HAL
open science

La relique dans les Moniages Guillaume (fin XIIe siècle) : Saint Guilliaume du Desert, un espace sacré non ecclésiastique

Éléonore Andrieu

To cite this version:

Éléonore Andrieu. La relique dans les Moniages Guillaume (fin XIIe siècle) : Saint Guilliaume du Desert, un espace sacré non ecclésiastique. S. Cassagnes-Brouquet, M. Fournié dir. Ad Sanctos : reliques, reliquaires et culte des saints dans la France du Sud-Ouest, Presses universitaires du Mirail, 2019. hal-02148703

HAL Id: hal-02148703

https://hal.science/hal-02148703v1

Submitted on 5 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La relique dans les *Moniages Guillaume* (fin XIIe siècle) :

Saint Guilliaume du Desert, un espace sacré non ecclésiastique

Éléonore Andrieu, Université Toulouse II-Jean Jaurès

Le *Moniage Guillaume* 1 (rédaction courte) et le *Moniage Guillaume* 2 (rédaction longue) sont deux textes épiques anonymes, écrits en langue romane, sans doute diffusés dès la seconde moitié du XIIe siècle mais contenus dans des manuscrits postérieurs à la première moitié du XIIIe siècle. Ils racontent sous deux formes différentes[1] la retraite définitive au désert du personnage de Guillaume, héros de nombreux autres récits épiques diffusés oralement dès la seconde moitié du XIe siècle. Tels qu'ils nous sont parvenus, sous une forme écrite, tardive et anonyme, les récits sur Guillaume sont pour la plupart mis en cycle dans les manuscrits[2] : c'est le cas des *Moniages*, qui en règle générale clôturent les cycles. On peut certes en conclure que l'épisode de la retraite au désert a été « conçu » pour « achever aussi bien le cycle des récits attachés au seul Guillaume d'Orange (le "petit cycle") que celui qui y associe les histoires des ancêtres et collatéraux du même héros (le "grand cycle")[3] ». La place de ces récits dans les manuscrits témoigne en tout cas de l'existence d'une telle interprétation.

Mais les récits se consacrent par ailleurs, à travers la fin des aventures du héros sur la terre, aux *origines* d'un lieu que certaines versions de la rédaction longue désignent une seule fois et dans l'épilogue seulement par le toponyme de *Saint Guilliaume du Desert*, ajoutant parfois :

---

[1] Les deux rédactions sont éditées par Cloetta, 1906. Mais si la rédaction courte est bien reproduite dans cette édition d'après le texte d'un manuscrit, celui de l'Arsenal (Paris, Bibliothèque de l'Arsenal, 6562, f°258 r°-273 v°), la rédaction longue en revanche y fait l'objet d'une reconstitution. Nous prendrons donc ici l'édition de Nelly Andrieux-Reix comme édition de référence pour la rédaction longue : Andrieux-Reix, 2003, désormais *MG 2*. Et pour la rédaction courte, nous suivrons Cloetta, 1906, vol. 1, désormais *MG 1*.

[2] La plupart des chansons de geste que nous connaissons aujourd'hui nous sont parvenues insérées dans des manuscrits mettant en scène une logique de « cycle », par exemple biographique, ce qui impacte les textes épiques reproduits. La bibliographie sur les problèmes que pose la notion de *cycle* est immense et nous ne prétendons pas la résumer ici. On peut consulter, pour une mise au point efficace sur l'ensemble du cycle épique en langue romane concernant Guillaume, l'introduction de Boutet, 1996. Cf. aussi Tyssens, 1967 et 2011 ; Frappier, 1955, 1967, 1983. Pour le *Moniage Guillaume* tout particulièrement, nous renvoyons à Andrieux-Reix, 2003, 1987, 1989, 1999.

[3] Andrieux-Reix, 2003, p. 11.

Enco[r] a la gent de religïon[4]. Le texte épique retrace-t-il pour autant les origines de l'*abbaye* de Gellone/ Saint-Guilhem-le-Désert[5], un lieu sacré *et* ecclésiastique, c'est-à-dire structuré par des rites, des hommes, des droits relevant de l'organisation institutionnelle de l'*Ecclesia* ? En tout cas, on peut affirmer que le caractère *sacré* du lieu se fonde dans les *Moniages* sur l'ensemble de la carrière épique puis sur le corps de Guillaume, le chevalier devenu moine et qui a conquis Nîmes et Orange sans avoir jamais bénéficié, selon les autres textes épiques connus, d'un *chasement* de la part de Charlemagne ou de son fils Louis.

Parce qu'il évoque une fondation à partir du seul corps de son héros, le texte des *Moniages* se différencie du reste des énoncés épiques[6]. Il s'inscrit en revanche dans le concert des nombreuses reconstructions des origines de l'abbaye, monastiques et contradictoires, produites à Gellone et à Aniane. De fait, non seulement le récit épique de la fin du XIIe siècle clôt les aventures de Guillaume, mais il s'insère par sa matière même dans un dialogue déjà ancien entre les textes épiques et des écrits monastiques (*vitae*, récits de miracles, cartulaires, chartes interpolées ou forgées…) : ce dialogue remonte sans doute à la deuxième moitié du XIe siècle, si l'on suit par exemple le témoignage de la charte de dotation du 14 décembre 804 interpolée à Gellone, intégrée à son second cartulaire et mentionnant un « neveu » Bertrand introuvable ailleurs que dans des témoignages non ecclésiastiques[7]. Mais on peut dire aussi que parce qu'il narre les origines d'un lieu identifié comme relevant d'une organisation ecclésiastique, le récit épique s'inscrit, au-delà du strict dossier gellonien, dans un ensemble de formes textuelles exceptionnellement développées par le recours à l'écrit depuis le XIe siècle et dont les « origines » (d'une institution, d'une communauté…[8]) sont le principe

[4] *MG 2*, respectivement, v. 6859 et v. 6858. Ce dernier vers présente de multiples variantes, dont nous reparlerons. De même, à la fin de la rédaction courte, est signalé un *Saint Guillaume des Desers*, mais l'*habitacle la ou li moine sont* (*MG 1*, v. 878-879) après la mort de Guillaume existe avant sa venue, et il est flanqué d'une *capele* ou *moustier* avec un *autel*.

[5] Pour l'histoire des reliques du comte Guilhem, à partir de la fin du XIe siècle, et l'histoire de leurs rapports avec la relique de la vraie Croix, cf. Chastang, 2001, p. 173 *sq.* Nous devons une grande partie de nos informations à cet ouvrage. Pierre Chastang note ainsi que c'est vers 1122 que l'abbaye commence à porter le nom de *Saint-Guilhem*, soit au moment du plein développement du culte du saint par l'abbaye, au moyen de la *Vita*, des récits de miracles, du second cartulaire… Mais c'est dès la fin du Xe siècle que, toujours selon Pierre Chastang, l'abbaye déploie une « identité guilhelmide » (p. 174), avec notamment la translation des reliques et la consécration de l'autel dédié à saint Guilhem par Amat en 1076, puis le renouveau liturgique que décrit Victor Saxer (Saxer, 1982).

[6] Comme l'ont montré de nombreuses analyses, et avant tout les travaux de Joseph Bédier (Bédier, 1908-1913), les chansons mettent en scène très largement dès leur mise par écrit, début XIIe siècle, les *corz sainz*, soit des reliques de saints. Elles évoquent un contact physique entre les corps ou les attributs (targe, écu, épée) des héros épiques et des pôles de sacralité ecclésiastiques comme Saint-Michel, Saint-Jacques, Saint-Gilles, Saint-Seurin… Mais aucune chanson avant les *Moniages Guillaume* n'évoque un lieu sacré constitué par le seul corps épique.

[7] Voir en dernier lieu Chastang, 2001, p. 151 *sq.* sur cette forgerie.

[8] Outre Remensnyder, 1995, cf. Caby, 2003.

narratif majeur. C'est au minimum dans ce triple contexte de discours – épique, monastique local, ecclésiastique global –, auquel s'ajoute l'émergence contemporaine de voix laïques écrites[9], que s'inscrivent les *Moniages* épiques.

À propos du sens donné au corps épique et de l'articulation de ce corps-relique à un lieu dont ils prétendent relater les origines et la sacralisation, les *Moniages* présentent des écarts significatifs par rapport à leur contexte de discours : nous nous contenterons ici de les signaler, tout en insistant sur le fait qu'ils s'accompagnent d'emprunts essentiels (nous les mentionnerons brièvement en conclusion). Le lien entre les *Moniages* et leur contexte de discours est en effet *dialectique*, en aucun cas de simple opposition[10]. Ainsi, au sujet de la définition et du rôle de la relique épique, l'archéologie des liens entretenus par les *Moniages* avec les discours du contexte est indispensable à leur analyse tout autant qu'à l'évaluation de leur impact social : nous pouvons rappeler que les *Moniages*, comme la plupart des nouveaux textes en ancien français, ont été souvent annexés un peu trop rapidement à un domaine « littéraire » et « divertissant » qui n'est en réalité défini comme tel qu'à partir du XVIIIe siècle. Ils ne relèvent pas davantage d'une énonciation « populaire » que d'un passe-temps « divertissant », ou de la volonté didactique de « clercs », comme on le disait au XIXe siècle. Ces notions trop vagues, si on ne les interroge pas plus avant, ne sont pas opératoires pour l'analyse de ces textes, comme l'ont montré de nombreux travaux littéraires[11]. Les remplois et procédés d'acculturation repérables dans le dialogue entre les *Moniages* et les productions ecclésiastiques à propos du corps devenant relique sont parmi les rares indices susceptibles d'éclairer pourquoi et par qui les textes épiques sont produits. Dès la deuxième moitié du XIe siècle, les moines des établissements anianais et gellonais mettent tous leurs soins, semble-t-il, à insérer et à acculturer les textes épiques dans leurs productions écrites et leurs rituels : un tel effort peut s'interpréter non seulement comme une preuve de la puissance de l'impact social des chansons, mais aussi comme un signe de l'altérité irréductible de leurs propositions (qu'il

[9] Non pas les « voix laïques » que l'on entend de biais dans les écrits monastiques à l'occasion des conflits de pouvoir et de patrimoine, par exemple les Sauve-Anduze (Chastang, 2001, p. 67 *sq.*), mais celles qui se fixent à leur tour dans une opération d'écriture dont elles sont les opératrices : par exemple le cartulaire des Guilhem de Montpellier rédigé au même moment que les *Moniages* (Chastang, 2006), celui des Trencavel analysé par Hélène Débax (Débax, 2003 et 2006) ou encore le *Liber feudorum major* des comtes de Barcelone.

[10] La situation est la même que dans les événements qui traversent les lignages aristocratiques, faisant s'affronter dans certaines situations sociales des fratries qui dans d'autres situations collaborent étroitement. Les mises en scène de fondation par exemple peuvent ou non souligner cette collaboration clercs/laïcs. Cf. sur ce sujet Mazel, 2005.

[11] On trouvera une commode présentation de ces mises au point salutaires dans Lestringant, Zink, 2006 ; Cerquiglini-Toulet, Lestringant, Forestier *et al.*, 2007 ; Sot, Boudet, Guerreau-Jalabert, 2005.

s'agissait donc de neutraliser) quant au rôle des reliques dans l'organisation de l'espace et de la société.

Décléricalisation du lieu fondé dans le *Moniage Guillaume 2*

Le premier constat que l'on peut faire sur le récit épique des *Moniages*, c'est que le statut du lieu et aussi la topographie fondés par l'ultime aventure et le corps de Guillaume posent problème par rapport à l'identité bénédictine de l'abbaye de Gellone/Saint-Guilhem à laquelle le toponyme présent à la fin des récits semble renvoyer : pour le dire autrement, le référent exact du *Saint Guilliaume du Desert* des *Moniages*, tout particulièrement de la rédaction longue, n'est pas l'abbaye bénédictine connue sous le nom de Saint-Guilhem depuis le début du XIIe siècle.

Jamais en effet les récits épiques des *Moniages*, quelles que soient leurs variantes, ne font état du regroupement d'une communauté religieuse, encore moins de sa transformation (constructions, dotations, consécrations et autres formes de liturgie…) en monastère soumis à une règle, *autour* du corps de Guillaume. Quand la fin du récit utilise le toponyme de *Saint Guilliaume du Desert*, c'est pour signaler que le lieu comprend un *habitacle* de moines, et non qu'il s'y réduit. Et si cet *habitacle* existe bien dans le présent de l'énonciation de l'épilogue, aucun lien de cause à effet ne relie les actions de Guillaume et son corps à une communauté de *gens de religïon* dans le temps du récit. Aucun personnage de clerc et/ou de moine ne se rend à l'ermitage au cours de sa fondation par Guillaume. Comme l'avait remarqué Jean-Charles Payen[12], l'ermitage constitue la dernière étape de la conversion du saint et non la première, au rebours de l'ensemble des productions monastiques contemporaines évoquant saint Guilhem, ou d'autres saints d'ailleurs : ces dernières promeuvent une « normalisation cénobitique », avec des constructions matérielles ou non matérielles (rites, cultes…)[13] qui intègrent la relique dans un fonctionnement ecclésiastique.

Les *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, récit de fondation produit par l'abbaye de Lagrasse au milieu du XIIIe siècle, sont un bon exemple de ce discours monastique. Les personnages de Charlemagne et de ses compagnons y sont mis en scène avec certains attributs issus des chansons de geste : anthroponymes, toponymes, fonctions narratives… Mais ces personnages forment des agrégats de traits épiques au sein d'un texte

[12] Payen, 1983 et Combarieu, 1983.
[13] Selon l'expression de Jean-Yves Foulon (Foulon, 2012). Cf. pour un autre cas limite Lauwers, 2002.

dont la structure diffère de celle de la plupart des chansons[14], ce qui ne peut manquer d'impacter leur signification. Charlemagne et ses compagnons sont ainsi constamment accompagnés de nombreux personnages de clercs, archevêques, évêques et abbés, dominés par le pape Léon, qui gouvernent les actes des chevaliers dès le départ de Carcassonne, où l'empereur *construit* des églises tandis que le pape *consacre* l'évêque, certes proposé par Charles. Le pape Léon ordonne à la fois la construction du monastère de Lagrasse (après une rencontre imprégnée de *liturgie* avec les ermites) et le départ de Roland pour Barcelone et Gérone. D'ailleurs, tous les faits d'armes sont encadrés par l'Église. Quand il s'agit de donner des ordres au maître-d'œuvre du monastère, Charlemagne fournit les ouvriers et les bêtes de somme, les outils et la nourriture, tandis que le pape, puis l'archevêque Turpin dressent le plan du lieu, depuis la place des reliques jusqu'au nombre de fenêtres de la chapelle de la Vierge. Ainsi les *laici* construisent, dotent, recommandent les abbés, mais en aucun cas ne se substituent aux personnages ecclésiastiques, qui conservent la main sur la médiation avec le ciel. Contrairement à ce qu'analyse A. G. Remensnyder[15], Charlemagne et ses compagnons ne prennent pas en charge « la délimitation physique et l'organisation de l'espace monastique[16] », encore moins la sacralisation de cet espace : c'est le personnel ecclésiastique qui délimite l'espace monastique[17] et la dimension spirituelle de la fondation des églises est son domaine propre et exclusif. Ces lieux sont consacrés par une manipulation *ecclésiastique* des reliques[18], par exemple à Lagrasse[19]. Roland certes « fait construire[20] » un monastère à Saint-André, comme Charlemagne en d'autres lieux mais « construire ou contribuer à construire des églises ne vaut pas pour autant le titre de chef d'Église[21] » : il y faut le pouvoir sur le ciel, la consécration, l'ordonnancement toujours spirituel de la « mesure » et de l'architecture…

---

[14] Pas de toutes : la *Chanson de Girart de Roussillon* par exemple est strictement identique sur ce plan aux *Gesta Karoli Magni*.
[15] Pour cette analyse, Remensnyder, 1995, p. 198 *sq*. *Contra* Iogna-Prat, 2006, p. 119-152.
[16] Nous traduisons.
[17] Turpin s'adresse ainsi à Robert : *Roberte, tu habes .xx. pila et marmores ad faciendum fundamentum chori et facies .xiii. fenestras et unam foramen rotundum et cum arcubus revolvetis totum monasterium* (« Robert, tu disposes de vingt piliers et des pièces de marbres pour façonner les fondations du chœur, et tu feras treize fenêtres, et une ouverture arrondie et vous marquerez le tour de la totalité du monastère avec des arcs », *Gesta Karoli*, p. 44). Le verbe *revolvere* (« entourer, faire le tour ») est extrêmement précis quant à ce bornage du futur monastère par l'archevêque, qui ordonne aussi, en l'occurrence, la fondation du chœur avec les *mensura* (« mesures ») désignant un savoir supérieur en valeur, susceptible de faire du monastère la porte du ciel…
[18] *Gesta Karoli*, p. 28 *sq*. Nous nous référons à l'édition citée en bibliographie.
[19] *Gesta Karoli*, p. 74 et 76.
[20] « *facit fieri* », *Gesta Karoli*, p. 48.
[21] Iogna-Prat, 2006, p. 151.

Et si « aucune médiation n'est nécessaire[22] », c'est bien dans les *Moniages* où en effet, au moment de la fondation de l'ermitage comme lieu à la fois ancré dans un espace et relié au ciel, Guillaume n'a aucun intermédiaire ecclésiastique, contrairement au récit latin de la fondation de l'abbaye de Lagrasse et à l'ensemble des dossiers gelloniens et anianais. Puisque s'il est *moine roigné* (c'est-à-dire tonsuré) à ce moment-là, il l'est en tant que *chevalier* qui a *incorporé* cette identité sociale, comme le duc de Normandie Guillaume dans la *Chronique des ducs de Normandie* de Benoît de Sainte-Maure[23].

Dans les *Moniages*, la localisation du corps conforte l'effacement de toute médiation ecclésiastique : dans la rédaction longue, le corps mort de Guillaume n'est pas placé dans l'*habitacle* des *gens de religïon*, qui se trouve à côté de l'*ermitage*. C'est en la *meson* de Dieu, en *paradis* ou *avoec les angles* selon les manuscrits que l'âme du saint est placée par Dieu, tandis que l'épilogue évite soigneusement l'emploi du terme de *moustier* (utilisé pourtant ailleurs dans le récit[24]) ou d'*abbaye* pour redire que Guillaume est mort dans son *ermitage*, véritable centre dont l'*habitacle* des moines se présente de fait comme une périphérie. Dans la rédaction courte, les choses sont plus ambiguës : Guillaume occupe un *habitacle* déjà construit et ruiné, avec *capele* et *autel*, anciennement occupé par un ermite. Il y meurt et l'épilogue dit que depuis, l'on peut voir *un habitacle la ou li moine sont*[25], ce qui ne relie pas forcément les deux *habitacles*. De plus, un *castel* domine le ou les *habitacles* : c'est là que Guillaume passe ses nuits pour se protéger des sarrasins. Le corps épique se partage donc entre *habitacle*, *mostier* et *castel*, incorporant l'identité ecclésiastique du lieu dans une identité sociale plus large, correspondant à celle de Guillaume au désert.

Le corps de Guillaume ne constitue pas un *pôle ecclésiastique* de sacralité tel que les discours ecclésiastiques le définissent en recourant au terme de « rayonnement ». On trouve ce terme, qui semble fort bien correspondre au concept de *polarisation* développé aujourd'hui par les historiens, dans le prologue du récit de miracles sans doute fixé par écrit à Gellone au début du XIIe siècle et qui identifie ainsi l'abbaye de Gellone/Saint-Guilhem : comme un *monasterium* (lieu ecclésial) où en raison de la présence de la Vraie Croix (surtout) et de saint Guilhem, Dieu a choisi de manifester visiblement son amour, autrement dit de « faire

[22] Remensnyder, 1995, p. 199 (nous traduisons).
[23] Andrieu, 2016.
[24] Par exemple dans le *MG 2*, v. 3122.
[25] *Ibid.*, v. 879.

rayonner le lieu », *locum irradiare*[26]. Le « rayonnement » du lieu sacré ecclésiastique, explicité dans ce prologue et dans les autres écrits monastiques de la période, se marque par des signes visibles qui matérialisent l'amour que Dieu porte à ses moines et à ses saints : l'afflux des pèlerins, les miracles, la visibilité du bâti et de « l'opulence terrienne » (selon l'expression de l'abbé Suger) avec le flot continu des donations, de terres, d'hommes et d'objets, dirigés du monde *laicus* vers les saints. Or autour du corps épique dans les *Moniages*, ces signes (définitoires dans les discours ecclésiastiques du statut de la « relique ») et de son pouvoir de polarisation sont problématiques. Par exemple, quand le narrateur des *Moniages* interpelle dans l'épilogue les pèlerins *qui i vont*[27], il ne mentionne pas un pèlerinage organisé et structuré. Pourtant, comme l'ont montré Pierre Chastang après Victor Saxer, on sait qu'un ensemble de rites est mis en place entre la fin du XIe et le début du XIIe siècle autour des reliques de saint Guilhem, dont le corps est alors élevé et placé sous l'autel qui lui est préalablement consacré. Le récit épique, dans la rédaction longue, évoque sans insister des pèlerins qui *passent* par Saint-Guilhem pour se rendre à Saint-Jacques ou Rocamadour.

Autre signe attendu de la constitution de la relique en *pôle ecclésiastique*, le flot des donations au corps du saint, que la rédaction à Gellone de deux cartulaires successifs met en scène dès la fin du Xe siècle et surtout après l'an Mil en y capturant des dizaines de voix laïques, n'est pas davantage représenté dans les *Moniages*. Plus généralement, le « patrimoine » de Guillaume au désert, autour de son ermitage, n'est jamais évoqué avec ce sens de *res pertinentes*. Or la « généalogie de la terre » (Patrick J. Geary[28]) que ces cartulaires s'attachent à fixer est bien pourtant l'objet d'une âpre contestation entre Gellone, Aniane et certaines familles laïques locales. C'est la terre qui, transitant parfois avec des hommes qui se donnent, permet aux monastères de proposer leurs versions de la *memoria* aristocratique laïque, tout en configurant leurs propres traits identitaires. Les cartulaires de Gellone, quoi qu'il en soit des évolutions « contentieuses » du second cartulaire, sont des outils de « reconstruction patrimoniale » selon Pierre Chastang. Mais le héros des *Moniages* ne fait pas circuler de la terre depuis son domaine de conquête et d'établissement seigneurial (Orange, Nîmes, Porpaillart et Tortolose qu'il quitte au départ du texte) vers le lieu nommé *Saint Guilliaume*, pas davantage vers l'abbaye d'Aniane où il devient moine avant de partir au désert. Il faut insister sur ce fait au moment où les historiens analysent à nouveaux frais les cartulaires, les chartes et « légendes »

[26] *AA SS* mai, t. 6, p. 822-826, p. 822. Selon P. Chastang (Chastang, 2001, p. 94 *sq.*), la mise par écrit des *Miracula* est contemporaine de celle de la *Vita*, et sans doute aussi de l'élévation du corps du saint et du dépôt de ses reliques sous l'autel qui lui est désormais consacré, près du maître autel.
[27] *MG 2*, v. 6851.
[28] *La mémoire et l'oubli à la fin du premier millénaire*, Aubier, Paris, 1996 (trad. frçse), p. 126.

de fondation, et le sens des transactions avec les saints[29] : les chansons de geste s'attachent dans l'ensemble à montrer une intense circulation de terres et d'objets au bénéfice exclusif de lignages *laïcs*.

Dans ce domaine, la « polarisation » dans l'espace épique des *Moniages* n'est donc pas structurée de la même manière que dans les cartulaires de Gellone[30] et plus largement, les textes ecclésiastiques. C'est là un propos assez problématique qui est tenu par les *Moniages* : raconter l'origine d'un lieu appelé *Saint Guilliaume du Desert*, qui n'est pas une abbaye et qui ne dispose pas de dotation patrimoniale de la part de son fondateur, ni de la part des souverains carolingiens Charlemagne et Louis. Au contraire : dans les *Moniages*, le roi Louis conserve/augmente son patrimoine de pouvoir (liens et biens) grâce à l'intervention de Guillaume, qui quitte anonymement sa retraite pour combattre les sarrasins qui le menacent. Les dotations qui assurent la transformation du lieu en lieu sacré, soit le don de reliques que la *Vita sancti Wilhelmi* par exemple fait procéder de Charlemagne par l'intermédiaire de Guilhem, sont modifiées aussi par rapport aux corpus monastiques : la Vraie Croix ne joue pas un rôle structurant dans les *Moniages*, d'une part. D'autre part, les objets dont la conception ecclésiastique de la conversion exige le dépôt et l'humiliation y circulent de manière spécifique : non seulement les terres dont on a vu que le lignage les conserve, mais aussi les armes et les liens. Guillaume confie ainsi ses armes *par covant* à l'abbaye d'Aniane, pour pouvoir les reprendre en allant défendre la chrétienté[31]. Contrairement à Simon de Crépy-en-Valois[32], ce service d'armes n'est pas soumis à l'Église, encore moins à la papauté : c'est une affaire entre Dieu, Guillaume et son roi. On peut noter d'ailleurs que Guillaume au moyen de ses armes ne défend ni des *lieux* ecclésiastiques, ni son « patrimoine » d'ermite, dont il n'est pas fait mention, mais des liens de *fides* ancrés dans le monde : avec son cousin l'ermite, avec son *dru* (c'est-à-dire celui qu'il « aime » d'un amour extrême) le roi Louis ou son autre cousin Landri, avec les *povres gens* qui traversent ou résident non loin de l'ermitage. En ce sens, l'ermitage fonctionne donc bien comme un *pôle* « rayonnant » mais pas selon les signes attendus de la « polarisation » exercée par un lieu sacré *ecclésiastique* : patrimoine foncier ou non, conversions, sépultures… Le processus de polarisation repose

[29] Cf. Rosenwein, 1989, sur les transactions foncières de Cluny.
[30] Nous ne développerons pas ce point fondamental ici, mais il faut préciser que la parentalisation n'est pas un principe organisateur dans la polarisation exercée par les lignages épiques dans les chansons : c'est à Maillefer, fils de sa nièce Aélis et de son beau-frère Rainouart, que reviennent ses terres au moment du départ de Guillaume pour l'abbaye d'Aniane, mais Guillaume lui-même n'a pas de descendant direct.
[31] Dans la *Vita sancti Wilhelmi*, Guilhem dépose ses armes et attributs de guerrier en Auvergne, à Brioude, une partie (le bouclier, le casque) sur l'autel de Saint Julien avec d'autres dons, une partie (les armes : l'épée) hors de l'église où il prie longuement.
[32] Lauwers, 2002.

entièrement sur l'exercice concret, par les armes et/ou le déplacement contraint, de l'*amor* (du lignage, des communautés d'habitants, du prince) : nous y reviendrons. Reste que ce processus structure un *espace* cohérent autour du corps relique : le lieu fondé dans les *Moniages*, pour être décléricalisé, n'est pas pour autant déspatialisé, comme le montre sa représentation.

Processus de spatialisation autour du corps épique : le langage spatialisé de la chanson

En premier lieu, l'absence de structures ecclésiastiques autour de la relique et la récriture complète des signes de son « rayonnement » doivent être confrontés au fait que par ailleurs, le récit épique n'ignore pas les marques de la topographie ecclésiastique, et même témoigne de cette évolution sociale fondamentale en Occident, qui ancre dans le sol et dans le bâti ecclésial la *Maison Deu* et ses reliques[33] : c'est un trait constant du corpus épique[34] que d'évoquer un réseau de *lieux* sacrés ecclésiastiques et il met en scène d'une certaine manière la définition ecclésiastique de leur pouvoir de *polarisation* sur les personnages qui y circulent sans cesse. Mais il le fait par le biais de substantifs génériques (le *moustier*, la *capele*, l'*autel*), de toponymes récapitulatifs et/ou de noms de saints patrons d'églises, et non par une description même minimale de leurs manifestations matérielles ou rituelles, bâti ou *ornementa*, bornages ou zones funéraires, objets ou patrimoine : c'est le cas pour l'abbaye d'Aniane dans le premier épisode des *Moniages* consacré à la conversion de Guillaume au statut de moine ; pour l'église (*le moustier*) de Nîmes où Guibourc est enterrée, pour l'église Saint-Julien de Brioude où Guillaume dépose sa *targe* (c'est-à-dire une partie de son équipement de guerrier : le bouclier en l'occurrence) et pour le *moustier* et l'*habitacle* abandonnés qu'il réhabilite dans la rédaction courte ; pour l'église *Nostre Dame* de *Roche Amador* et *Saint Jacques* dans la rédaction longue…

Or au rebours de ces lieux ecclésiastiques, auxquels il n'est pas assimilable, le *Saint Guilliaume du Desert* des *Moniages* fait l'objet d'une description appuyée et explicite de l'aménagement de l'espace, du bâti, de ses limites et des voies de communication qui l'enserrent. Guillaume essarte et déplace de grosses pierres pour construire ou reconstruire son *hostel* ou *abit* dans la rédaction longue[35] et pour restaurer l'ancien *habitacle* dans la

[33] Iogna-Prat, 2006.
[34] C'est sur ce fait que se fonde la théorie de Joseph Bédier sur l'origine « par la route » des chansons de geste (Bédier, 1913, p. 403 *sq.* par exemple).
[35] Laisses XLIII-XLIV, laisses L, LV, CII.

rédaction courte[36]. Dans les deux rédactions, il plante un *courtil*, qui est *clos* dans la rédaction courte[37]. Il doit aussi combattre au début de son installation un géant terrorisant la *Provence* : le monstre conteste avant toute chose son droit à construire et à se fixer[38] et détruit les communautés d'habitants. Ce géant est sans doute autant un personnage de « mauvais seigneur » au territoire de pouvoir bien délimité qu'un seigneur « païen » : la comparaison de son corps qui tombe dans l'abîme avec *uns granz chasteaus*[39] mérite d'être relevée ! L'ermitage remplace ici un pôle castral néfaste qu'il élimine dans *MG 2* ou absorbe dans *MG 1*. À la fin de la rédaction longue, Guillaume construit pour les *povres gens*, les *sonmiers* (soit ceux qui portent de fortes charges) et les *pelerins*[40] un pont par-dessus le *destroit*, sous son ermitage. Plus largement, les récits épiques ne cessent d'évoquer les voies de communication qui relient cet ermitage et le corps épique au reste du monde, païen et chrétien : les départs incessants de Guillaume pour des villes comme *Palerne* (« Palerme »[41]) ou *Paris*, ses passages par des lieux ecclésiaux comme Rocamadour, Rodez, Brioude, les envois de messagers qui le cherchent pour le capturer ou le prévenir, manifestent un réticule de voies dont l'ermitage et le corps épique sont le centre. Un tel centre est inclusif : le corps épique depuis ce centre très localisé incorpore peu à peu un espace très universel, qui devient son espace d'intervention dans le monde. Enfin, le vocabulaire désignant l'ermitage insiste dans les deux versions sur l'ancrage spatial du moine ermite, avec les termes construit sur le radical *habit-* : « résider, rester ».

Or tous ces motifs sont bien repérés dans les autres corpus de la période, comme on peut le voir dans la récapitulation qu'en fait Joseph Morsel : les « différentes formes des défrichements, tris des lieux habités, multiplication des églises et des formes castrales en pierre, invention du cimetière chrétien, réorganisation de la circulation – croisade, pèlerinage, procession, commerce –, etc. »[42] renvoient aux processus de fixation spatiale des pouvoirs et des hommes décrits par Robert Fossier notamment : les récits épiques des *Moniages* leur font donc écho et marquent ainsi à leur manière les modifications de la pratique sociale de l'espace, notamment le fait que désormais, comme le commentent Dominique Iogna-Prat et

[36] Laisse XXXI.
[37] Andrieux-Reix, 1997.
[38] Le géant apostrophe ainsi Guillaume par deux fois : « *Par cui congié estes en cest desert ?* » (v. 2656) et « *Volez vos ci prendre votre herberjage ?* » (v. 2668), *MG2*.
[39] v. 2819.
[40] Laisse CII.
[41] Les toponymes dans les chansons de geste ont fait l'objet de multiples études qui tentent d'en élucider le sens précis en contexte ou plutôt, en l'absence parfois évidente de référence à un « réel géographique », leur fonction.
[42] Morsel, 2008, p. 6.

Joseph Morsel, « ‘être’ (*existere*), c’est ‘être de quelque part’ »[43], y compris pour les saints et les reliques, y compris pour le corps épique. Ils ne sont pas du tout indifférents à ce mouvement qui, dans les sources ecclésiastiques, puis laïques (urbaines, comtales…) tend à faire de l’espace un mode d’expression non seulement de l’identité sociale mais aussi du *dominium* : les récits épiques usent de ce langage *spatialisé*[44] pour définir le *dominium* de Guillaume.

Ce fait n’est qu’en apparence en tension avec l’affirmation conjointe, dans les *Moniages*, du caractère *universel* du *dominium* du corps épique, qui intervient *par amor* aussi bien pour la conquête de territoires païens que pour la sauvegarde du royaume chrétien de Louis, et se place ainsi au long des chemins de pèlerinage, et entre les grands centres urbains : les cartulaires de Gellone ne font pas autre chose quand ils justifient par des chartes de donations à la fois leurs « domaines de proximité [45] », mais aussi des biens très éloignés géographiquement qui comme le signale Pierre Chastang ne font pas forcément partie du patrimoine réel, mais dont la mention dans un acte du cartulaire construit une forme d’universalité prestigieuse pour le culte de Guilhem[46]. C’est la même chose à Saint-Gilles selon Florian Mazel : les établissements ecclésiastiques savent recourir aux « horizons universels de la Chrétienté pèlerine[47] ». Dans les *Moniages*, le territoire d’intervention de la relique épique, dont le corps épique est le centre, est *universel* et il est conçu en termes d’*espace*, entre Orient, *France*, Provence, *Espaigne*, Italie… comme l’est parfois le terme de *crestïenté* (*MG 2*, v. 5527) sur laquelle Guillaume agit et se déplace sans cesse. Le *dominium* universel de Dieu, que la papauté au début du XIIIe siècle réinterprète précisément en *dominium* universel de l’*Ecclesia*[48], trouve une claire correspondance avec celui du corps épique, inscrit dans une *crestïenté* comprise, dans certaines occurrences du terme, comme un *espace* « habité par des chrétiens », que le saint parcourt de l’abbaye d’Aniane aux bois

[43] Morsel, 2008, p. 4, note 15 ; Iogna-Prat, 2002.

[44] Morsel, 2008. Florian Mazel étudie précisément « dans quelles conditions et pour quelles raisons le gouvernement épiscopal éprouva à un certain moment la nécessité de s’exercer sur un mode territorial » (Mazel, 2016, p. 26). Dominique Iogna-Prat retrace les origines de cet « ancrage » dans Iogna-Prat, 2006 : « La construction de cet espace hors espace n’est que la variante ecclésiastique d’un phénomène de grande ampleur, l’enracinement des pouvoirs dans une terre, qui affecte l’ensemble de la société aux XIe-XIIe siècles. L’ordre, quel qu’il soit (sacré, princier, seigneurial) se spatialise » (p. 180).

[45] Schneider, 2006.

[46] Cf. le dossier liminaire des actes du premier cartulaire, notamment l’acte 7 commenté par Pierre Chastang dans Chastang, 2001, p. 100-106. Dans son second cartulaire par exemple, ou dans la *Vita*, Gellone prend de même le soin d’effacer de loin en loin la « géographie locale des pouvoirs » de ses légendes de fondation, en évoquant la fondation au désert, ou en interpolant la charte de fondation de Guilhem (p. 173 *sq.*).

[47] Mazel, 2011, p. 256.

[48] Lauwers, 2012, p. 47. C’est cette notion que l’on retrouve dans les cartulaires des chapitres cathédraux en Languedoc, ou dans les documents pontificaux, dans lesquels selon Pierre Chastang, l’église comme *locus* particulier se représente en tant qu’elle est une partie de l’*Ecclesia* universelle

montpelliérains des ermites, de Paris à Montpellier, de Jérusalem à Coimbra. Le caractère *périphérique* des lieux ecclésiastiques (Aniane, Rocamadour, Brioude…) et des lieux urbains (Montpellier, Paris…) s'en trouve renforcé par rapport à un *centre* : les chansons mettent de la sorte en scène des cercles concentriques et hiérarchisés en valeur, à partir d'un centre constitué par Guillaume, véritable objet sacré suscitant tout au long du récit la crainte et l'amour dans une *crestïenté* qu'il parcourt sans cesse.

Bilan et hypothèses sur le statut du lieu fondé par le *saint Guillaume* de la chanson : la question de l'*amor*

Dans les *Moniages* épiques, l'ermitage contenant le corps épique et le lieu fondé par lui ne sont donc pas assimilables à un lieu sacré ecclésiastique ni à un espace ecclésial : le lieu fondé *par mi Provence* sur le corps de Guillaume n'est pas une abbaye ni une église dans les *Moniages*. Guillaume n'entre plus dans l'institution ecclésiale (qu'il a absorbée par son moniage) après son départ au désert. Le texte épique ne participe pas de l'« intérêt, nouveau, pour les constructions et les consécrations d'églises[49] », ni quand il évoque des lieux ecclésiastiques, ni quand il évoque le lieu où repose le corps saint du héros Guillaume. Il ne rend aucun compte de l'ancrage *matériel* de l'*Ecclesia* dans la société et l'espace décrit par Michel Lauwers ou Florian Mazel à travers d'autres corpus et il rend périphériques les *lieux* où elle s'incarne dans le texte. Les *Moniages* nous semblent ainsi s'écarter aussi bien de la *Vita Sancti Willelmi* que du récit latin de la fondation de l'abbaye de Lagrasse, ou encore de la *vita* anonyme et cistercienne d'Alpais de Cudot analysée par Patrick Henriet[50] : la sainte cistercienne, dont c'est le corps fixé dans un lit, certes à l'écart de tout *locus* particulier et institutionnalisé, qui *est* le lieu sacré, bénéficie de visions cosmiques à « la tonalité très 'ecclésiale' », abordant le thème de l'Eucharistie et dessinant des espaces « 'marqué[s]' par l'Église[51] ».

Mais les *Moniages* partagent en revanche avec cette *vita* et avec les corpus ecclésiastiques la même exaltation de la *sacralité* du lieu fondé sur le corps relique : le *spirituel* y reste le seul véritable principe de toute valeur et de toute légitimité. Par contre, les *Moniages* effacent toute participation ecclésiastique à la définition et à la gestion de la sainteté, de la relique, et plus largement, de ce caractère *spirituel* : le saint épique n'est en effet pas davantage un moine qu'un simple seigneur. Il englobe toutes les identités sociales, y compris celles du

[49] Lauwers, 2011, p. 16 et p. 21.
[50] Henriet, 2010. *Contra* Lauwers, 2011, p. 20-21.
[51] Henriet, 2010, p. 416 et 418.

povre home, pour configurer en tant que relique un pôle de sacralité qui est aussi un centre de pouvoir *spirituel*, sacral.

Nous pouvons dès lors faire quelques hypothèses sur le statut du lieu fondé dans ces *Moniages*, qui représentent un des rares discours sur les reliques et la « spatialisation du sacré » qui ne soit pas ecclésiastique. Guillaume y fonde donc un lieu sacralisé non ecclésiastique : doté d'une dimension universelle, ce lieu ne sert pas à promouvoir un *locus* particulier (y compris Gellone) et/ou son patrimoine. Pourtant, il est représenté de manière spatialisée. Loin de mettre à l'écart les manifestations matérielles *et* spatiales des constructions de Guillaume, les textes épiques insistent par exemple sur le rôle organisateur concret (bâti, voies de communication, espaces cultivés et protégés…) du corps épique. Plus exactement, la spatialisation du pouvoir du corps saint se construit par le biais de la représentation de l'*amor* que Guillaume, depuis le centre où il fonde son ermitage, répand et pratique dans le monde et en direction de certains personnages : le texte insiste ainsi sur les voies de communications que le saint emprunte ou construit, et démultiplie les scènes de déplacements de Guillaume. C'est ainsi que la représentation de la *foi*, ou *amor* de Guillaume et pour Guillaume permet de définir *spatialement* l'espace d'intervention du saint. Mais elle définit aussi les contours spécifiques du *dominium* du corps relique, ancré dans la société et dans l'espace.

Or cette évocation *spatialisée* de l'*amor*, de ses droits et de ses devoirs est une assez bonne représentation de ce qui est le principe même d'un pouvoir de nature féodale, reposant sur la reconnaissance mutuelle des engagements de la *fides* par ses acteurs, seigneurs et vassaux. Les déplacements de Guillaume sont autant d'arpentages de l'espace d'un *dominium* féodal et laïc : vers son roi, vers sa *geste*, vers *ses* clercs, vers les communautés d'habitants de son désert. Sur ce point, il serait intéressant de confronter ces textes avec les cartulaires laïques de la période[52]. Le *Liber feodorum maior* des comtes de Barcelone par exemple serait, comme l'analyse Pierre Chastang, non pas « un cartulaire patrimonial mais un instrument participant à la construction d'une souveraineté », attaché à représenter et à récapituler le lien de *fides* qui unit la « personne du roi » à ses hommes. C'est ainsi que se définit par surcroît un *territoire de pouvoir* : par le lien. Le cartulaire des Trencavel, de même, engrange une « litanie » de serments non datés et non formalisés et selon l'analyse d'Hélène Débax, propose de véritables « dossiers géographiques de serments », autre formalisation du lien de *fidélité* légitimant un

[52] Cf. Guyotjeannin, Fossier, 1993.

pouvoir et un territoire de pouvoir[53]. L'*amor* mis en espace autour du corps relique des *Moniages* ne dit pas autre chose. Mais il confère à cette représentation d'un pouvoir de nature féodale une très haute valeur spirituelle : celle du personnage de Guillaume, dont le corps est une relique non ecclésiastique. Les fondations pleinement spirituelles de son *dominium*, ancré dans le monde et dans le ciel, sont ainsi rendues aussi légitimes que celles de l'*Ecclesia* dont il accapare *in fine* les prérogatives sur l'organisation de l'espace et de la société.

En contexte, ces énoncés épiques sont des témoignages intéressants de la « rupture de l'amitié » contemporaine, dont Florian Mazel[54] a exploré les mécanismes au sein de l'aristocratie : face aux discours eux-mêmes très divers de l'Église, et face en particulier au « monopole ecclésiastique sur la sainteté et les reliques », les *Moniages* consacrent en effet la rupture entre le *chevalier* et le monde ecclésiastique, repoussé littéralement en périphérie du lieu sacré. Parallèlement, ils posent les conditions de possibilité d'un *dominium* laïc à la très haute valeur spirituelle, ce qui n'est pas un petit défi en contexte : ils usent pour ce faire d'un corps épique devenu relique, qu'ils définissent à leur manière. Ce corps est placé au centre d'une topographie sacrée et hiérarchisée, décrite avec soin et élargie par un *amor* très féodal aux dimensions universelles de la *crestïenté* épique.

Bibliographie

1) Sources

ANDRIEUX-REIX Nelly (éd.), *Le Moniage Guillaume. Chanson de geste du XIIe siècle*, Honoré Champion, Paris, 2003.

CLOETTA Wilhelm (éd.), *Les deux rédactions en vers du Moniage Guillaume, chansons de geste du XIIe siècle publiées d'après tous les manuscrits connus*, Société des Anciens Textes Français, Paris, 1906, 2 vols.

SCHNEEGANS Fréderic-Édouard (éd.), *Gesta Karoli Magni ad Carcassonam et Narbonam*, Romanische Bibliothek n°15, Halle, 1898.

[53] Chastang, 2006 et Débax, 2006.
[54] Mazel, p. 93.

2) Littérature secondaire

ANDRIEU Éléonore, « Itinéraires chevaleresques dans quelques textes de langue d'oïl (XIIe siècle) : une appropriation laïque de l'*evangelica seu apostolica perfectio* ? », dans Valérie Fasseur, Jean-René Valette (dir.), *Les Écoles de pensée du XIIe siècle et la littérature romane (oc et oïl)*, Brepols, Turnhout, 2016, p. 243-269.

ANDRIEUX-REIX Nelly, « Écriture d'un cycle, écriture de geste. L'exemplarité d'un corpus », *Romania*, 1987, t. 108, p. 146-164.

ANDRIEUX-REIX Nelly, « Des *Enfances Guillaume* à la *Prise d'Orange* : premiers parcours d'un cycle », *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1989, n°147, p. 343-369.

ANDRIEUX-REIX Nelly, « Le jardin saccagé : une leçon du *Moniage Guillaume* », dans Andrea Fasso (éd.), *La chanson de geste e il ciclo di Guglielmo d'Orange*, *Medioevo Romanzo*, 1997, vol. 21 (2-3), p. 362-381.

ANDRIEUX-REIX Nelly, « La dernière main. Approches de fins cycliques », dans Danièle Buschinger (éd.), *La littérature épique au Moyen Âge*. *Mélanges J. Fourquet*, Reineke-Verlag, Greifswald, 1999, p. 109-120.

BEDIER Joseph, *Les Légendes épiques. Recherches sur la formation des chansons de geste*, t. I, II, III et IV, Honoré Champion, Paris, 1908-1913.

BOUTET Dominique, *Le Cycle de Guillaume d'Orange. Anthologie*, Le Livre de Poche, Paris, 1996.

CABY Cécile (dir.), *La mémoire des origines dans les institutions médiévales*, *MEFR*, n°115/1, Rome, 2003.

CERQUIGLINI-TOULET Jacqueline, LESTRINGANT Franck, FORESTIER Georges, BURY Emmanuel, *La littérature française : dynamique et histoire I*, Folio-essais, Paris, 2007.

CHASTANG Pierre, *Lire, écrire, transcrire. Le travail des rédacteurs de cartulaires en Bas-Languedoc (XIe-XIIIe siècles)*, Éditions du CTHS, Paris, 2001.

CHASTANG Pierre, « La préface du *Liber Instrumentorum memorialis* des Guilhem de Montpellier ou les enjeux d'un cartulaire laïque méridional », dans Daniel Le Blévec (dir.), *Les cartulaires méridionaux*, École des chartes, Paris, 2006, p. 91-123.

COMBARIEU Micheline (de), « ‘Ermitages’ épiques (de Guillaume et de quelques autres) », dans *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d’Orange. T. III : Les Moniages-Guibourc. Hommage à Jean Frappier*, Philippe Ménard et Jean-Charles Payen éd., SEDES, Paris, 1983, p. 143-180.

DEBAX Hélène, *La féodalité languedocienne (XIe-XIIe siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2003.

DEBAX Hélène, « Un cartulaire, une titulature et un sceau : le programme politique du vicomte Roger II (Trencavel) dans les années 1180 », dans Daniel Le Blévec (éd.), *Les cartulaires méridionaux*, École des chartes, Paris, 2006, p. 125-143.

FOULON Jean-Yves, « Le chevalier Herluin et la fondation de l’abbaye du Bec : un dossier complexe entre tentation érémitique et normalisation cénobitique », *Revue Historique*, 2012, n°663, p. 563-607.

FRAPPIER Jean, *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d’Orange*, SEDES, Paris, t. 1, 1955 ; t. 2, 1967.

GUYOTJEANNIN Olivier, FOSSIER Lucie, « Cartulaires français laïques : seigneuries et particuliers », dans Olivier Guyotjeannin, Laurent Morelle, Michel Parisse (dir.), *Les Cartulaires. Actes de la table ronde organisée par l’École Nationale des chartes et le GDR 121 du CNRS*, Droz et Honoré Champion, Paris/ Genève, 1993, p. 379-410 [*Mémoires et documents de l’École des Chartes*, 39].

HENRIET Patrick, « La recluse, le corps, le lieu : à propos d’Alpais de Cudot (†1211) », Annette Kehnel, Cristina Andenna (dir.), *Paradoxien der Legitimation. Ergebnisse einer deutsch-italienisch-französischen Villa Vigoni-Konferenz zur Macht im Mittelalter*, Micrologus’Library 35, Florence, 2010, p. 403-423.

IOGNA-PRAT Dominique, « Evrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », dans Michel Lauwers (dir.), *Guerriers et moines (Conversion et sainteté aristocratiques dans l’Occident médiéval ; IXe-XIIe siècle)*, « Collection d’études médiévales de Nice. Vol. 4 », Antibes, 2002, p. 537-557.

IOGNA-PRAT Dominique, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, éd. du Seuil, Paris, 2006.

LAUWERS Michel, « Du pacte seigneurial à l'idéal de conversion : les légendes hagiographiques de Simon de Crépy (1081-1082) », dans Michel Lauwers (dir.), *Guerriers et moines (Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval ; IXe-XIIe siècle)*, « Collection d'études médiévales de Nice. Vol. 4 », Antibes, 2002, p. 559-588.

LAUWERS Michel, « Des lieux sacrés aux territoires ecclésiaux dans la France du Midi : quelques remarques préliminaires sur une dynamique sociale », *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, Privat, Toulouse, 46, 2011, p. 13-34.

LAUWERS Michel, « Pour une histoire de la dîme et du *dominium* ecclésial », dans Michel Lauwers (dir.), *La dîme, l'église et la société féodale*, Brepols, Turnhout, 2012, p. 11-64.

LESTRINGANT Frank, ZINK Michel (dir.), *Histoire de la France littéraire*, t. I : *Naissances, Renaissances, Moyen Âge-XVIe siècle*, PUF, Paris, 2006.

MAZEL Florian, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XIe-milieu XIIe siècle) », *Revue historique*, 2005, n°633, p. 53-95.

MAZEL Florian, « Lieu sacré, aire de paix et seigneurie autour de l'abbaye de Saint-Gilles (fin IXe-début XIIIe siècle) », *Lieux sacrés et espace ecclésial (IXe-XVe siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, Privat, Toulouse, 46, 2011, p. 229-276.

MAZEL FLORIAN, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Fayard, Paris, 2016.

MORSEL Joseph, « Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XIIe-XVe siècles), *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 2008, n°hors-série 2, en ligne sur le site de BUCEMA.

PAYEN Jean-Charles, « L'érémitisme dans le *Moniage Guillaume* : une solution aristocratique à la conversion chevaleresque », dans *Les chansons de geste du cycle de Guillaume d'Orange. T. III : Les Moniages- Guibourc. Hommage à Jean Frappier*, Philippe Ménard et Jean-Charles Payen éd., SEDES, Paris, 1983, p. 181-207.

REMENSNYDER Amy G., *Remembering Kings Past. Monastic Foundation Legends in Medieval Southern France*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995.

ROSENWEIN Barbara H., *To Be the Neighbor of Saint Peter. The Social Meaning of Cluny's Property, 909-1049*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1989.

SAXER Victor, « Le culte et la légende hagiographique de Saint Guillaume de Gellone », *La Chanson de geste et le Mythe carolingien. Mélanges René Louis*, Musée archéologique régional, Saint-Père-sous-Vézelay, 1982, t. II, p. 565-589.

SCHNEIDER Laurent, « À propos de l'espace rural durant le haut Moyen Âge méridional : archéologie et cartulaires », dans Daniel Le Blévec (dir.), *Les cartulaires méridionaux*, École des chartes, Paris, 2006, p. 33-60.

SOT Michel, BOUDET Jean-Patrice, GUERREAU-JALABERT Anita, *Le Moyen Âge. Histoire culturelle de la France*, t. 1 : *Le Moyen Âge*, Points-Seuil Histoire, Paris, 2005.

TYSSENS Madeleine, *La geste de Guillaume d'Orange dans les manuscrits cycliques*, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

TYSSENS Madeleine, « Relectures de la Geste des Narbonnais », dans *« La Tierce Geste qui molt fist a prisier ». Études sur le cycle des Narbonnais*, Classiques Garnier, Paris, 2011, p. 57-82.