travaux textiles rémunérés principalement en produits du sol, elles reçoivent une grande partie de la nourriture de l'extérieur. On se partage les charges entre croyants, surtout si un seul ne dispose pas des moyens suffisants. D'autres organisent seulement un logement hors de leur propre maison et prennent soin ensuite de ce que les parfaites y trouvent tout ce dont elles ont besoin. À titre d'exemple, la cathare convertie Dias de Saint-Germier, qui témoigne de sa vie en tant que Bonne Femme dans la première moitié des années 1240, raconte qu'il s'est toujours trouvé des croyants prêts à l'aider, à lui fournir des logements, à mettre à sa disposition la nourriture dont elle a eu besoin et à l'accompagner d'un lieu de séjour à l'autre¹⁰¹. En outre, le fait que les femmes cathares paient parfois, soit en argent, soit en vivres, ceux qui leur offrent ou organisent des refuges et qui les guident d'un lieu à l'autre, ne doit pas prêter à malentendu : à travers ces paiements, les croyants n'essaient pas de tirer

⁹⁹ Doat 21, f° 307r°.

¹⁰⁰ Voir Duvernoy, *Les Cathares : La Religion*, p. 281 et ss.

¹⁰¹ Doat 23, f° 57v°-64v°.

profit des services rendus, mais cette « rémunération » est plutôt un échange correspondant aux possibilités des pourchassés. Enfin, il faut également tenir compte du fait qu'aider les cathares représente une charge matérielle non négligeable et n'est pas sans danger car le risque est grand d'être aussi accusé par l'Inquisition. La conduite d'un lieu de séjour à l'autre, souvent pendant la nuit, parfois en quittant des *castra* assiégés, devient également un service d'une grande importance pour les parfaites. Du reste, les changements de lieu de séjour sont parfois ordonnés par l'Église cathare elle-même et, exceptionnellement, ce sont des parfaits qui accompagnent les Bonnes Chrétiennes de logement en logement.

Quoique les parfaites bénéficient le plus souvent d'un soutien exemplaire, il arrive néanmoins qu'elles se trouvent obligées de demander humblement de l'aide et qu'on la leur refuse, allant jusqu'à les chasser. Une affaire terrible nous est connue, où l'on a accordé un logement à deux Bonnes Femmes dans le seul but de les livrer à l'Inquisition. De plus, il est arrivé, rarement il est vrai, que ce soit leur famille qui leur refuse tout soutien¹⁰². Eu égard à la lourde menace pour la sécurité que font peser sur elles les poursuites de l'Inquisition, beaucoup de parfaites vivent en forêt, dans des cabanes isolées. Là encore, bien qu'elles changent aussi constamment d'endroit, elles bénéficient tout autant de l'aide des fidèles qui leur donnent des vivres, les accompagnent d'une cabane à une autre et parfois vont jusqu'à construire eux-mêmes les abris. Comme l'illustre l'histoire de Guilhelma de Foulhaute, la plupart des parfaites qui vivent ainsi ne demeurent cependant pas toujours dans la forêt, mais vont des cabanes aux maisons des croyants et inversement. Ainsi, Guilhelma vit-elle avec ses compagnes entre 1238 et 1243 dans les forêts du Lauragais, se déplaçant sans cesse entre différentes cabanes. Or, on les retrouve aussi à plusieurs reprises chez des croyants à Auriac, Baillac et Caraman où, chaque fois, elles ne restent que quelques jours¹⁰³.

Du côté des hommes cathares, on observe durant la persécution des efforts pour assumer les soins spirituels aux parfaites, ainsi qu'on l'a déjà expliqué pour l'*aparelhament*. Cependant, avec ce changement de vie, les Bonnes Femmes exercent également plus de tâches pastorales qu'elles ne l'ont fait au cours de leur existence en communauté dans la maison cathare. De cette façon, leur rôle dans l'Église se rapproche maintenant du rôle des hommes avant la persécution.

¹⁰² MS 609, f° 33r°; 87r°; 136v°-137r°; 164v°; 222r°-224v°; 226r°-v°.

¹⁰³ Doat 23, f° 63v°-69r°; 316v°-340r° – MS 609, f° 7v°; 95v°; 98r°; 174r°.

Les Bonnes Chrétiennes habitant dans les forêts sont régulièrement visitées par des croyants qui viennent chez elles pour participer à la bénédiction du pain et écouter leurs prédications. Les croyants qui se rendent ainsi chez elles pour participer aux rites leur portent souvent à cette occasion des vivres de toutes sortes. Même dans une telle situation, il se maintient donc un échange : les parfaites s'occupent du salut de l'âme des croyants et les croyants leur procurent ce dont elles ont besoin pour survivre. Le fait que les activités pastorales des femmes soient plus souvent mentionnées à l'époque de la persécution résulte d'abord de leur vie non sédentaire. Leur activité a un cadre moins intime que celui de la *domus* cathare. De plus, on peut penser que les croyants, y compris les hommes, apprécient de plus en plus le rôle pastoral des femmes parce que les membres du clergé cathare en général diminuent en nombre. Les cathares, hommes et femmes, se cachent de l'Inquisition et sont par là-même de moins en moins disponibles. Vers l'an 1232, Père de Noye, par exemple, héberge dans sa maison à Castelsarrasin (Tarn-et-Garonne) les Bonnes Femmes Ramunda de Cavalsou et sa compagne :

« Et il voyait venir chez elles tous les croyants et les adorer plusieurs fois. Et lui-même, il les adorait plusieurs fois et mangeait le pain béni par elles¹⁰⁴. »

Ainsi, quand les croyants d'un lieu se rendent à l'endroit où des parfaites logent pour quelques semaines, leur besoin de participer aux rites est sans doute tellement important qu'ils acceptent aisément que ce soient des femmes cathares qui les administrent.

À partir des années 1250 jusqu'aux années 1270, certaines femmes quittent le pays et fuient vers la Lombardie et l'Espagne pour y vivre leur foi en sécurité. Les dames de Châteauverdun, Serena et Aignès, essaient d'échapper à leur sort mais elles sont arrêtées et brûlées à Toulouse¹⁰⁵. Des croyantes font de même et vont en Lombardie pour y recevoir le *consolament*. Or, le projet d'un tel voyage engendre d'énormes problèmes.

¹⁰⁴ Doat 22, f° 28r°.

¹⁰⁵ Duvernoy (éd.) *Le registre de Fournier*, t. I, p. 220 et ss. Déjà, en mai 1247, Serena avait fait une déposition devant l'inquisiteur Bernard de Caux, indiquant qu'elle avait aussi témoigné devant Guillaume Arnaud et qu'elle était relapse (Doat 24, f° 261v°-263v°). Aignès est mentionnée comme croyante pour l'an 1223 (Doat 22, f° 51v°-52). D'après les dépositions, il n'est pas tout à fait certain que les deux femmes étaient parfaites. Mais puisqu'elles se faisaient remarquer à Toulouse parce qu'elles ne voulaient pas tuer des poules, il paraît malgré tout assez probable qu'elles l'étaient bel et bien.

Tout d'abord (c'est souvent expliqué dans les dépositions), le voyage ne peut pas se faire sans moyens financiers. Les femmes nobles sont à coup sûr plus à même d'assumer cet aspect des choses, bien que cela ne soit pas toujours aussi évident. Alazaïs, la sœur du chevalier Bertrand de Roqueville, prend des précautions avant son départ, en envoyant de l'argent chez les cathares de Crémone où se trouve aussi sa mère parfaite¹⁰⁶. Estevena de Châteauverdun, qui veut se rendre à Barcelone avec sa fille Catalana et le parfait Prades Tavernier, vend d'abord des biens et met ses serfs en nantissement pour pouvoir partir. Revenue d'Espagne, elle se retrouve avec des dettes et vit pauvrement chez son fils. Elle n'arrive pas à rendre à Prades Tavernier l'argent qu'il lui a prêté lors d'une arrestation pendant leur fuite. Pour Estevena, le voyage chez les cathares de Barcelone signifie la ruine financière¹⁰⁷.

Hormis les moyens pécuniaires, il faut aussi et surtout une personne entièrement fiable qui puisse accompagner et guider les femmes. L'escorte joue un rôle décisif pour elles, puisqu'il leur est impossible d'entreprendre seules de tels voyages. Et en effet, elles partent toujours en compagnie d'un ou plusieurs hommes de confiance et souvent d'un membre de leur famille. Toutefois, si elles ne trouvent pas de guide fiable, il arrive qu'elles renoncent au projet, même en disposant de l'argent nécessaire.

¹⁰⁶ Doat 25, f° 8r°; 99r°-v°; 322v°-323r°.

¹⁰⁷ Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. II, p. 417 et ss.

4 – LA PARFAITE ET SON MILIEU : SOUTIENS ET OBSTACLES

Durant la persécution, la vie religieuse des femmes cathares n'est possible qu'avec le soutien des croyants, et l'histoire de beaucoup de parfaites démontre que cette aide fut exemplaire et sans réserve. Parfois, elle franchit même les limites de ce que l'on a déjà évoqué : on libère par exemple des femmes cathares arrêtées par l'Inquisition¹⁰⁸. Dans un autre cas, les femmes d'un village font preuve d'une solidarité sans pareille pour protéger deux parfaites : lorsque Père Boissa, l'envoyé de l'abbé de Sorèze, passe par Roquefort, il veut y arrêter deux parfaites et les emmener à Sorèze. Mais les femmes de Roquefort s'assemblent, se lancent sur lui avec des bâtons et des pierres et lui arrachent ainsi les Bonnes Chrétiennes. Sur quoi Père quitte Roquefort et revient ensuite avec l'abbé de Sorèze et Jordan de Roquefort, le seigneur du lieu, afin de demander raison aux villageoises. Celles-ci prétendent alors que Père Boissa s'en est pris à deux dames mariées tout à fait innocentes et désignent deux femmes qui affirment que c'était bien elles que l'on voulait arrêter. Père, de son côté, maintient sa version des faits. Comme on ne peut pas retrouver les femmes hérétiques, on finit par se moquer de lui¹⁰⁹.

Quoique plus rarement, la situation inverse existe également. Même avant la persécution, la vie d'une parfaite n'est pas sans obstacle. Mais sous la menace de l'Inquisition, qui poursuit aussi bien ceux qui aident les cathares que les cathares eux-mêmes, une partie de la population et aussi des membres de la famille des parfaites se tournent contre elles. Nous avons déjà dit que la famille exerce parfois des pressions sur les Bonnes Femmes. On commence par s'efforcer de les convaincre de se convertir, puis on leur refuse aide et logement, on va jusqu'à les empêcher d'obtenir le *consolament* des mourants, les réconcilier par force, et finalement les livrer à l'Inquisition.

¹⁰⁸ MS 609, f° 67v°; 127r°.

¹⁰⁹ Doat 26, f° 39v°-40v°.

La famille n'est pas seule coupable de tels actes. Il arrive également que des étrangers refusent l'aide aux Bonnes Femmes, les chassent et, dans le pire des cas, les livrent à l'Inquisition.

Dans un autre cas, très différent et tout à fait exceptionnel, Raimon Aiffre, un chevalier de Montgey, vient chercher une Bonne Femme dans sa maison cathare parce qu'il l'aime. Il ne dit pas si la femme, qui a probablement choisi cette façon de vivre, est d'accord pour qu'il l'enlève à sa communauté, et peut-être ne réfléchit-il même pas à la question¹¹⁰. Il l'aime et cela lui suffit...

¹¹⁰ Doat 23, f° 84v°.

5 – ABANDON DE LA POSITION DE PARFAITE : RAISONS ET CONSÉQUENCES

De toutes les femmes qui ont reçu le *consolament*, quelques-unes n'ont pas souhaité rester parfaites. Cependant, l'abandon de ce statut, pour quelque raison que ce soit, n'entraîne pas de conséquences ou de sanctions de la part de l'Église cathare. Face à l'Inquisition, plusieurs femmes cathares préfèrent échapper à la mort sur le bûcher en abandonnant leur foi, comme on l'apprend par exemple de Dias de Saint-Germier, d'Arnalda de Lamothe, d'Azalaïs de Cucuroux ou aussi d'Estevena de Châteauverdun¹¹¹. De plus, comme on l'a déjà signalé, certaines Bonnes Chrétiennes sont forcées de rejoindre l'Église catholique du fait de la pression exercée par leur famille. Et d'autres, ne supportant pas l'idée de vivre dans la peur et sous la menace constante de l'Inquisition, se résignent de leur propre chef à quitter leur Église. Souvent, de telles conversions ne se font pas de grand cœur et les femmes restent bien souvent des croyantes, aidant les cathares ou se faisant même de nouveau administrer le *consolament* – comme dans le cas déjà mentionné d'Arnalda de Lamothe. Par ailleurs, la punition liée à la réconciliation avec l'Église catholique (donnée bien sûr par cette même Eglise), consistant principalement dans le port de la croix, n'est pas toujours suivie d'effet, soit parce qu'on ne prend pas la conversion au sérieux, soit parce que l'on redoute que cette sanction ne signifie aussi une exclusion sociale.

Il se trouve également, avant l'époque de la persécution, des femmes qui reçoivent le *consolament* et qui abandonnent après quelques mois – ou plusieurs années – leur situation de parfaite et leur vie en communauté dans la maison cathare. Beaucoup sont des jeunes femmes consolées enfants ou adolescentes sous l'influence de leur famille. N'ayant pas vraiment la vocation religieuse, elles quittent la *domus* et, pour certaines d'entre elles, se convertissent. Parfois, elles se marient aussitôt.

Mais le fait qu'une bonne partie de ces femmes conserve le culte cathare montre clairement qu'elles abandonnent leur situation de parfaite parce qu'elles ne veulent pas mener une vie religieuse et non parce qu'elles refusent d'adopter la foi cathare. Leur

¹¹¹ Doat 23, f° 2v°-49v°; 57v°-64v° – MS 124, f° 196r°-v° – MS 609, f° 17r°.

attitude aurait été semblable dans l'Église catholique. L'histoire d'Azalaïs de Massabrac illustre bien cet état de fait : Azalaïs passe une partie de sa jeunesse dans la *domus* cathare avec sa mère parfaite, Fornèira de Péreille, qui l'encourage à devenir parfaite elle aussi. Au cours des trois années suivantes, elle vit comme Bonne Femme dans la communauté, mais la quitte bientôt pour se marier avec Alzeu de Massabrac. Cependant, sa vie durant, elle reste une croyante fidèle et son mari également¹¹².

Dans certains cas très rares, des Bonnes Chrétiennes, qui étaient mariées avant de recevoir le *consolament*, renoncent à leur position de parfaite, se font reconvertir au catholicisme et rejoignent leurs époux. Cela a dû demander parfois bien de la compréhension de la part de ces maris !

Enfin, saint Dominique a joué un rôle important dans la réconciliation des femmes cathares avec l'Église catholique, bien avant les débuts de l'Inquisition et sans la menace de la persécution. Une partie non négligeable des conversions dont il est question dans les dépositions devant l'inquisiteur Bernard de Caux est attribuée à ses activités.

¹¹² Doat 22, f° 114v°-115v°; 163r°-164r° – Doat 24, f° 204r°-207v°.

LA FEMME NOBLE CROYANTE

1 – LES FEMMES CROYANTES : DÉFINITION

Pour parler des femmes croyantes cathares, il convient d'en établir tout d'abord une définition, car leur comportement à l'égard des cathares est souvent caractérisé par bien des contradictions.

On désigne presque toujours les croyants comme ceux qui participent de façon passive aux rites cathares, qui rendent le *melhorament* aux membres du clergé, qui soutiennent l'Église en procurant logement et vivres aux parfaits, en les accompagnant, en assurant leur défense, et qui veulent recevoir le *consolament* avant de mourir. Dans certains cas, ils sont liés à l'Église cathare par le rite de la *convenenza*, dont il sera question plus loin. Parfois, on fait une distinction entre croyants et sympathisants, ces derniers n'étant pas liés à l'Église par les rites et n'entretenant pas régulièrement de rapports avec celle-ci, la soutenant néanmoins de temps à autre les cathares. Or, si l'on veut deviner à travers les sources inquisitoriales ce que sont croyants et croyantes, on trouve maintes ambiguïtés dans l'expression de leur foi comme dans leur comportement. Il est impossible d'établir une classification unique. Les relations qu'entretiennent les différents individus avec les cathares ont toutes les nuances imaginables.

C'est ainsi que l'on peut rencontrer des personnes qui aident les hérétiques pour des raisons de proximité ou de parenté, ou simplement parce que d'autres croyants les prient de le faire. Mais il se peut qu'elles n'aient aucun lien avec la foi cathare ou même parfois la rejettent entièrement. Plusieurs de ces personnes ne sont à vrai dire pas très cohérentes dans leur comportement. Elles logent et nourrissent des parfaits et parfaites chez elles, de temps à autre leur rendent le *melhorament*, et parfois, inexplicablement, le leur refusent. D'autres croyantes visitent les parfaites comme elles le feraient d'amies, cependant ne veulent pas leur rendre le *melhorament*. Quelques femmes jonglent à tel

point avec le catharisme et le catholicisme qu'on ne peut pas savoir de quelle église elles croient faire partie. C'est à se demander si elles différencient les deux églises et peuvent vraiment choisir. L'exemple de Na Cavaers est caractéristique, puisque d'un côté elle participe aux rites cathares et ouvre sa maison aux parfaites et, de l'autre effectue des donations au monastère de Prouille où elle finira sa vie. On ne saurait dire s'il s'agit d'un calcul conscient pour se mettre à l'abri d'une éventuelle persécution, ou si, selon l'idée que Na Cavaers se fait de l'église et de la foi, elle ne pense même pas que son comportement puisse être contradictoire.

La manière avec laquelle agit Marquèsa de Pauligne est encore plus ambiguë : elle empêche sa propre mère de mener une vie de parfaite et espionne pour l'Inquisition. Pourtant, elle rend le *melhorament* aux cathares et se considère elle-même devant l'Inquisition comme une croyante des cathares¹¹³.

Y compris chez les femmes qui entretiennent des rapports étroits avec l'Église cathare, on note de temps en temps des ambiguïtés dans la foi ou le comportement : Serena de Châteauverdun avoue croire que les cathares sont des Bons Hommes, qu'ils disent la vérité et ont la foi. Cependant, elle les a entendus dire que Dieu n'a pas créé les choses visibles et qu'on ne trouve pas de salut dans le mariage. Toutes ces erreurs, Serena affirme ne pas les avoir crues. Finas de Rabastens, épouse du seigneur de Tauriac et fille d'une Bonne Chrétienne, rend plusieurs fois visite à des parfaites sans pour autant leur rendre le *melhorament*. Par contre, lorsque des parfaits prêchent dans sa propre maison, elle écoute les prédications et leur rend le *melhorament*, tout en déclarant plus tard devant l'Inquisition ne pas avoir cru ce que ces parfaits enseignaient¹¹⁴.

On remarque également que les croyants et croyantes, ainsi que ceux qui soutiennent les cathares, ne sont pas toujours désignés par les mêmes termes. Dans les actes de l'Inquisition de Toulouse, par exemple, on appelle les croyants *amici et credentes hereticorum* (amis et croyants des hérétiques), ce qui veut sans doute dire qu'ils ne sont pas seulement des fidèles au sens religieux, mais aussi des proches et des appuis pour les cathares. Les appellations *receptatrix* (receleurs d'hérétiques) et *benefactrix* (bienfaitrice) désignent des femmes qui aident les cathares, sans pour autant

¹¹³ Doat 22, f° 142v°-144r° – Doat 23, f° 95r°-99v° – Doat 24, f° 172r°-v°; 194r°-195r° – Guiraud (éd.), *Cartulaire de Prouille*, t. II, n° 242; 295; 304 – MS 609, f° 196r°. Voir Suzanne Nelli, *Na Cavaers, coseigneur de Fanjeaux, la dame qui jouait le double jeu*, dans *Heresis* 6/1986, pp. 25-43.

¹¹⁴ Doat 22, f° 65r°-66r° – Doat 24, 262v°-263r°.

indiquer qu'il s'agisse également de croyantes¹¹⁵. Dans une déposition qui utilise ces appellations, des parfaits racontent que la femme du seigneur Joan de Burlats les reçoit chez elle quand son mari est absent, et qu'elle festoie avec eux. Ils l'appellent leur *benefactrix* et disent de Joanna, dame de Roquecourbe, qu'elle est leur *benefactrix* et *receptatrix*. Par conséquent, on peut penser que ces dames reçoivent et soutiennent les cathares, mais on ignore si cela implique une adhésion à leur foi.

On doit donc comprendre par les termes « femmes croyantes », tout d'abord les femmes qui ont vraiment adopté la foi cathare, qui sont donc des croyantes dans le sens strict du terme. Pourtant, celles qui se sont faites remarquer par leur soutien et non par leur foi seront également mentionnées, tout en gardant conscience de ce qu'on ne peut pas sans réserve les appeler « croyantes ».

¹¹⁵ Doat 21, f° 189v°; 201v° – Doat 26, f° 139r°.

2 – LES CROYANTES ET LA PRATIQUE DU MARIAGE

Le fruit défendu par excellence est pour les cathares l'acte sexuel. Selon leur enseignement, nul ne peut être sauvé s'il a eu des rapports sexuels, et être marié n'y change rien. Dans ce cadre ou hors de ce cadre, de tels rapports sont toujours un péché grave. Parfois, les cathares considèrent même que la sexualité dans le mariage est encore plus grave, parce que le couple ne se rend pas compte du péché qu'il commet constamment. Le mariage n'a aucune valeur, en particulier aucune valeur sacramentelle comme pour les catholiques. Par conséquent, les cathares refusent cette institution et l'idée qu'elle puisse contribuer au salut de l'âme¹¹⁶.

Mais quelle influence cette opinion avait-elle sur la vie des croyantes ? En premier lieu, peut-être faut-il encore une fois préciser que les cathares refusent certes la sexualité, la procréation en général et le mariage en tant que sacrement, mais que cela ne signifie pas qu'ils influencent leurs croyants afin qu'ils adoptent une vie libertine. Bien au contraire, il se développe aussi au sein du catharisme une cérémonie concluant le mariage. Selon le registre de Jacques Fournier, le parfait qui administre ce rite demande aux deux partenaires s'ils ont la volonté de conclure ce mariage, ensuite il leur fait prononcer le vœu de fidélité et de soutien réciproque. Et lorsque les cathares essaient d'influencer les croyants, ce n'est pas à une sexualité débridée qu'ils les incitent, mais bien plutôt à une vie chaste. On peut donc considérer que les croyants cathares mènent dans ce domaine une vie similaire à celle des catholiques, vivant en couple, consommant le mariage, engendrant et élevant des enfants. Il arrive même qu'ils refusent simplement l'opinion relative au mariage, tout en demeurant des croyants fidèles¹¹⁷. D'autres l'admettent sans pour autant l'appliquer... Bezersa, l'épouse déjà citée du chevalier Pèire Isarn de Cestayrols, déclare devant une autre femme qu'elle pense que, pour un homme comme pour une femme, c'est un péché que d'avoir des

¹¹⁶ Alain de l'Isle, col. 365 et ss. – Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. II, p. 411 – Everwin de Steinfeld, col. 679. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 178 et ss. – Brenon, *Les femmes cathares*, p. 103.

¹¹⁷ Doat 22, f° 64r°-v° – Doat 24, f° 261v°- 263v°. Voir Brenon, *Les femmes cathares*, p. 103.

rapports sexuels. Néanmoins, elle semble avoir vécu un mariage parfaitement traditionnel¹¹⁸. En outre, le fait que le *consolament* d'un novice encore marié soit obligatoirement précédé de la délivrance des liens du mariage par le mari ou l'épouse confirme le respect que témoignent les cathares aux unions existantes sans quoi ils n'en auraient tenu aucun compte.

Des exemples de vie plus libertine ne se trouvent que dans le registre de Jacques Fournier, où il est question du prêtre catholique Père Clergue et de ses relations avec plusieurs femmes, dont certaines mariées. Quand Père séduit Beatrix de Planissoles, il se sert en effet, et à sa manière, de la théologie cathare concernant la sexualité et le mariage. Il explique à Beatrix qu'il n'existe pas de différence entre les rapports sexuels dans le mariage et hors mariage et que, de toutes façons, l'homme et la femme peuvent pécher autant qu'ils veulent pourvu qu'ils reçoivent le *consolament* à la fin de leur vie. Beatrix vit, entre ses deux mariages et après le deuxième, ouvertement en concubinage¹¹⁹. Mais de telles anecdotes restent exceptionnelles et, dans le cas de Père Clergue, on ne peut croire qu'il s'agisse vraiment d'une application sincère des conceptions cathares. Il semble, au contraire, que le prêtre se soit consciemment servi de cette conception de la sexualité afin d'arriver plus facilement à séduire les femmes en les déculpabilisant. Enfin, il est à noter que cela se passe dans la période tardive du catharisme, où la théologie d'origine est quelque peu « abâtardie ».

Cependant, un autre aspect du mariage prend de l'importance pour les croyants. On tient à ce que les partenaires soient du même avis concernant la foi. À partir du début de la persécution des cathares, cet aspect revêt évidemment plus d'importance en raison des problèmes de sécurité. Mais, surtout à l'époque tardive du catharisme, c'est-à-dire à l'époque où on ne trouve pas facilement un partenaire avec qui partager sa foi, cet aspect influe énormément sur le choix du conjoint. Ainsi, Bertrand de Taïx, un chevalier de Pamiers, épouse au début du quatorzième siècle une femme qui n'est pas originaire d'une famille sympathisante de l'hérésie. Or, ce mariage est un malentendu, puisque Bertrand a la ferme intention de se marier avec une femme issue d'une famille proche du catharisme. L'union conclue, Bernard se plaint en pleurant de ne pas pouvoir partager sa foi avec sa femme, ni même de pouvoir en parler avec elle¹²⁰. L'histoire de

¹¹⁸ Doat 25, f° 59v°-63r°; 164v°-165v°.

¹¹⁹ Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. I, p. 225; 238 et ss.; 251 et ss.

¹²⁰ Duvernoy (éd.), *Le registre de Fournier*, t. III, p. 322-326.

Bertrand de Taïx n'illustre pas seulement l'importance de la foi dans le mariage, elle montre également que les mariages ne se font pas uniquement en vue de la procréation, pour des raisons financières ou pour créer des liens favorables entre des familles. Au contraire, certains aspects comme la communication, la confiance et les intérêts communs sont également décisifs. Dans le cas déjà évoqué de Ricarda, la fille de Guilhem Bayard, d'abord mariée à Raimon Arnaut de Châteauverdun et ensuite à Pèire de Miglos, on se sert même de moyens assez redoutables pour remarier la fille de cette famille croyante cathare à un autre croyant.

3 – LA VIE RELIGIEUSE DES CROYANTES

Les croyants et croyantes peuvent en général participer à tous les rites cathares, bien qu'au cours du *consolament* et de l'*aparelhament* ils restent passifs. De plus d'importance est pour eux le *melhorament*, à travers lequel ils manifestent leur lien avec l'Église cathare et prient pour une bonne fin, c'est-à-dire pour recevoir le *consolament* avant leur mort. De plus, ils ont également la possibilité de participer à la bénédiction du pain. À l'époque de la persécution, cette cérémonie prend une plus grande valeur et un sens particulier. Les croyants ont de moins en moins la possibilité de voir des cathares et donc de participer à cet acte cultuel. Il en résulte qu'ils conservent le pain béni, parfois durant des années, quasiment comme une relique. Désormais, le pain prend en soi autant d'importance que le rite de la bénédiction, ce qui n'est pas vraiment dans la tradition cathare. Le pain est même apporté de Lombardie, où il a été béni, et on finit par croire que ce pain peut remplacer le *consolament* des mourants si, au moment de la mort, on ne trouve pas de parfait pour l'administrer¹²¹.

Lorsque les croyants et croyantes sont sur leur lit de mort et déjà tellement malades qu'ils n'arrivent plus à parler ou ont perdu connaissance, en principe, ils ne peuvent plus être consolés, puisque le *consolament* exige que l'on puisse exprimer la volonté de le recevoir. C'est pour cette raison que se crée au milieu du XIII^e siècle un rite qui permet aux croyants d'être sûrs de recevoir le *consolament* avant leur mort : c'est la *convenenza*, la « convention » ou le *pactum**, le « pacte »... Comme l'indiquent ces termes, la *convenenza* est un accord conclu entre cathares et croyants, qui certifie que ces derniers recevront le *consolament* avant leur mort, même s'ils ne sont plus en état de le demander. Ainsi les dames de Montségur s'adressent-elles à l'évêque cathare Bertrand Marty, peu de temps avant la reddition du *castrum* :

« [...] que, si il arrivait que les femmes meurent soudainement d'une blessure ou sous d'autres circonstances ou d'une autre mort et si elles étaient encore en vie, mais ne pouvaient plus parler, lesdites hérétiques reçoivent et consolent les femmes. Et ensuite lesdites hérétiques le promirent et

¹²¹ Doat 25, f^o 5r^o; 7r^o; 229r^o-230r^o. Voir Duvernoy, *Le Catharisme : La Religion*, p. 216.

conclurent un pacte avec ces femmes, garantissant que, s'il survenait qu'elles meurent d'une blessure ou d'une autre mort, mais qu'elles ne puissent plus parler, elles les recevront tant qu'elles resteront encore en vie »¹²².

Cette demande de la *convenenza* par les dames de Montségur est sans doute dictée par la menace de la prise d'assaut et la peur liée aux événements. Dans le récit que fait Azalaïs de Massabrac de cette *convenenza*, elle précise effectivement que sa demande est motivée par le *consolament* de Guilhem de Lahille que l'on a cru mortellement blessé¹²³.

Quoiqu'on ne sache pas exactement à quel moment la *convenenza* a été instaurée, on peut penser qu'elle est en partie liée aux persécutions : elle prend beaucoup d'importance au cours d'un siège, comme à Montségur, puisque ceux qui y habitent et combattent sont sans cesse confrontés à la mort, surtout à la possibilité d'une mort soudaine. Sans la *convenenza*, sans la certitude d'une bonne fin, ils éprouveraient donc aussi constamment une crainte pour le salut de leur âme.

Pour les femmes, la vie religieuse en tant que croyante peut signifier bien plus que la participation aux rites. Comme on l'a évoqué au sujet de la *domus*, les croyantes viennent pour des séjours plus ou moins longs à la maison communautaire des femmes cathares, elles participent à la vie quotidienne religieuse et vivent de cette manière leur foi plus intensément, sans pour autant devenir des parfaites elles-mêmes. Toujours dans ce but, comme les hommes, elles entreprennent des voyages à Montségur où elles restent quelques jours, voire plusieurs mois. Durant les persécutions, ces séjours sont parfois liés à des soucis de sécurité : Azalaïs de Massabrac dit qu'elle s'est enfuie à Montségur tout simplement parce qu'elle avait peur ailleurs. Néanmoins, la majorité de ces voyages se fait à coup sûr pour raison religieuse¹²⁴. Évidemment, les croyantes restent aussi en contact avec les cathares quand elles les hébergent chez elles. Les maisons où sont reçus parfaits et parfaites deviennent alors les lieux où se concentre toute la vie religieuse et communautaire. C'est là que l'on célèbre désormais les rites et où viennent les autres croyants pour pratiquer le *melhorament*, écouter les prêches et manger le pain béni.

¹²² Doat 24, f° 202r°-v°; 262v°-263r°; 295v°-296r°.

¹²³ Doat 24, f° 206v°-207r°.

¹²⁴ Doat 22, f° 222v°-223r°; 225r°-v°; 227r° – Doat 24, f° 205v°-206v° – MS 609, f° 3r°. Voir Roquebert, *L'épopée cathare*, t. IV, p. 217 et ss.

Dans quelques cas plutôt exceptionnels, surtout quand il s'agit des femmes cathares, il arrive que ce ne soient que les femmes de la maison ou de la famille qui participent à la vie religieuse des parfaites, et non les hommes, même si ceux-ci ont donné leur accord concernant le logement des cathares. Amada, épouse de Pèire de Gouzens, partage la vie religieuse de sa belle-mère Doça et de sa compagne et nièce Bernarda. Les deux parfaites habitent à peu près cinq ans dans la maison du couple et Amada leur rend souvent le *melhorament*. Pèire ne le fait pas et, finalement, il les chasse de chez lui. Selon la déposition de Pelegrina, la veuve d'Isarn de Montserver, son père, Guilhem du Mas, héberge dans sa maison sa sœur, la parfaite Galharda. Cependant, uniquement Pelegrina et sa mère Faurèsa rendent le *melhorament* à Galharda¹²⁵. Il s'est produit aussi, très rarement, que des femmes croyantes partagent la vie sans cesse en mouvement de parfaits ou de parfaites. Lorsque deux parfaits viennent à Cours, au milieu du XIII^e siècle, Bertranda, la fille du seigneur, part avec eux. De même, la fille d'Isarn Delpas de Banhières, Joanna, mène une vie d'errance dans les années 1240, avec différents hommes et femmes cathares, et pourtant elle n'ait même pas quinze ans¹²⁶.

Le rôle primordial de la famille dans le catharisme a déjà plusieurs fois été rappelé. Pour les femmes croyantes, la famille joue également un rôle non négligeable, puisqu'elle constitue le cadre social dans lequel elles participent à la vie quotidienne. Comme on l'a expliqué, elles vont régulièrement dans ces maisons où elles font partie d'un groupe plus ou moins stable de femmes parentes et apparentées, ou dans un groupe de femmes nobles du *castrum*. À l'époque tardive du catharisme, en revanche, ces liens de solidarité et de communauté féminine s'observent moins fréquemment, sans doute pour des raisons de sécurité. Désormais, on trouve des femmes nobles qui ne rendent visite aux cathares que seules ou qui n'osent même plus aller les voir du tout. Dans les années 1260, Marquèsa et son mari Aimeric de Montfort, tout deux croyants, ne visitent les parfaits que seuls et séparément. Une autre croyante raconte qu'elle a vu des cathares mais qu'elle n'a pas osé se rendre chez eux¹²⁷.

¹²⁵ MS 609, f^o 2v^o; 37v^o.

¹²⁶ Doat 23, f^o 274r^o-291v^o – MS 609, f^o 106r^o.

¹²⁷ Doat 25, f^o 31r^o-v^o; 119v^o – Doat 26, f^o 33r^o-v^o.

4 – LES ACTIVITÉS DES CROYANTES

Avant la persécution, la vie des croyantes est caractérisée par la participation aux rites, comme on l'a dit au chapitre précédent. Déjà, au cours de cette période paisible, le soutien aux parfaites qui voyagent et, dans une moindre mesure, à celles qui habitent la maison existe aussi. Mais dès les débuts de la persécution, les activités des croyantes prennent une importance considérable puisque, sans elles, l'Église cathare ne peut guère exister. Par ailleurs, les croyants, hommes ou femmes, courent désormais des risques beaucoup plus grands : si l'on trouve des cathares chez eux, ils sont alors menacés par l'Inquisition de la saisie de leurs biens, du bannissement, de l'annulation de l'hommage lige et enfin de la destruction totale de la maison où ont été trouvés les hérétiques¹²⁸. Eu égard aux risques encourus, il n'est donc pas surprenant qu'à partir du milieu du XIII^e siècle les membres de la petite noblesse s'inquiètent pour leurs possessions et accordent moins d'assistance aux cathares.

Concernant les croyantes, on note qu'elles prennent de plus en plus d'importance, tandis que le nombre des parfaites diminue parallèlement. De plus, il se développe chez les croyants, pendant la persécution, une tendance à la répartition des activités entre hommes et femmes. De cette manière, l'accompagnement ou la libération des cathares capturés sont des tâches masculines tandis que l'hébergement et la préparation des repas constituent plutôt des occupations féminines. Cependant, les croyantes qui pratiquent ces activités sont, durant la persécution, dans une moindre mesure issues de la noblesse.

Néanmoins, il existe encore dans la deuxième moitié du XIII^e siècle des femmes nobles croyantes qui prennent d'énormes risques en secourant les parfaits et les parfaites. En premier lieu, ces femmes donnent de la nourriture, des vêtements et de l'argent aux hérétiques pourchassés. Ensuite, elles les hébergent, soit pour quelques nuits, ou tout un mois et, dans la plupart des cas, elles les nourrissent chez elles avec leurs propres deniers, s'exposant par là aux plus grands risques. En outre, elles ne font

¹²⁸ Voir Müller, *Frauen*, p. 109 et ss.

pas cela seulement avec des hérétiques mais aussi, quoique plus rarement, avec des *foydis*.

Ainsi, dame Brunissent de Villesisclé (Aude), veuve du chevalier Pèire de Pennautier et fille du seigneur de Villesisclé, avoue en 1245 avoir logé des *foydis* :

« Elle disait qu'elle reçut deux ou trois fois dans sa maison de Villesisclé Raimon Fors, Raimon de Cabaret, Raimon de Pennautier, un parent de son mari, et Raimon Arnaut de Pennautier, tous des chevaliers condamnés pour hérésie, et ce fut au temps de la guerre du vicomte de Béziers [1240]¹²⁹. »

De temps à autre, ces femmes nobles croyantes ne logent pas les parfaits et parfaites chez elles mais organisent seulement le logement ou donnent, si elles ont le pouvoir nécessaire, des ordres pour qu'ils soient logés. Ensuite, elles s'occupent des vivres et les portent – ou les font porter – là où elles ont caché les cathares.

Ainsi, Pèire Gausbert raconte que, vers 1241 :

« Raimon Aicard amena à sa maison [*la maison de Pèire*] à Gaja-la-Selve, Ramunda de Cuq et sa compagne hérétique sur l'ordre d'Ermengart, femme de Pèire de Mazerolles. Et lesdites hérétiques restèrent pour un jour et une nuit et le témoin vit avec elles [...] Ermengart et Raimon Aicard qui portèrent de quoi manger aux hérétiques.»

Armanda de Balens, de Montcuq (Lot),

« voyait souvent des hérétiques, elle écoutait leurs prédications, elle les adorait souvent et elle les conduisit de Badasol près de Casseneuil [*Lot-et-Garonne*] jusqu'à Colorsac, et elle donna du pain, du vin et des pois chiches aux hérétiques et elle fit porter des draps dans la maison qu'elle leur avait recommandé pour dormir¹³⁰. »

Plusieurs femmes croyantes qui abritent des cathares reçoivent en échange d'autres dons : en effet, les hérétiques donnent ce qu'ils peuvent, afin que leurs bienfaitrices n'aient pas de trop grosses pertes financières à supporter. Lorsqu'ils disposent d'argent, ils font acheter la nourriture par celles qui les hébergent, ou ils le leur laissent tout simplement. Lorsqu'ils possèdent déjà des vivres, souvent reçus d'autres croyants, ils

¹²⁹ MS 609, f° 181v°.

¹³⁰ Doat 21, f° 216r° – MS 609, f° 122r°.

les leur offrent. Et enfin, s'ils en ont, ils donnent d'autres biens comme du tissu et même, une fois, des bijoux.

L'accompagnement des parfaits et parfaites d'un lieu de séjour à l'autre est également une activité importante. Comme on l'a dit, elle est surtout masculine, néanmoins il existe quelques exceptions. Hélas, les dépositions qui mentionnent des femmes dans le rôle de guide n'en précisent ni les raisons ni la façon dont cela se passe sur le plan pratique.

Les cathares qui bénéficient de l'aide de ces femmes croyantes sont aussi bien des femmes que des hommes. On ne peut pas constater de préférence de femme à femme. De toute façon, pendant la persécution, il y a de moins en moins de femmes qui osent mener une vie de parfaite et, par suite, davantage d'hommes pour les aider. En outre, les croyantes soutiennent surtout des membres de leur famille et des proches. Le *fydit* qui, dans la forêt où il se cache, est approvisionné en pain, en viande et en vin par Ermengart de Mazerolles, est en fait son mari, Pèire de Mazerolles. Et la parfaite à qui Auda, épouse de Pons Arnaut de Châteauverdun, porte des vivres, n'est autre que sa belle-sœur Estevena de Châteauverdun¹³¹.

Quant aux croyantes mariées qui apportent de l'aide aux hérétiques, on ne peut pas toujours conclure d'après les témoignages qu'elles agissent avec l'accord et au su de leur mari. Mais puisque ce sont expressément des femmes qui sont mentionnées à propos de ce type d'activité, on peut au moins penser qu'elles en prennent l'initiative, même avec l'accord de l'époux. Et si vraiment ce dernier s'oppose à ce que sa femme soutienne les cathares au point de se mettre en péril elle-même, alors rien, sans doute, n'est possible.

Cela dit, les croyantes sont dans une position relativement agréable quand leurs maris tolèrent pour le moins leurs activités, comme dans le cas d'Azalaïs : son époux, le chevalier Guilhem Tondut, ne veut rien avoir à faire avec le catharisme mais n'empêche pas sa femme d'héberger des parfaits. En revanche, lorsque la femme de Joan de Burlats reçoit les cathares chez elle – en l'absence de son mari –, celui-ci n'approuve pas, ce qui d'ailleurs n'empêche pas sa femme de continuer : deux cathares racontent que,

¹³¹ MS 124, f° 196v° – MS 609, f° 86r°.

« quand ils furent à Gaix dans la diocèse d'Albi, la femme du seigneur Joan de Burlats le vieux, pendant l'absence de celui-ci, les reçut chez elle et faisait beaucoup la fête avec eux et qu'elle était leur bienfaitrice chaque fois qu'ils passaient chez elle¹³². »

En dehors des dons en vivres et en argent que reçoivent les croyantes en échange de leur aide, il arrive que les cathares leur rendent service en travaillant manuellement pour elles. Ainsi, on raconte qu'Austorga de Rosenges fait du pain pour des parfaits pendant qu'ils lui récoltent son blé. Des parfaites filent la laine d'une croyante qui leur fait aussi du pain. Hommes comme femmes réalisent des travaux textiles pour des croyantes, soit en échange de vivres et d'un logement, soit contre le versement d'une somme d'argent. Et lorsque des parfaites sont hébergées, il se peut qu'elles aident à entretenir la maison¹³³.

Un autre domaine où les femmes croyantes bénéficient des services des parfaits et des parfaites est celui des soins médicaux. D'un côté, elles ont la possibilité de se rendre chez des parfaits médecins et, puisqu'il n'est jamais mention de paiement ou d'un autre service en échange, on peut supposer qu'en matière de santé les cathares considèrent qu'ils ont le devoir d'aider autant qu'ils le peuvent et gratuitement. D'un autre côté, les croyantes ont également l'opportunité de profiter des soins apportés aux malades par les parfaites, comme on l'a déjà évoqué au sujet des activités des femmes cathares.

Enfin, quoique rarement, il arrive que l'Église cathare prête de l'argent aux croyantes. Cependant, quand ces prêts sont mentionnés, on n'apprend rien sur les conditions et les circonstances dans lesquelles ils ont été consentis.

¹³² Doat 22, f° 72v°-73r° – Doat 26, f° 139r°.

¹³³ Doat 21, f° 190v° – Doat 24, f° 1v° – MS 609, f° 5v°; 222r°; 224r°; 238r°.

CONCLUSION

« La littérature de femmes a pris beaucoup d'importance pendant ces dernières années : des livres de femmes, pour les femmes, sur les femmes. Mais un livre historique sur le sujet des femmes – est-ce qu'il ne faut pas s'attendre surtout à des pages blanches ?

L'historiographie traditionnelle ne les considère pratiquement pas, les sources ne les mentionnent que rarement. Où étaient les femmes quand les grands et les petits empires étaient fondés, quand le patrimoine culturel de l'Occident s'est créé, où étaient-elles lors des batailles et des législations ? Quand est-ce qu'on entend parler d'une femme parmi tous ces philosophes et poètes, hommes d'Etat et généraux, parmi les marchands et les artistes, les explorateurs et les conquérants ?

Evidemment, il se trouvait dans ce monde masculin toujours aussi de femmes exceptionnelles, importantes et puissantes ; mais même celles-ci ont plus ou moins été ignorées par l'historiographie. Toutes les autres femmes, inférieures et subordonnées à l'homme, vivaient de manière anonyme. Au sein d'un ordre patriarcal, elles étaient presque entièrement limitées à leur monde privé de la maison, sans aucune autorité publique, mais aussi sans aucune revendication publique.

Leur petit univers insignifiant, et pourtant essentiel pour elles-mêmes, ne paraissait pas valoir ni la documentation ni la description ni l'analyse : les femmes n'avaient pas d'histoire ¹³⁴ ! »

Alors, pourquoi écrire sur les femmes dans l'histoire ? Pourquoi s'interroger sur leur « petit univers insignifiant » ? Pourquoi ne pas tout simplement accepter que la plus grande partie de notre histoire – tant qu'on peut la connaître – est une histoire masculine ? Si l'on ne veut pas uniquement parler des ces quelques femmes qui jouaient un rôle exceptionnellement important dans l'histoire, et si on ne veut pas non plus tomber dans le piège d'un féminisme mal compris et attribuer aux femmes l'importance, l'égalité, voire l'émancipation qui n'ont pas été, qu'est qu'on peut, qu'est qu'on doit dire sur elles et comment peut-on justifier d'attribuer malgré tout de l'intérêt à leur « petit univers insignifiant » ?

Notre identité, en tant qu'êtres humains en général et en tant que femmes en

¹³⁴ Andrea van Dülmen (éd.), *Frauen. Ein historisches Lesebuch*, München 1995, p. 13 (Préface).

particulier, ne se développe pas seulement à travers l'éducation et la situation personnelle et sociale dans ce monde soi-disant moderne, elle se fait aussi et surtout à travers notre mémoire individuelle et collective – donc à travers l'histoire. Par conséquent, la recherche de notre identité nous amène à vouloir connaître nos aïeules, les femmes dans leur l'histoire, tout en acceptant que l'histoire de l'Occident soit surtout déterminée par les hommes. Dans cette recherche, il n'est pas du tout important de considérer la vie des femmes qui occupaient une place exceptionnelle et de prouver quoi que ce soit à travers elles, ce qui compte vraiment, c'est de savoir de quoi étaient faites les vies de toutes les femmes, les vies modestes et normales dans leurs époques. Il s'agit donc simplement de faire connaissance avec ce « petit univers insignifiant » qui, pour chacune des femmes, était sans aucun doute essentiel.

Dans une vision globale de toute notre histoire, les femmes cathares n'ont certainement pas joué un rôle vraiment exceptionnel. Les Bonnes Chrétiennes ont mené leur petite vie dans une société patriarcale, comme toutes les femmes dans tous les siècles de notre histoire occidentale, et on ne peut donc pas non plus prétendre qu'elles aient établi une quelconque égalité des sexes ou mené une vie indépendante des hommes.

Mais cela n'enlève rien à l'intérêt que présente leur histoire.

En effet, quels que soient le rôle, l'influence ou toute autre qualité que l'on veuille attribuer ou dénier aux femmes cathares, on ne peut contester le fait que la société qui a adopté le catharisme était composée d'une moitié de femmes : toutes – les Bonnes Chrétiennes et les simples croyantes, celles qui restaient neutres et même celles qui étaient adversaires du catharisme, les courageuses comme les peureuses, les savantes comme les ignorantes –, ont façonné le visage du catharisme au même titre que les hommes et bien que subordonnées à ceux-ci. S'ajoute à cela un autre aspect, peut-être encore plus important : l'histoire dominée par les hommes nous a surtout laissé des traces de ceux-ci, donc des sources et une historiographie qui parlent de préférence de leurs actes et de leur vie. Dans les sources inquisitoriales, en revanche, les femmes s'expriment aussi.

Certes, bien des questions restent ouvertes, bien des aspects des pensées et des motivations féminines sont même parfois impossibles à deviner. Pourtant, ces sources nous révèlent des vies de femmes qui, sans cela, seraient restées inconnues et sans

intérêt, comme celles de milliers d'autres qui n'ont laissé aucune trace. De plus, ce type de source nous amène à participer directement à leur vie : comme si on se promenait dans leur monde, dans leurs villages, dans leurs maisons, on arrive à jeter des coups d'œil par les fenêtres, on écoute des dialogues en tête-à-tête, on observe des scènes de vie quotidienne, on les regarde même dans des situations intimes qu'elles auraient peut-être préféré garder pour elles, elles nous font confiance, on reste avec elles pendant de longues années et on finit par avoir l'impression de partager leurs émotions comme celles de nos meilleures amies. C'est justement cette relation qu'on établit avec elles dans la vie quotidienne qui peut vraiment nous rapprocher d'elles, plus facilement que de grands personnages, de reines ou mères de rois, qui sont beaucoup plus éloignées de nous et de notre petite vie.

Mais ce qui nous attire dans un sujet sur les femmes en général, et sur les femmes cathares en particulier, ce n'est sans doute pas seulement l'envie de connaître la condition de la vie féminine ni d'essayer de retrouver une partie de notre identité à travers l'histoire. Il apparaît très vite un aspect beaucoup plus émotionnel et peut-être moins évident dans cette fascination d'une histoire lointaine : envie de rêver, de laisser libre cours à l'imagination, envie de préserver encore quelque chose de mystérieux, d'impénétrable, d'inexplicable, surtout dans notre monde où tout s'explique, où tout est rationnel et prouvé par la science. Le fait que sept siècles nous séparent des femmes cathares, que beaucoup d'aspects de leur vie ne nous seront jamais connus, satisfait parfaitement notre désir de rêve.

Le dernier point de vue, essentiel selon nous, explique l'intérêt porté ici aux femmes cathares : c'est le respect dû aux personnes humaines, à des vies souvent difficiles et à une foi extrêmement forte – quoi que chacun puisse en penser. Il n'y avait pas non plus de véritable égalité entre les sexes, pourtant, par rapport à la femme catholique, la femme cathare pouvait, dans une certaine mesure, s'épanouir. Finalement, cette idée qu'une foi ait été si forte qu'elle fasse disparaître tout regard péjoratif sur la femme, qu'elle annule les inégalités de ce monde, entre les sexes comme entre les classes sociales, cette idée nous paraît infiniment belle...

Si belle qu'elle peut non seulement nous faire rêver, mais aussi et surtout nous servir d'exemple ...

CHRONOLOGIE

- 1022 - Premier bûcher d'hérétiques à Orléans.
- 1137-1180 - Louis VII, roi de France.
- 1143 - Bûcher de cathares à Cologne.
- 1144 - Bûcher de cathares à Liège.
- 1145 - Mission de Bernard de Clairvaux en Toulousain et en Albigeois.
- 1148-1194 - Raimon V, comte de Toulouse.
- 1159-1181 - Pontificat d'Alexandre III.
- 1165 - Colloque contradictoire entre cathares et catholiques à Lombers.
- 1167 - Concile cathare à Saint-Félix de Lauragais : réorganisation de l'Eglise cathare par Nicétas.
- 1180-1223 - Philippe II Auguste, roi de France
- 1181-1185 - Pontificat de Lucius III.
- 1191-1198 - Pontificat de Célestin III.
- 1194-1222 - Raimon VI, comte de Toulouse.
- 1196-1213 - Pierre II, roi d'Aragon.
- 1198-1216 - Pontificat d'Innocent III.
- 1207 - Colloque contradictoire entre catholiques et cathares/vaudois à Pamiers.
- Excommunication de Raimon VI.
- 1208 - Meurtre du légat pontifical Pierre de Castelnau (14 janvier).
- 1209 - Début de la croisade.
- Soumission de Raimon VI.
- Massacre de Béziers (22 juillet).
- Chute de Carcassonne (15 août). Simon de Montfort, seigneur français, devient vicomte de Carcassonne et Béziers à la place de Raimon-Roger Trencavel, qui meurt en prison.

- 1210 - Chute de Minerve, 140 cathares sont brûlés (22 juillet).
- Chute de Termes (23 novembre).
- 1211 - Chute de Lavaur, environ 400 cathares sont brûlés (3 mai).
- 1212 - Conquête de l'Agenais, du Quercy et du Comminges par Simon de Montfort.
- 1213 - Bataille de Muret, mort du roi d'Aragon, Pierre II (12 septembre).
- 1215 - Reddition de Toulouse.
- Concile de Latran : Simon de Montfort comte de Toulouse, reconnaissance des ordres mendiants.
- 1216-1227 - Pontificat d'Honorius III.
- 1216 - Début de la lutte de libération de Raimon VI et Raimon VII.
- 1218 - Mort de Simon de Montfort lors du siège de Toulouse (25 juin).
- 1219 - Croisade du Prince Louis (le futur Louis VIII).
- 1222 - Mort de Raimon VI (août).
- 1222-1249 - Raimon VII, comte de Toulouse.
- 1223-1226 - Louis VIII, roi de France.
- 1223 - Reconquête de Raimon Trencavel.
- 1226 - Concile cathare de Pieusse : création d'un 5^{eme} évêché, du Razès.
- Croisade royale de Louis VIII.
- Mort de Louis VIII (8 novembre).
- 1226-1270 - Louis IX (Saint Louis), roi de France. .
- 1227-1241 - Pontificat de Grégoire IX.
- 1229 - Traité de Meaux-Paris : soumission de Raimon VII (12 avril).
- Fondation de l'université de Toulouse qui est confiée aux frères prêcheurs.
- 1232 - A la demande de l'évêque cathare, Guilhabert de Castres, Montségur devient le siège principal de l'Eglise cathare.
- 1233 - Création de l'Inquisition qui est confiée aux frères prêcheurs.
- 1240 - Retour de Raimon II Trencavel : rébellion et siège de Carcassonne.
- 1242 - Massacre d'Avignonet : assassinat des inquisiteurs par un groupe militaire venant de Montségur (28 mai).
- 1243-1254 - Pontificat d'Innocent IV.

- 1243 - Capitulation de Raimon VII à Lorris (janvier).
- Début du siège de Montségur.
- 1244 - Capitulation de Montségur ; plus de 200 cathares sont brûlés vifs (16 mars).
- 1245-1247 - Enquête inquisitoriale de Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre en Lauragais.
- 1249 - Mort de Raimon VII (27 septembre). Alphonse de Poitiers, frère du roi et mari de Jeanne, fille de Raimon VII, devient comte de Toulouse.
- 1254-1261 - Pontificat d'Alexandre IV.
- 1255 - Reddition de Quéribus.
- 1261-1264 - Pontificat d'Urbain IV.
- 1265-1268 - Pontificat de Clément IV.
- 1270 - Mort de Louis IX.
- 1270-1285 - Philippe III le Hardi, roi de France.
- 1271 - A la mort d'Alphonse de Poitiers et Jeanne de Toulouse sans descendance, le comté de Toulouse est rattaché à la Couronne de France.
- 1271-1276 - Pontificat de Grégoire X.
- 1285-1314 - Philippe IV le Bel, roi de France.
- 1295 - Les frères Authié partent en Lombardie.
- 1301 - Début de la reconquête spirituelle des frères Authié en Occitanie.
- 1303 - Geoffroy d'Ablis, inquisiteur de Carcassonne.
- 1307 - Bernard Gui, inquisiteur de Toulouse.
- 1318-1325 - Jacques Fournier, inquisiteur du diocèse de Pamiers.
- 1321 - Guilhem Bélibaste, dernier parfait occitan connu, brûlé à Villerouge-Termenès.
- 1325 - Une dernière croyante cathare brûlée à Carcassonne.
- 1329 - Dernier bûcher de 3 croyants cathares à Carcassonne.

GLOSSAIRE

Adoratio (latin) : adoration. Terme utilisé par l'Inquisition pour désigner le rite du *melhorament* qui signifie aussi une adoration, non pas du cathare même, mais du Saint-Esprit en lui.

Aparelhament (occitan) : préparation. Confession et absolution publique des parfaits et parfaites devant le diacre ou l'évêque, en règle générale une fois par mois. Bien que ce rite soit réservé aux cathares, les croyants peuvent également y assister.

Caretas (occ.) : charité. Baiser de paix échangé à la fin de cérémonies entre tous les croyants et cathares, hommes comme femmes. Entre personnes du même sexe, le baiser est échangé directement, entre hommes et femmes, le baiser est transmis à travers la Bible ou des parties vêtues du corps, notamment l'épaule et le coude.

Castrum/Castra (lat.) : château. Village fortifié, forme d'habitation dominante dans le Languedoc rural du XIII^e siècle.

Consolament (occ.) : consolation. Baptême spirituel et unique sacrement des cathares, donné par imposition des mains. Le *consolament* signifie l'entrée dans l'Eglise cathare, dans le statut de parfait ou de parfaite qui mènent ensuite une vie selon les règles (vivre dans la chasteté, ne pas tuer, ne pas mentir, ne pas jurer, vivre de son travail, respecter les règles de nourriture, vivre en communauté, pratiquer les prières, les rites et les carêmes), et qui peut aussi administrer les rites et occuper des postes dans la hiérarchie de l'Eglise. Le *consolament* est également administré aux mourants, à la condition qu'ils soient encore capables d'en exprimer la volonté ou, dans le cas contraire, lorsqu'ils ont conclu la *convenenza*. Cependant, le *consolament* des mourants donne seulement l'espérance et non pas la certitude du salut de l'âme.

Convenenza (occ.) : convention. Accord entre un cathare et un croyant, garantissant au croyant qu'il sera sauvé à la fin de sa vie, c'est-à-dire qu'il recevra le *consolament* avant sa mort, même s'il n'est plus en état d'en exprimer la volonté. Ce rite se crée vers le milieu du XIII^e siècle, donc à l'époque de la croisade et la

persécution, quand les croyants doivent souvent affronter la possibilité d'une mort soudaine.

Domna (occ.) : dame. Dame chantée par un troubadour.

Domus (lat.) : maison. Désignant dans les sources inquisitoriales la maison et ses habitants, le terme signifie ici la maison d'une communauté de cathares, ainsi que la communauté elle-même, et il est donc synonyme d'une forme de vie communautaire qui était caractéristique de la vie des femmes cathares.

Douaire : Apport financier du mari lors de la conclusion du mariage qui, après sa mort, revient à la veuve pour assurer ainsi sa subsistance.

Endura (occ.) : privation, jeûne. A l'origine, l'*endura* signifie un jeûne rituel. Mais à partir de la fin du XIII^e siècle, il arrive que les croyants, consolés sur leur lit de mort, ne mangent plus après le *consolament* et meurent ainsi de faim. Ce « suicide » rituel est alors appelé *endura*. Il faut cependant souligner que ceci se pratique très rarement et seulement à l'époque tardive du catharisme. De plus, les cathares conseillent peut-être parfois l'*endura* aux croyants, mais ils ne la leur imposent jamais.

Faydit (occ.) : proscrit, banni. Seigneur dépossédé continuant la lutte contre les croisées, l'Eglise et le roi de France.

Leude : Droit d'impôt de passage.

Melhorament (occ.) : amélioration. Salutation rituelle adressée aux cathares de la part des croyants. Dans le *melhorament*, les croyants manifestent leur respect pour le Saint-Esprit présent dans les cathares. En même temps, ils demandent leur bénédiction et leur intercession, exprimant ainsi l'espoir de recevoir le *consolament* avant de mourir. De plus, le *melhorament* était le seul rite que les croyants pouvaient pratiquer activement. Les parfaits et parfaites pratiquent ce rite entre eux quand il se voient pour la première fois ou lors des occasions exceptionnelles.

Monitio (lat.) : admonition. Dans les sources inquisitoriales : synonyme de la prédication.

Oraison dominicale : prière du seigneur, le Pater Noster. Le Pater est la prière la plus importante pour les cathares qui, cependant, ne peut être dite que par les parfaits et parfaites.

Pactum (lat.) : pacte. Terme utilisé par l'Inquisition pour désigner le rite de la *convenenza*.

Parfait/Parfaite : termes utilisés par l’Inquisition pour désigner ceux qui ont reçu le *consolament* et qui forment le clergé cathare.

Servisi (occ.) : service. Autre désignation du rite de l’*aparelhament*.

Socia (lat.) : compagne. Compagne rituelle d’une parfaite. Les cathares ayant reçu le *consolament* vivent obligatoirement en communauté d’au moins deux personnes de même sexe, pour suivre ainsi l’exemple des apôtres, observer les règles et, notamment, ne jamais manger seul.

SOURCES

1 – SOURCES MANUSCRITES

Collection Doat, Bibliothèque Nationale de Paris, t. 21-26, 34

MS 124, Archives Départementales de la Haute Garonne, Toulouse

MS 202, Archives Départementales de la Haute Garonne, Toulouse

MS 609, Bibliothèque Municipale de Toulouse

2 – SOURCES ÉDITÉES

ALAIN DE L'ISLE, *De fide catholica contra haereticos sui temporis, praesertim albigensis, libri quator, liber primus*, Migne Patrologia Latina, col. 305-378.

ANGLADE Joseph (éd. et trad.), *Les Poésies de Peire Vidal*, 2^e édition révisée, Paris 1965.

ANSELME D'ALEXANDRIE, *Tractatus de hereticis*, éd. par Antoine Dondaine : *La hiérarchie cathare en Italie II*, dans *Archivum Fratrum Praedicatorum* 20/1950, pp. 308-324.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermones in Cantica*, Migne Patrologia Latina 193, col. 785-1198.

BERNARD GUI, *Manuel de l'Inquisiteur*, éd. par G. Mollat (Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age, t. 8) 2 t., Paris 1926-1927.

BONACURSUS, *Manifestatio haeresis Catharorum*, Migne Patrologia Latina 204, col. 775-792.

BOUTIÈRE Jean & SCHUTZ A.-H. (éd.), *Biographies des Troubadours, textes provençaux des XIII^e et XIV^e siècles*, Toulouse/Paris 1950.

DEVIC Claude & VAISSETTE Joseph, *Histoire Générale de Languedoc (avec notes et pièces justificatives)*, 10 t., 2^e édition augmentée, Toulouse 1872-1885.

- DUVERNOY Jean (éd.), *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325)*, 3 t., Toulouse 1965.
- *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier, évêque de Pamiers (1318-1325) : cor.*, Toulouse 1972
- *L'Inquisition en Quercy. Registre des pénitences de Pierre Cellan*, Castelnaud, 2001.
- ECKBERT DE SCHÖNAU, *Sermones XIII contra Catharos*, Migne Patrologia Latina 195, col. 11-102.
- ERMENGAUDUS, *Tractatus contra haereticos*, Migne Patrologia Latina 204, col. 1235-1272.
- EVERWIN DE STEINFELD, *Epistola ad S. Bernardum*, Migne Patrologia Latina 182, col. 676-680.
- GILLES Henri (éd.), *Les Coutumes de Toulouse (1286) et leur premier commentaire (1296)*, Toulouse 1969.
- GUILLAUME DE TUDÈLE ET L'ANONYME, *La Chanson de la Croisade Albigeoise*, éd. par Henri Gougaud, Paris 1984.
- GUILLAUME DE PUylaurens, *Chronique, 1203-1275*, éd. par Jean Duvernoy, Paris 1976.
- GUIRAUD Jean (éd.), *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, 2 t., Paris 1907.
- HUGUES DE ROUEN, *Contra haereticos sui temporis libri tres*, Migne Patrologia Latina 192, col. 1255-1298.
- MAHUL M. (éd.), *Cartulaire et Archives des communes de l'ancien Diocèse et de l'Arrondissement administratif de Carcassonne*, 7 t., Paris 1857-1882.
- MANSI J.D. (éd.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXII, réimpression, Graz 1961.
- PALÈS-GOBILLARD Annette (éd.), *L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les cathares du comté de Foix (1308-1309)*, Paris 1984.
- PIERRE DES VAUX-DE-CERNAY, *Hystoria Albigensis*, éd. par P. Guébin & E. Lyon, 3 t., Paris 1926-1939.
- VÉRAN Jules (éd.), *Les Poétesses Provençales du Moyen Age et de nos jours*, Paris 1946.

BIBLIOGRAPHIE

- ABELS Richard & HARRISON Ellen, « The Participation of Women in Languedocian Catharism », dans *Medieval Studies* 41/1979.
- AURELL I CARDONA Martin, « La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (X^e-XIII^e s.) », dans *Le Moyen Âge* 91/1985
- BEJCK Urte, *Die Katharierinnen. Häresieverdächtige Frauen im mittelalterlichen Süd-Frankreich*, Freiburg 1993.
- BENAD Matthias, *Domus und Religion in Montailou: Katholische Kirche und Katharismus im Überlebenskampf der Familie des Pfarrers Petrus Clerici am Anfang des 14. Jahrhunderts*, Tübingen 1990.
- BERGERT Fritz, *Die von den Trobadors genannten oder gefeierten Damen* (Beihefte zur Zeitschrift für Romanische Philologie 46), Halle 1913.
- BIGET Jean- Louis, « Notes sur le système féodal en Languedoc et son ouverture à l'hérésie », dans *Heresis* 11/1988.
- BLAQUIÈRE Henri & DOSSAT Yves, « Les cathares au jour le jour. Confessions inédites de cathares quercynois », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 3 : *Cathares en Languedoc*, Toulouse 1968.
- BORST Arno, *Die Katharer*, 2^e édition révisée, Freiburg 1992.
- BRENON Anne, *Le vrai visage du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1988.
- « La Maison Cathare. Une pratique de vie religieuse communautaire entre la règle et le siècle », dans *Actes de la 5^e session d'Histoire Médiévale organisée par le Centre d'Études Cathares René Nelli (Coll. Heresis 3)*, Arques 1992.
 - *Les femmes cathares*, Paris 1992.
 - *Le petit livre aventureux des prénoms occitans au temps du catharisme*, Portet-sur-Garonne 1992.
 - *Les Archipels cathares : dissidence chrétienne dans l'Europe médiévale*, Cahors 2000.

- BRUNEL-LOBRICHON Geneviève & DUHAMEL-AMADO Claudie, *Au temps des troubadours, XII^e-XIII^e siècles*, Paris 1997.
- CARBASSE Jean- Marie, « La condition de la femme mariée en Languedoc (XIII^e-XIV^e siècles) », *Cahiers de Fanjeaux* n° 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988.
- CAZENAVE Annie, « Les Cathares en Catalogne et Sabarthès d'après les registres d'Inquisition : Hiérarchie cathare en Sabarthès après Montségur », dans *Bulletin philologique et historique*, 1969.
- CURSENTE Benoît, « Le Castrum dans les Pays d'Oc aux XII^e et XIII^e siècles », dans *Heresis* 11/1988.
- DOSSAT Yves, *Les crises de l'Inquisition Toulousaine au XIII^e siècle (1233-1273)*, Bordeaux 1959.
- DUHAMEL-AMADO Claudie, « Femmes entre elles. Filles et épouses languedociennes (XI^e-XII^e siècles) », dans *Femmes. Mariages- Lignages. XII^e-XIV^e siècles*, Mélanges offerts à Georges Duby, Bruxelles 1992.
- DUVERNOY Jean, *La noblesse du comté de Foix au début du XIV^e siècle*, Auch 1961.
- « Albigeois et Vaudois en Quercy, d'après le registre des Pénitences de Pierre Sellan », dans *Actes du XIX^e Congrès d'Etudes Régionales*, tenu à Moissac les 5 et 6 Mai 1963, organisé par la Fédération des Sociétés Académiques et Savantes Languedoc - Pyrénées - Gascogne, Albi 1964.
 - « La nourriture en Languedoc à l'époque cathare », dans *Carcassonne et sa région, actes des XII^e et XXIV^e Congrès d'Etudes Régionales*, Fédération historique du Languedoc-Pyrénées-Gascogne, Carcassonne 1970.
 - *Le catharisme : la religion des Cathares*, Toulouse 1976.
 - « La noblesse cathare en Languedoc », dans *Bulletin de l'Association d'Entraide de la Noblesse Française*, 181/1984.
 - « Droit coutumier d'origine romane et féodalité occitane », dans *Heresis* 11/1988.
- GAUSSIN Pierre-Roger, « Les Communautés féminines dans l'espace Languedocien de la fin du XI^e à la fin du XIV^e siècle », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988.
- GHIL Eliza Miruna, *L'Age de Parage : essai sur le poétique et le politique en Occitanie au XIII^e siècle*, New York/Berlin/Francfort/M./Paris 1989.

- GILLES Henri, « Le statut de la femme en droit toulousain », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988.
- GRIFFE Élie, *Les Débuts de l'Aventure Cathare en Languedoc (1140-1190)*, Paris 1969.
- JACQUART Danielle, « Empfängnisverhütung », dans *Lexikon des Mittelalters*, t. III, col. 1891-1892.
- JALBY Robert, *Sorcellerie, Médecine populaire et pratiques médico-magiques en Languedoc*, Nyons 1974.
- KOCH Gottfried, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln (12.-14. Jh.)*, Berlin 1962.
- KOLMER Lothar, « Colbert und die Entstehung der Collection Doat », dans *Francia* 7/1980.
- *Ad capiendas vulpes - Die Ketzerbekämpfung in Südfrankreich in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und die Ausbildung des Inquisitionsverfahrens* (Pariser Historische Studien 19), Bonn 1982.
- LAFONT Robert, « Catharisme et littérature occitane : la marque par l'absence », dans *Cathares en Occitanie*, Paris 1982.
- LAMBERT Malcolm D, *Ketzerei im Mittelalter. Eine Geschichte von Gewalt und Scheitern*, 2^o édition, Freiburg 1991.
- LEJEUNE Rita, « La femme dans les littératures française et occitane du XI^e au XIII^e siècle », dans *La Femme dans les civilisations des X^e-XIII^e siècles*, Actes du colloque tenu à Poitiers les 23-25 sept. 1976, Poitiers 1977.
- LE ROY LADURIE Emmanuel, *Montaillou, village occitan (1294-1324)*, Paris 1977.
- MAGNOU-NORTIER Élisabeth, « Formes féminines de vie consacrée dans le pays du Midi jusqu'au début du XII^e siècle », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988.
- MAURIN Krystel, *Les Esclarmonde. La femme et la féminité dans l'imaginaire du catharisme*, Toulouse 1995.
- McLAUGHLIN, Eleanor, « Die Frau und die mittelalterliche Häresie : Ein Problem der Geschichte der Spiritualität », dans *Concilium* 12/1976.
- MÜLLER Daniela, *Albigenser - Die Wahre Kirche ? Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis der « ecclesia Dei »*, Gerbrunn bei Würzburg 1986.

- *Frauen vor der Inquisition : Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerinnen*, Mainz 1996
- MUNDY John H, *Men and Women at Toulouse in the Age of Catharism*, Toronto 1990.
- NELLI René, *Les cathares du Languedoc au XIII^e siècle*, Paris 1969.
- *Les cathares*, Paris 1972.
- *La Philosophie du Catharisme*, Paris 1975.
- « Magie et contraception. L’herbe ensorcelée du curé de Montaillou (Ariège) », dans *Folklore* 169/1975.
- NELLI Suzanne, *Esclarmonde de Foix*, Carcassonne 1982.
- « Na Cavaers, Coseigneur de Fanjeaux, la Dame qui jouait le double jeu », dans *Heresis* 6/1986.
- PATERSON Linda M, *The World of the Troubadours. Medieval Occitan society, c. 1100-c. 1300*, Cambridge 1993.
- ROQUEBERT Michel, *L’épopée cathare*, 4 t, Toulouse 1970-1989.
- « Recherches sur la société cathare occitane au XIII^e siècle. Les Lahille de Laurac (Aude) », *Annales de l’IÉO* 1978.
- « Le catharisme comme tradition dans la "Familia" languedocienne », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 20 : *Effacement du catharisme ? (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1985.
- « Un exemple de catharisme ordinaire : Fanjeaux », dans *Actes de la 5^o session d’Histoire Médiévale* organisée par le Centre d’Études Cathares/René Nelli (Collection Heresis 3), Arques 1992.
- « Petites digressions sur le ‘Marteau des hérétiques’ », dans *Heresis* 25/1995.
- SEGL Peter, « Die Religiöse Frauenbewegung in Südfrankreich im 12. und 13. Jahrhundert zwischen Häresie und Orthodoxie », dans *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, éd. par P. Dinzelbacher & R. Bauer, Wien 1988.
- ŠEMKOV Georgi, « Le contexte socio-économique du catharisme au Mas-Saintes-Puelles dans la 1^{ère} moitié du XIII^e siècle », dans *Heresis* 2/1984.
- TARDIF Adolphe, *Le droit privé au XIII^e siècle d’après les Coutumes de Toulouse et Montpellier*, réimpression, Aalen 1974.

VICAIRE Marie-Humbert, « L'action de Saint Dominique sur la vie régulière des femmes en Languedoc », dans *Cahiers de Fanjeaux* n° 23 : *La femme dans la vie religieuse du Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Toulouse 1988.

VIDAL J.M, « Esclarmonde de Foix dans l'histoire et le roman », dans *Revue de Gascogne* 52/1911.

TABLE DES MATIÈRES

PREFACE.....	3
--------------	---

INTRODUCTION.....	5
-------------------	---

LA FEMME NOBLE DANS LA SOCIÉTÉ DU LANGUEDOC

1 – DROITS, BIENS ET SEIGNEURIES.....	13
2 – LA FEMME ET SON CORPS : SEXUALITÉ, MATERNITÉ ET VIOLENCE.....	21
3 – SORCELLERIE ET SUPERSTITION.....	26
4 – LE MONACHISME FÉMININ EN LANGUEDOC.....	29
5 - LES FEMMES ET LA POÉSIE DES TROUBADOURS.....	31

LA FEMME NOBLE PARFAITE

1 – LA FAMILLE ET LES FEMMES : LE CADRE DE LA VIE.....	33
2 – LA VIE DES PARFAITES DANS LA MAISON CATHARE.....	41
2/1 – <i>La « domus », sa communauté et son organisation</i>	41
2/2 – <i>La vie religieuse</i>	47
2/3 – <i>Les activités des parfaites</i>	57
2/4 – <i>Visites et voyages</i>	60
3 – LA VIE DES PARFAITES PENDANT LA PERSÉCUTION.....	64
4 – LA PARFAITE ET SON MILIEU : SOUTIEN ET OBSTACLES.....	70
5 – ABANDON DE LA POSITION DE PARFAITE : RAISONS ET CONSÉQUENCES.....	72

LA FEMME NOBLE CROYANTE

1 – LES FEMMES CROYANTES : DÉFINITION.....	74
2 – LES CROYANTES ET LA PRATIQUE DU MARIAGE.....	77
3 – LA VIE RELIGIEUSE DES CROYANTES.....	80
4 – LES ACTIVITÉS DES CROYANTES.....	83
CONCLUSION.....	87
CHRONOLOGIE.....	90
GLOSSAIRE.....	94
SOURCES	
1 – SOURCES MANUSCRITES.....	96
2 – SOURCES ÉDITÉES.....	96
BIBLIOGRAPHIE.....	98