

LE MARIAGE ET LA MATERNITÉ CHEZ MARIE DE FRANCE

by

Danielle Firmino Palazzolo

A Thesis Submitted to the Faculty of

The Dorothy F. Schmidt College of Arts and Letters

in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of

Master of Arts

Florida Atlantic University

Boca Raton, FL

December 2009

LE MARIAGE ET LA MATERNITÉ CHEZ MARIE DE FRANCE

by

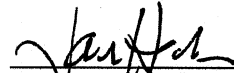
Danielle Firmino Palazzolo

This thesis was prepared under the direction of the candidate's thesis advisor, Dr. Marcella Munson, Department of Languages, Linguistics and Comparative Literature, and has been approved by the members of her supervisory committee. It was submitted to the faculty of the Dorothy F. Schmidt College of Arts and Letters and was accepted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts.

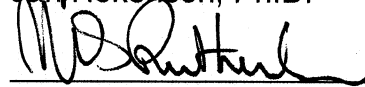
SUPERVISORY COMMITTEE:



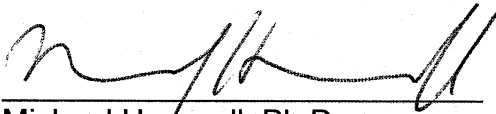
Marcella Munson, Ph.D.
Thesis Advisor



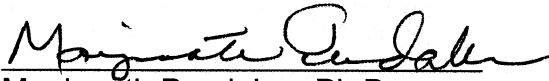
Jan Hokenson, Ph.D.



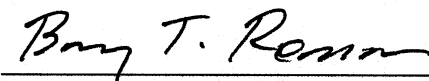
Myriam Ruthenberg, Ph.D.



Michael Horswell, Ph.D.
Chair, Department of Languages, Linguistics and Comparative Literature



Manjunath Pendakur, Ph.D.
Dean, The Dorothy F. Schmidt College of Arts and Letters



Barry T. Rosson, Ph.D.
Dean, Graduate College

Nov. 25, 2009

Date

ACKNOWLEDGEMENTS

This thesis could not have been written without Dr. Marcella Munson who not only served as my thesis advisor but also encouraged and challenged me throughout my academic program. I would like to thank her for her outstanding dedication to this thesis. I would also like to thank the members of my committee, Dr. Myriam Ruthenberg and Dr. Jan Hokenson, for their continuous support during my vital educational years, never accepting less than my best effort.

ABSTRACT

Author: Danielle Firmino Palazzolo
Title: Le mariage et la maternité chez Marie de France
Institution: Florida Atlantic University
Thesis Advisor: Dr. Marcella Munson
Degree: Master of Arts
Year: 2009

Twelfth century French feudal culture witnesses the codification of new marriage laws and a rapid rise in popularity of the Cult of the Virgin Mary, with correspondingly renewed attention being paid to women by ecclesiastical intellectuals of all sects. Of particular interest to these churchmen was the duty of the medieval wife to bear children. The Lais of Marie de France, a late twelfth-century text, often focus explicitly on motherhood (both biological and symbolic) and therefore allow a deeper examination of the new cultural representations of women in the dual role of spouse and mother. The Lais further highlight the symbolic role of the child as guarantor both of a woman's social value and of the validity of the love relationship based on the tenets of fin'amors instead of formal marriage.

DEDICATION

I dedicate this thesis to my wonderful husband, Nazzareno, and to my children, Francesca and Rosario, I miei angeli. Without their patience, understanding, support, and most of all, love, the completion of this thesis would not have been possible. Vi Voglio tanto bene. I also dedicate this work to my late grandmother, Man Eta, whose loving spirit guided me through the years.

LE MARIAGE ET LA MATERNITÉ CHEZ MARIE DE FRANCE

I. Introduction	1
II. Chapitre 1 : Le mariage chez Marie de France	14
« Les Dous Amants »	17
« Guigemar »	21
« Yonec »	24
« Milun »	30
« Bisclavret »	31
« Le Fraisne »	33
III. Chapitre 2 : La maternité chez Marie de France	35
La mère biologique.....	40
« Le Fraisne »	40
« Yonec »	44
« Milun »	45
La mère substitutive	46
« Les Dous Amants »	46
« Le Fraisne »	47
« Milun »	47
La mère symbolique	49
« Yonec »	49

« Milun »	50
« Bisclavret »	51
« Le Fraisne »	51
« Les Dous Amants »	52
IV. Conclusion.....	49
Bibliographie	58

I. Introduction

Dans la culture occidentale, et depuis les premiers siècles du Moyen Âge, la mère est censée incarner des qualités diverses, voire opposées. Son rôle est celui de gardienne et institutrice, source primordiale de l'influence sociale et biologique et celle qui baigne les enfants de son amour maternel, leur enseigner la morale et la bonne conduite. Mais la culture médiévale la présente aussi comme l'opposé: celle dont le péché original mène aux actes destructeurs. Les médias même de nos jours continuent à exploiter cette image double de la mère nourricière ou destructive. Ce qui retient l'intérêt de l'étudiante de littérature et culture médiévales est surtout la reprise moderne du vocabulaire de l'ambivalence favorisé par les théologiens médiévaux pour décrire la transformation ambiguë de la femme lors de la grossesse et l'accouchement : tension entre transcendance et immanence, sujet et objet, identité et annihilation.

Pour parler de la maternité dans les textes littéraires médiévaux, il faut d'abord signaler l'importance du mariage dans la société aristocratique du haut Moyen Âge (XIIe siècle), et les nouvelles structures légales qui changent la structure de cette institution.

L'importance de la théologie dans ce paradigme marital est soulignée par l'étude séminale de Georges Duby, Mâle Moyen Age. Comme Duby nous explique, les théologiens scolastiques prennent des passages bibliques comme base pour définir le rôle de la femme dans le mariage. Le passage biblique de la Création cité ci-dessous,

souvent évoqué en même temps que le discours célèbre d'Aristote sur l'imperfection physique de la femme vis-à-vis l'homme, se trouve au coeur de la discussion médiévale sur la condition de la femme :

Inmisit ergo Dominus Deus soporem in Adam cumque obdormisset tulit unam de costis eius et replevit carnem pro ea. Et aedificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam in mulierem et adduxit eam ad Adam dixitque Adam hoc nunc os ex ossibus meis et caro de carne mea haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est. (Genesis 2: 21-23)

Alors l'Éternel Dieu fit tomber un profond sommeil sur l'homme, qui s'endormit; il prit une de ses côtes, et referma la chair à sa place.

L'Éternel Dieu forma une femme de la côte qu'il avait prise de l'homme, et il l'amena vers l'homme. Et l'homme dit: Voici cette fois celle qui est os de mes os et chair de ma chair! On l'appellera femme parce qu'elle a été prise de l'homme."

Pourtant, ce n'est pas le fait qu'Adam a été créé avant, et Eve par la suite, de ses côtes, qui mène le grand théologien Augustin à la conclusion ferme que la femme sera toujours nettement inférieure à l'homme; après tout, les deux ont été créés par Dieu, à son image, au sixième jour. Par contre, c'est le rôle instigateur de la femme dans le péché original qui la qualifie comme celle dont l'homme doit gouverner. C'est ainsi qu'Augustin proclame dans son De Trinitate :

[M]ulierem cum viro suo esse imaginem dei ut una imago sit tota illa substantia; cum autem ad adiutorium distribuitur, quod ad eam ipsam

solam attinet non est imago dei; quod autem ad virum solum attinet
imago dei est tam plena atque integra quam in unum coniuncta muliere.

(De Trinitate XII 7.10)

La femme avec son mari est l'image de Dieu en ce sens que la substance humaine tout entière n'est qu'une seule image de Dieu; mais quand la femme est considérée comme aide — qualification qui n'appartient qu'à elle — elle cesse d'être l'image de Dieu; tandis que le mari seul est l'image de Dieu, aussi pleine, aussi entière, que quand la femme ne fait qu'un avec lui.

Le rôle subordonné de la femme comme « aide », qualité essentielle qui définit la femme mariée, est assez pour annuler entièrement son imago divin. Ceci souligne son rôle de servir l'homme par la progéniture. Augustin pousse cet argument encore plus loin dans La Cité de Dieu où il parle longuement du rôle de la femme comme “aide,” et de son obligation à porter des enfants au monde.

D'après Caroline Bynum Walker il faut distinguer La Cité de Dieu d'autres textes théologiques médiévaux, car celui-ci “provided the questions and answers fundamental to the entire course of scholastic debates in the high middle ages” (Resurrection 95); c'est grâce à elle que le milieu ecclésiastique du XIIe siècle associe la femme surtout avec Eve—celle qui a trahi Dieu, séduit par le serpent (qui représente le danger du désir), et pousse Adam à la rejoindre dans son méfait, et celle donc qui est

coupable des origines de la souffrance humaine. Au XIIe siècle, dans les milieux scolastiques, le discours prédominant sur les femmes les blâme pour tous les maux sur terre, et les lois de primogéniture les obligent de se soumettre à son mari. En fait, d'un très jeune âge, les femmes sont souvent ôtées de la maison paternelle et menées dans le lit marital, qu'elles le désirent ou pas, où la tâche familiale s'allie avec celle prononcée par l'Eglise: d'enfanter un héritier qui protégera les biens de son mari et affirmer la volonté divine.

Mais cette image dominante de la femme, celle qui sera toujours l'inférieure du modèle masculin, subordonnée et aux lois des hommes et aux conditions physiques de la grossesse, se complique avec la croissance du culte marial au XIIe siècle. Sous l'influence de Bernard de Clairvaux, fondateur du nouveau ordre cistercien, le culte dédié à la Vierge Marie devient l'une des manifestations les plus importantes de l'expression religieuse et Marie, mère divine, devient l'avocate centrale pour toute l'humanité. Pour Bernard, personne n'atteint son salut que par la grâce de Marie, « mère » de nous tous. Influencé peut-être par la popularité énorme du culte marial, discours scolastique dans lequel la femme doit se soumettre au mari, lui offre pourtant un pouvoir immense. La femme qui seule puisse créer la vie nouvelle, est considérée comme plus spirituelle que l'homme quotidien (voire son mari). D'après les théologiens scolastiques comme Pierre Abélard (et plus tard, Thomas d'Aquin), une tâche centrale de la femme est de mener son mari vers Dieu et de guider ses passions vers le Très-Haut plutôt que de la laisser tomber dans des plaisirs charnels. D'où l'une des contradictions centrales notées par Duby qui expliquerait la puissance et la durabilité de idéologie de fin'amors : l'amour triangulaire, bien qu'adultaire, se base

sur des rapports hiérarchiques où la femme doit maintenir une position ambiguë d'infériorité (à son mari) et de supériorité (à son amant). Pourtant, les critiques s'accordent que c'est la position inférieure de la femme qui domine les discours médiévaux sur la femme: que la femme déclenche ce pouvoir spirituel ou non, « l'idéologie médiévale tient toujours pour nécessaire, providentielle, la soumission naturelle de la femme à l'homme. La femme doit être gouvernée » (Duby, Mâle 121).

Cet aspect double de la femme—celle qui se soumet à l'autorité masculine et au devoir familial, et celle dont le pouvoir spirituel et créateur l'allie avec l'aspect divin—trouve son expression pleine dans le nouveau culte marial qui se répand au XIIe siècle. Pour ce culte, il ne s'agit pas simplement du rôle maternel de Marie, mais aussi de son rôle marital. La Bible n'offre pas beaucoup de détails sur le mariage entre Joseph et Marie, mais les clercs ont beaucoup lutté pour défendre cette union. Selon Dyan Elliot dans son article sur les nouvelles structures du mariage au XIIe siècle, « the theological vision of the unconsummated marriage of Mary and Joseph was upheld as the unlikely model for the ideal Christian marriage » (41). Pour Elliot, la société médiévale cherchait à profiter de l'image de cette union entre le vieillard et la jeune femme en codifiant les nouvelles lois maritales du XIIe siècle. Marie, figure maternelle vierge, est devenue la représentation idéale de la maternité dans le mariage. Sa condition explique, pour Roberta Krueger, la complexité des personnages féminins dans les romans médiévaux : « If we turn to examine the representation of women's roles within romance, we find complex and often ambiguous portrayals of female subjectivity that seem to mirror women's paradoxical position in courtly culture, where they were both privileged centers of attention, and marginal players in a game whose rules were written

by men” (Gender 137). Au XIIIe siècle alors on constate l’influence mutuelle de plusieurs discours sociaux concernant la femme : de nouvelles lois maritales (informées surtout par les nouvelles lois de primogéniture), de nouveaux discours théologiques (dont la scolastique), de nouveaux sectes religieux (dont le culte marial).

Au coeur toutes ces structures sociales, le corps de la femme devient un élément central à examiner. Comme explique Jocelyn Wogan-Browne :

the [physical] containment of women is manifest [...] Images of enclosed women are present throughout Christian tradition, but have particular intensity and meaning in the high Middle Ages against the new marriage patterns of the twelfth and thirteenth centuries, and an increased concern with the movement and control of women in changing kinship structures and patterns of household formation. (Bodies 31)

Et de tous les corps féminins à surveiller, celui de la femme enceinte se présente comme l’un des plus importants. En faisant appel à la thématique de la métamorphose, elle évoque aussi des parallèles bibliques. Même pour tradition scolastique, informée par la théorie aristotélicienne qui domine au Moyen Âge et qui voit la femme comme le mâle « mal formé » dont parle Aristote, la “passivité” de la femme exige qu’elle soit gouvernée. Car elle qui reçoit le principe actif du mâle ne contribue que la matière brute et l’environnement dans lequel la matière va se former—et il faut garantir la pureté de son environnement social et physique. Selon E. Jane Burns, la scolastique profite de ce mythe de la passivité de la femme dans la procréation pour mieux cacher sa nécessité biologique : « the man’s biological dependence on woman is [thus] denied and replaced by the notion of her necessary social dependence on him » (90).

Que la femme soit reconnue comme élément essentiel à la reproduction de l'espèce ou non, les discours médiévaux qui parlent du corps féminin renforcent un destin principalement physiologique. Or, la culture médiévale ne s'étonnerait par ce que constate Simone de Beauvoir dans Le Deuxième Sexe (1948) à propos de la construction sociale de la mère: (1) dans le contexte de la société patriarcale occidentale, « c'est par la maternité que la femme accomplit intégralement son destin physiologique, c'est là sa vocation « naturelle » puisque tout son organisme est orienté vers la perpétuation de l'espèce » (330) ; et (2) l'homme, actif dans le milieu social, transcende tandis que la femme est enchaînée dans une existence monotone, où elle doit s'occuper du foyer, élever des enfants, et répondre aux besoins sexuels, moraux, sociaux de son mari. Comme affirment deux nouvelles générations de critiques médiévaux, ce paradigme social s'opère depuis les premiers siècles du Moyen Âge. De plus en plus d'études monographiques visent la complexité de la maternité dans le contexte médiéval. Parmi elles: Medieval Mothering par John Carmi Parsons and Bonnie Wheeler (1996), The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Middle Ages par Clarissa Atkinson, (1991), Domestic Violence in Medieval Texts par Eve Salisbury (2002), et Shadows of Mary: Reading the Virgin Mary in Medieval Texts par Teresa Reed (2003).

Cette étude prend comme point de départ quelques perspectives principales. Caroline Bynum Walker, l'une des premières historiennes à traiter les paradoxes de la maternité médiévale, suggère que la religiosité des femmes au Moyen Âge se décrit souvent à travers les mêmes qualités que celle des hommes. Comme Walker explique, Dieu même (dans l'optique augustinienne) est mâle et femelle simultanément (Gender

and Religion, 263). Qui plus est, par le XIII^e siècle, la maternité s'opère comme métaphore de base pour comprendre la divinité de Dieu et le rôle du Christ dans l'économie du salut. Cette métaphore de la maternité du Christ comprend trois éléments: (1) la mort sacrificielle comme l'accouchement; (2) l'amour du Christ pour l'âme humaine comme l'amour d'une mère pour son enfant; (3) l'Eucharistie, avec son vin et son hostie, comme l'allaitement (Bynum, Walker et al., Gender 263). Une deuxième critique, Pamela Sheingorn, dans un article, « The Maternal Behavior of God, » se sert de la notion de « gender performativity » pour examiner les images didactiques de figures masculines (Père-Dieu, Jésus, Joseph, Abraham) dans des textes de dévotion, comme les livres d'heures. En renforçant la normalisation de la protection bienveillante entre un vieux mari et une très jeune épouse, ces images révèlent la maternité médiévale comme un ensemble de normes, de perspectives, de pratiques et de comportements sociaux ouverts non seulement aux femmes mais aussi à certains hommes. Enfin, c'est ici que l'essai du psychologue contemporaine Julia Kristeva, « Stabat Mater » (1986), s'avère utile pour la fondation de cette étude de la maternité médiévale. Kristeva, contraire à Beauvoir, souligne l'importance du maternel dans le développement de la subjectivité. Elle indique que la mère, en tant qu'être humain, possède la voix et les sentiments, et donc la subjectivité. Le maternel n'est pas limité à la femme; la fonction peut "flotter" car chacun possède un Autre en soi. Pourtant, la maternité est depuis l'antiquité liée au féminin ; c'est ainsi que, selon Kristeva, il faut inventer d'autres discours du maternel. Elle suggère la possibilité d'inventer de nouvelles identités afin de comprendre que la femme n'appartient pas à la nature seule, et l'homme à la culture, mais que tous les deux appartiennent et à la nature, et à la culture—une possibilité

envisagée huit siècles avant par les lais médiévaux que nous allons examiner.

Dans les pages qui suivent, je propose d'analyser les idées reçues à propos du rôle maternel dans la société féodale et patriarcale du Moyen Âge en visant quelques textes médiévaux. La représentation littéraire de la mère au Moyen Âge témoigne d'une conception changeante du rôle maternel, et des rapports entre mère et enfant. Elle témoigne aussi des problèmes dans l'articulation d'une subjectivité féminine, et ses liens avec la conception sociale de la maternité. Comme montrent E. Jane Burns (Bodytalk : When Women Speak in Old French Literature, 1993) et Roberta Krueger (Women Readers and the Ideology of Gender in Old French Verse Romance, 1993), le corps de la femme, comme élément à la base de la construction de la subjectivité masculine, pourrait ainsi servir comme lieu de révision pour démonter l'imaginaire masculin et pour repenser les conditions historiques et les représentations culturelles des femmes.

En considérant la représentation de la maternité dans les textes médiévaux, il ne faut jamais oublier que la définition et le but de ce que l'on appelle « maternité » change de façon fondamentale dans le temps et l'espace. Elle n'est un phénomène ni stable, ni « naturel » ; sa nature change d'un siècle—ou même d'une décennie—à autre. Pour une compréhension plus approfondie du thème de la maternité à l'époque médiévale, nous visons quelques représentations littéraires du XIIe siècle. Cette thèse, une étude critique—donc, ni historique ni psychanalytique—examine la représentation de la maternité (dont les aspects sociaux et physiques) chez Marie de France. Ces Lais démontrent la complexité du rôle féminin dans la société patriarcale du Moyen Âge et soulignent souvent les rapports maternels, qu'ils soient biologiques, sociaux, ou

métaphoriques. Produits vers 1170, les Lais sont basés, comme leurs prologues nous indiquent, sur des récits bretons oraux. Rassemblant douze lais Bretons qui abordent le thème de l'amour courtois et affirment la primauté de l'institution du mariage, Marie les "traduit" pour son nouveau public (auditeurs surtout, il semble). Cette thèse examine en détail les modèles culturels du mariage et de la maternité sur lesquels se basent ces lais, et la capacité de la structure narrative de les mettre en question.

Les Lais de Marie de France incarnent certaines ambiguïtés qui sont propres au contexte littéraire médiéval : le texte "anonyme" et le genre hybridisé. Le lai en vers apparaît en français pour la première fois chez Marie, et ses racines orales donnent accès à un nouveau réseau de traditions littéraires. Quant à l'attribution autoriale de Marie, nous signalons qu'il n'y a qu'une version manuscrite de ce texte qui contient le nom de Marie ; pourtant, la vaste majorité des critiques acceptent l'attribution de ce texte à une femme dont l'identité nous reste inconnue. Nous ne doutons pas de l'identité d'un(e) seul(e) auteur(e) historique pour ces textes, et l'identité féminine de cette figure ne semble point irraisonnable. Pourtant, le manque de clarté absolue nous permet de souligner que la signature présumée « féminine » ne doit servir ni comme garant d'idéologie particulière, ni comme garant d'identité "biologique." Notre étude du texte privilège donc l'analyse textuelle et laisse de côté l'identité présumée de l'auteur(e).

Les Lais de Marie de France offrent maints exemples du maternel à plusieurs niveaux diégétiques. « Le Fraisne », « Milun », et « Bisclavret » démontrent les paradoxes à l'intérieur de ce que l'on appelle « maternité » et soulignent l'impuissance de la mère face à la société. Ils reflètent aussi un contexte sociohistorique, et donnent aux femmes des conseils à propos de l'amour. Ces lais semblent conclure que l'amour

n'existe pas dans le mariage, et que les devoirs de la maternité sont limités par des contraintes sociales. L'ouvrage de Burns nous aidera à aborder la subjectivité dans ces lais. Son approche est utile, car elle privilège le contexte sociohistorique des personnages, du texte même, et des lectrices modernes des Lais : « our voices as teachers, readers, and interpreters of texts can so often be both our own and simultaneously constructed by the institutions and audiences within and before which we speak » (xii). Les Lais s'informent des structures du XIIe siècle, mais le milieu du lecteur y joue un rôle aussi.

Les trois lais principaux que nous traitons abordent de manière explicite les thèmes de l'amour adultère, le mariage, et la maternité. « Le Fraisne » raconte l'histoire de deux jumelles séparées dès leur naissance. Jalouse d'une femme enceinte de jumeaux, sa voisine dit publiquement qu'une femme enceinte de deux enfants signifie qu'elle a eu deux hommes. Plus tard, elle tombe enceinte de jumelles et, de peur qu'elle soit déshonorée par son mari et par ses voisins, elle prend la décision de tuer l'une de ses propres filles. Sa servante finit par la convaincre de lui donner l'enfant pour que celle-ci puisse l'abandonner devant un couvent, mettant ainsi en question certains aspects de l'autorité maternelle. Dans « Bisclavet », une autre femme, avec l'aide de son amant, déshonore son mari en volant ses habits cachés dans la forêt (ce sont ces vêtements qui lui permettent de se retransformer de loup en homme). Mais cet homme de bien cherche sa vengeance auprès de la cour royale, et comme punition, on arrache le nez de la femme pour la dénigrer ; c'est ainsi que tous ses enfants sont nés sans nez. Les enfants héritent la caractéristique de la mère, ce qui suggère que l'histoire de la femme sera ainsi évidente de génération en génération. Le lai illustre donc la primauté

des théories aristotéliennes (et scolastiques, par la suite) sur la formation de l'enfant : bien que la mère ne contribue rien, d'habitude, à la formation active de l'enfant, si la mère ne garantit pas la pureté de l'environnement dans lequel l'enfant forme, ses péchés seront visibles dans le corps physique de l'enfant.

À la différence du grand texte Yvain par Chrétien de Troyes, qui offre au lecteur un perspectif singulier et « mâle » (voir Duby pour une exposition de ce qu'on appelle maintenant "mâle Moyen Age"), les Lais de Marie d'écrit en détail le mariage médiéval d'une perspective polyvalente. Marie fournit un coup d'œil furtif sur le rôle de la femme en évoquant plusieurs caractéristiques du mariage médiéval, et différents modèles de la maternité. Son œuvre représente ainsi l'antithèse des chansons de gestes qui glorifie le monde mâle—la chevalerie, la guerre, et la solidarité masculin—et la relation entre le seigneur et son vassal. Selon Marcelle Thiébaux, « Marie rejects the mentality of this male military world entirely, finding in it the sources of feminine unhappiness » (The Writings of Medieval Women 198). Marie « rejects any body or code of rules where love is concerned" (198), son but étant "to dramatize the subversive idea that loyal love cannot survive easily in a world ruled by men" (Krueger, Marie de France 176).

Dans cet ouvrage, j'analyse les représentations de la femme dans son rôle d'épouse et de mère, les liens nécessaires postulés entre la maternité et le mariage, et la fonction symbolique de l'enfant comme signe et de la valeur de la femme et de la validité de l'amour de couple. Enfin, Marie utilise son « surplus » de mots pour faire naître une nouvelle idéologie d'amour qui vise le mariage et la maternité, et montre les liens essentiels entre les deux institutions. Trois lais visent la maternité de manière

explicite (« Yonec, » « Fraisne, » « Milun, » et « Bisclavret »), mais pour mieux contextualiser le maternel chez Marie, nous en discutons d'autres encore (« Aüstic, » « Guigemar, » « Les Dous Amanz ») qui mettent en valeur le rôle de la famille patriarcale dans le mariage au XIIe siècle. En plus, « Les Dous Amanz » montre le paradoxe de la perte d'une femme poussée au néant par un père qui aime trop ; et les lais « Guigemar », « Yonec » et « Aüstic » démontrent la complexité des femmes déjà allées à l'autel. Le premier chapitre prend comme sujet le mariage ; le second vise la maternité telle quelle. La conclusion fournit un bref aperçu sur le rôle organisateur de la maternité dans un texte médiéval tardif : La Cité des Dames de Christine de Pizan, un contrepoint historique aux lais de Marie.

II. Chapitre 1

Le mariage chez Marie de France

Dans son œuvre intitulé Mâle Moyen Âge, Georges Duby offre une description bien détaillée du mariage aristocratique du XIIe siècle qui met en relief la visibilité de son corps et sa surveillance :

Tous les responsables du destin familial, c'est-à-dire tous les mâles qui détiennent quelque droit sur le patrimoine [...] considèrent par conséquent comme leur premier droit et leur premier devoir de marier les jeunes et de les bien marier. C'est-à-dire, d'une part, de céder les filles, de négocier au mieux leur pouvoir de procréation et les avantages qu'elles sont censées léguer à leur progéniture, d'autre part d'aider les garçons à prendre femme. À la prendre ailleurs, dans une autre maison, à l'introduire dans cette maison-ci où elle cessera de relever de son père, de ses frères, de ses oncles pour être soumise à son mari, mais toutefois condamnée à demeurer toujours étrangère, un peu suspecte de trahison furtive dans ce lit où elle a pénétré, où elle va remplir sa fonction primordiale : donner des enfants au groupe d'hommes qui l'accueille, qui la domine et qui la surveille. » (16-17)

La surveillance constante de la femme mariée est très en évidence dans les Lais de Marie. Ils offrent ainsi au lecteur un coup d'œil furtif sur la condition de la femme

mariée et soulignent l'inégalité de la femme dans le mariage : inégalité par rapport à l'âge (Guigemar, Yonec), par rapport à la classe sociale (Equitan, Le Fraisne), et par rapport à l'abus physique (Laüstic, Bisclavret). Bien entendu, le mariage médiéval n'est pas un mariage d'amour mais, comme souligne Duby, un mariage de convenance où le désir n'y entre pas (où le désir est même à éviter, au risque de perdre son salut divin). Peu surprenant donc que la femme qui fait partie de cette union est souvent malheureuse; la littérature médiévale la typifie sous le nom de la « mal-mariée. » Celle-ci cherche à échapper à la réalité—aux contraintes sociales et à la torture émotionnelle que son milieu lui impose. Et elle erre—littéralement. Suivant l'une des conventions de la littérature courtoise, elle quitte la cour pour se perdre dans la forêt, dans le château, dans les prés. Selon R. Howard Bloch, « women's discontent can be seen to engender the illusion of escape from the reality of aristocratic marriage », et cette illusion se concrétise par le voyage physique (Misogyny 172). En cherchant à créer un monde dans lequel elle peut se soumettre aux plaisirs de l'amour, action inaccessible à son sexe selon la raison misogyne et ecclésiastique de son milieu, elle y découvre souvent des mondes parallèles, secrets, surnaturels—à l'autre bout de la mer, dans la forêt, dans une nouvelle contrée.

Commençons notre étude par le lai « Les Dous Amants », car ce texte nous éclaire un paradoxe souvent vu dans les textes courtois. Les liens forts entre la femme et sa famille témoignent d'un amour parental féroce, et servent à marquer la valeur extraordinaire de la dame. Les conventions courtoises laissent suggérer, même, que c'est précisément cet amour entre parents et enfant qui permettra à l'enfant de développer une appréciation de la fin'amors, valeur noble primordiale. Or, ces mêmes

liens entre parents et enfant, s'ils s'avèrent trop forts (et l'amour qui les gouverne trop chaleureux), deviendront obstacle désastreux à cet amour si noble, cet amour sur lequel la société courtoise se base. Aimer un enfant trop, pour la culture courtoise, réduit la capacité sociale de l'enfant. Les historiens trouvent dans d'autres documents des soucis similaires, et Doris Berkvam les résume ainsi : « Une mère [médiévale] ne doit jamais causer un dommage à la société par amour pour ses enfants » (120).

Dans « Les Deux Amants », il s'agit d'un père (figure quasi-maternelle car il est veuf) extrêmement possessif et jaloux qui rend impossible le mariage de sa fille. Dolliann Hurtig souligne : « The twelfth-century French nobility locks its daughters into a power structure controlled by the patriarchal family and the hierarchical social structure. A bride-to-be has no right to choose » (12). Donc, c'est le devoir du père de la bien marier afin de préserver la richesse familiale. Mais ce père exige que chaque homme qui veut épouser sa fille grimpe au sommet d'une montagne en tenant la jeune fille dans les bras. Personne n'y arrive ; tous ceux qui l'essaient meurent en route. La possessivité du père l'entâme à se conformer trop strictement aux règles exigeantes du mariage dans son milieu : le jeune homme doit-il être non seulement noble, mais aussi doit-il manifester une puissance surhumaine. Comme il fallait s'y attendre, la fille tombe amoureuse d'un jeune homme inconnu par le père et, de peur qu'il finisse comme les autres prétendants, elle l'envoie chez sa tante (c'est ici qui commence l'appel par la dame à un monde parallèle, dont l'autorité est souvent féminine). La tante l'aide en lui préparant une potion qui lui donnera de la force. Malheureusement, bien que la jeune fille le supplie de la boire au moment essentiel, il refuse et meurt.

D'après maintes critiques, ce jeune homme, en refusant la potion, marque son

rejet tout court du domaine féminin. Norra Cottille-Foley explique: « he refuses to participate in a scheme that would subvert patriarchal power. Rather than incorporating the potion (and possibly internalizing revised gender ego ideals), he prefers to rely on his masculine strength, and thus fails them both” (165). La fille alors meurt d’angoisse, privée de ce qui la rendrait femme : le mariage et la maternité. Selon Howard Bloch, « the choice of marriage was, for the aristocratic families of feudal France, a collective matter, since it carried with it a host of military, social, and economic considerations : obligations to vengeance and to armed service, political alliance and financial responsibility » (Etymologies162). Or, le refus du père de permettre le mariage de sa fille provoque une rupture dans l’ordre social, et entame la perte de son enfant. Joan Ferrante s’accorde sur ce point : il ne s’agit point de l’échec de la femme, mais des actions du père, car il est question de « possessive love in the personal sphere causing negligence in the public, where an heir must be needed » (Sex 200). Le père manque à son devoir de la bien marier. C’est l’amour qu’il a pour elle qui détruit son avenir avec le jeune homme ; c’est lui qui ôte à sa fille la possibilité de remplir sa fonction maternelle. Incapable d’agir de manière légitime dans le domaine social, la jeune fille meurt d’angoisse.

Mais la représentation de celles qui achèvent (ou qui ont déjà achevé) le mariage dans Lais de Marie de France n’est pas plus séduisante. Marie peint souvent une image atroce de la condition de l’épouse, et c’est ainsi que nous trouvons une typologie de la mal-mariée : celle qui est emprisonnée dans « Guigemar » et « Yonec », celles qui témoignent des actions meurtrières dans « Milun » et « Aüstic », celle qui est mutilée dans « Bisclavret », celle qui est tuée tout court dans « Equitan ». Dans son article, The

Structuring of Feminine Empowerment : Gender and Triangular Relationships in Marie de France, Cottille-Foley indique que « Marie worked in a tradition that forced female characters into roles of scheming women or obedient wives » (156). La typologie de la mal-mariée renforce une distinction tirée par Marie : la « bonne » épouse et la « mauvaise » épouse. La bonne épouse mérite l'amour et l'approbation sociale ; la mauvaise semble mériter une punition parfois sévère (mutilation, mort) : soit est-elle condamnée à mort (Equitan), ou livrée au supplice corporelle (Bisclaveret) ou spirituelle (Fraisne). Mais, en revanche, la 'bonne' épouse, en récompense pour sa bienveillance et sa générosité, trouve épargnée sa vie et son identité familiale (Fraisne) ou son autonomie et son âme (Eliduc). Qu'est-ce qui distingue la bonne épouse de la mauvaise ? Ce n'est pas l'acte adultère tel quel, mais plutôt la capacité de la femme de reconnaître la qualité de son mariage. Les mariages fondés sur un amour noble et « vrai » sont à respecter ; un mariage où un partenaire ignore l'amour et ses conventions oblige la dame à chercher la fin'amors—ce qui la pousse, souvent, vers un autre monde, et un vrai amant. Bref, la « bonne » épouse est celle qui reconnaît la qualité de son mariage, qu'il soit bon ou mauvais. Si c'est un mauvais mariage (un « crime » commis par les parents, comme remarque explicitement la narratrice dans plusieurs lais), libre à elle de trouver un amant digne du nom.

La jeune fille qui était la possession de son père devient la possession de son mari et, plus tard, donne naissance aux hommes qui à leur tour prendra femme. Claude Levi-Strauss juxtapose l'institution du mariage à un échange de cadeaux entre les hommes: « no matter what form it takes, whether direct or indirect, general or special, immediate or differed, explicit or implicit, closed or open, concrete or symbolic, it is

exchange, always exchange, that emerges as the fundamental and common basis of all modalities of the institution of marriage » (478-9), et cet échange a pour but, non le partage de l'amour et du désir mais de solidifier les liens "homosociaux", ceux entre hommes. Le mariage sert en plus "as a tool for building political alliances, elevating [men's] social status, and improving their economic standing" (Livingstone 14).

Dans le lai « Guigemar » la femme (déjà mariée, d'ailleurs) devient un objet concret d'échange entre les hommes. L'héroïne mariée, à la recherche de son amant parti, se met à bord d'un navire magique qui l'emporte sur une terre étrangère possédée par un chevalier belliqueux qui s'appelle Mériaduc. La femme est « bele esteit a desmesure » (708) (merveilleusement belle) et « ki de belté resemble fee » (704) (belle comme une fee). Dès que celui-ci la voit, il « la saisist par lemantel ;/ od lui l'en meine en sun chastel » (705-6) (l'a saisi par le manteau/et l'emmène dans son château). Son véritable amant, Guigemar, vient réclamer son amante et prie à Mériaduc de la lui rendre:

‘Seignur’, fet il, ‘or m’escultez !

Ci ai m’amie cuneüe

que jeo quidoue avoir perdue.

Meriaduc requier e pri,

rende la mei, sue merci !

Sis huem liges en devendrai ;

dous anz u treis le servirai

od cent chevaliers u od plus » (839-845)

Seigneurs, écoutez-moi ! / Je viens de retrouver mon amie, / que je

croyais avoir perdue. / J'implore Mériaduc / de me la rendre, par pitié ! /
Je deviendrai son homme lige / et je le servirai pendant deux années ou
même trois, / avec cent chevaliers et même plus !

Guigemar rend explicite la valeur sociale de la femme : elle vaut une armée de chevaliers et son voeu féodal. En même temps, Guigemar souligne les dangers que court Mériaduc s'il ne la lui donne pas : Guigemar amasse une grande armée d'hommes qui lui sont fidèles. Pourtant, Mériaduc répond « Jeo la trovai, si la tendrai » (851) (J'ai trouvé cette dame, je la garderai). Ainsi commense le siège du pays de Guigemar par Mériaduc, et la désintégration des liens féodaux.

En effet, ce qui frappe la lectrice de « Guigemar » (parmi d'autres lais) est le danger que courent ceux qui désirent. Comme nous avons déjà signalé, l'amour romantique tel que nous le concevons ne fait pas partie du mariage médiéval. Duby nous éclaire le contexte théologique qui interdit ce sentiment dans le mariage:

De la relation entre l'époux et l'épouse, les moralistes d'église jugent volontiers que cet autre sentiment, différent de la dilectio, qu'ils appellent en latin amor, doit être exclu, parce que l'amour sensuel, le désir, l'élan du corps, c'est le trouble, le désordre, normalement, il doit être rejeté hors du cadre matrimonial, dans l'espace du jeu, de la gratuité, et c'est la place qui est faite par ce divertissement de société que nous appelons l'amour courtois » (Mâle 121).

La femme dans Guigemar, celle qui quitte son pays et son mari pour suivre son amant retrouvé par hasard au bord de la mer, occupe fermement « l'espace du jeu » des hommes. Elle incarne ce phénomène décrit par Duby : une femme qui se trouve dans un

mariage insoutenable, prise par les réalités sociopolitiques du mariage, se tourne souvent vers un autre monde où l'amour puisse coexister avec sa vie conjugale.

« Guigemar, » « Milun, » « Aüistic » et « Yonec » nous fournissent d'autres exemples clés où la femme « daydream[s] of escape from the reality of medieval marriage » (Bloch, *Mysogyny* 173). Dans tous ces lais la femme crée un monde imaginaire dans lequel elle peut s'exprimer et échapper aux contraintes sociales qu'impose sur elle la vie réelle. Ce sont fréquemment des éléments surnaturels qui permettent la communication entre les deux mondes : dans le lai « Guigemar » c'est un navire magique, sans équipage et d'une construction merveilleuse ; dans « Yonec » et « Milun » ce sont des oiseaux—symboles qui incarnent le mouvement, la motion, et donc fonctionnent parfaitement comme métaphore intégrale pour le voyage transformatif de la femme qui cherche la fin'amors.

Les lais de Marie différencient très clairement l'amour du mariage—et curieusement, ceci à travers un parallélisme rigoureux établi entre mari et femme mal-mariée. Le mari du lai « Guigemar » est « Riches huem est de halt parage, / Mest mult par est de grant eage./ Anguissusement est gelus » « C'est un homme puissant et de noble lignage./Mais il est très vieux/ et terriblement jaloux » (341-3). Sa femme est « une dame de halt parage, / Franche, curteise, bele e sage » « une dame de haut rang,/noble, courtoise, belle et sage » (311-12). Dans « Yonec », le mari est « uns riches huem, vielz e antis » (12). « un vieillard très puissant » et « De halte gent fu la pucele,/sage e curteise e forment bele, ki al riche hume fu donnée ; » (21-3) « La jeune fille qu'on lui donna/était de haut rang,/sage et courtoise, et d'une grande beauté ». Le mari et la femme partagent certaines qualités (franchise, noblesse de sang), mais sur une

dimension clé ils ne s'accordent point, bien que le texte établit un parallèle structural: la vieillesse de l'homme le rend incapable de donner à sa femme une vie sociale, élément fondateur de la vie noble.

Ce parallèle structural entre les adjectifs 'vieillard' et 'beauté' dans le lai « Yonec » évoque l'union entre Marie et Joseph (le père et la mère du Christ). Selon Pamela Sheingorn dans The Maternal Behavior of God, « Joseph was belittled as a doddering old man, a grumbling, disgruntled husband, a fool, a cuckold . . . a man so unaware of his role that he was indifferent to Christ's birth» (84). Les deux, extrêmement jaloux, emprisonnent la femme dans une chambre et l'excluent de la société. La narratrice de « Yonec » commente explicitement l'isolement inhumain, remarquant que la dame ne peut même voir sa famille: « Issi se tient plus de set anz.../ Ne fors de cele tur n'eissi / Ne pur parent ne pur ami » (41-4) « Elle demeura ainsi emprisonnée plus de sept ans / sans sortir du donjon / pour aller voir un parent ou un ami ». Le texte est clair: comme nous expliquent les manuels sur la fin'amors, le mariage ne justifie point un tel abus social. Même les hommes doivent se montrer dignes de la fin'amors, un amour partagé—en théorie, du moins—par deux égaux, d'où le parallélisme très marqué des descriptions des couples courtois.

Et c'est toute la société, « li altre comunalment, » qui se trouve coupable d'un mariage criminel. Ceci sert comme justification explicite de la recherche d'un amant par la jeune fille dans « Yonec » qui, pleine d'angoisse, maudit ceux qui l'ont donnée au vieillard :

Maleeit seient mi parent

E li altre comunalment,

Ki a cest gelus me donerent

E a sun cors me marièrent ! (85-8)

« Maudits soient mes parents / et tous ceux / qui m'ont donnée / en
mariage à ce jaloux ! »

Ce passage nous renvoie au contexte sociohistorique établi par Duby : le but de « tous les responsables du destin familial » ont comme devoir de « bien marier » leurs enfants.

Dans les deux lais « Yonec » et « Guigemar » les mal-mariées invoquent un monde parallèle dans les limites de la prison conjugale même pour commencer leur transformation et connaître enfin le vrai amour. Sheingorn voit dans ces narratives encore des traces de l'influence culturelle de l'histoire de Marie et Joseph tel que la Bible nous le présente : “Joseph in his fallible humanity resembles the actual husband of the medieval female viewer and is pushed into the background so that the fantasy husband of romance can take his place” (86). Les femmes dans les lais subissent une action extérieure. Incapable d'échapper physiquement à son sort, l'héroïne de « Guigemar » voit un navire magique, sur les bords de la mer où se trouve sa prison ; il contiendra Guigemar. La femme dans « Yonec » veut mourir ; c'est ainsi qu'elle prie à « Dieu tout-puissant » pour un amant qui l'aimera « sans blâme ». Soudain un grand oiseau entre par la fenêtre et se transforme en homme. Ce dernier retient surtout notre intérêt, car ici l'amant, arrivé comme par magie (le texte ne l'explique point), réfracte le contexte chrétien établi par la prière de la dame. Non seulement l'oiseau suggère-t-il le Saint Esprit, mais pour prouver qu'il n'est ni diable ni mauvais esprit, l'amant invoque Dieu en blâmant Adam plutôt qu'Eve : « Jeo crei mult bien al creatur, / ki nus geta de la tristur / u Adam nus mist, nostre père, / par le mors de la pume amere » (153-6) « Je

crois profondément en notre Créateur, / qui nous a délivrés du malheur / où nous avait plongés notre père Adam/en mordant dans la pomme d'amertume ». Comme ceci n'est pas assez pour la convaincre, il lui demande de faire venir son prêtre pour qu'il puisse prouver sa pureté chrétienne en faisant encore un tour magique : il prendra la forme de la dame et recevoir le sacrement de l'hostie. Puisqu'il faut passer une longue nuit avant l'arrivée du prêtre, les deux se mettent loin l'un de l'autre dans la petite chambre. La femme rejette la loi médiévale du mariage mais obéit à la loi Divine. Le matin venu, le prêtre arrive et donne le sacrement ; ensuite, les amants se sentent libre à devenir « unkes si bel cuple » (196) « un beau couple ». Ce passage donne une autorité religieuse à leur union ; en imitant le sacrement de mariage, l'union entre l'homme et la femme est bénie par le prêtre. Même quelques détails de la cérémonie matrimoniale sont respectés : l'homme qui agit pour la femme et le couple, et l'inactivité relative de la femme, par exemple.

Marie montre deux types de mariage dans ce lai : le mariage entre l'héroïne et son mari qui est vieux et jaloux—union inégale donc qui ne peut pas manquer d'échouer, et le mariage entre l'héroïne et son amant—qui ne dure pas non plus à cause de son comportement non courtois. L'amour existe en secret et requérir beaucoup de patience. L'héroïne, priant constamment à son amant de lui rendre visite, met leur amour en danger. L'amant la met en garde dans le passage suivant :

'Dame', fet il, 'quant vus plaira,

Ja l'ure ne trespasera.

Mes tel mesure en esgardez,

Que nus ne seium encumbrez. . .

Ceste vieille nus traïra
E nuit e jur nus guaitera.
Ele parcevra nostre amur,
Sil cuntera a sun seignur.
S'issi avient cum jeo vus di
E nus sumes issi traï,
Ne m'en puis mie departir
Que mei n'en estuece murir. (203-14)
'Dame' dit-il, dès que vous le voudrez,
je serai là en moins d'une heure.
Mais veillez bien à observer la mesure
afin que nous ne soyons pas surpris.
Cette vieille nous trahira
et nous guettera nuit et jour.
Elle découvrira notre amour
et dira tout à son seigneur.
Si tout se passe comme je vous le prédis,
si nous sommes ainsi trahis,
je ne pourrai pas échapper à la mort.

Ce passage sert comme un présage du destin de leur amour. Celui-ci avertit l'héroïne de « tel mesure en esgardez » car, selon les règles courtoises, elle doit être discrète. Mais son besoin excessif de le voir, et l'amour qu'elle a pour lui qui se voit dans son apparence même met leur amour en danger. Le mari remarque un changement dans le

comportement de sa femme. Selon Danielle Régnier-Bohler, « The games of the flesh are perilous, and it is all too easy to become the cynosure of all eyes » (363). Elle est remplie de joie car « que sovent puet veoir sun dru, / esteit tuz sis semblanz changiez » (230-1) (les visites de son amant / l'a complètement transformée). Or, c'est la métamorphose visible dans le corps de la femme—corps toujours surveillé—qui cause la tragédie. Le mari commande à sa sœur, une vieille dame veuve, de se cacher dans la chambre et d'espionner sa femme. Le secret se lit à travers le visage et le corps de la femme heureuse, et le mari furieux tue l'homme sous forme d'oiseau en mettant des barreaux lamés à la fenêtre. À la fin, mourant, l'amant blâme la femme « qu'il m'unt pur vostre amur perdu » (412) « je suis mort pour l'amour de vous ».

Bien sûr, pour le monde médiéval « sex outside of marriage is fornication and is forbidden » (8); la femme qui transgresse sera punie par son mari et par la société. Gloria Fiero indique que la femme “was subjected to the will of her husband who also held the power to punish her physically” (33). Comme se lamente l'amante de Yonec, “S'a lui revois, il m'ocira” (417) (Si je retourne à [mon mari], il me tuera). Pour la mal-mariée, il faut trouver une solution concrète, face à la découverte du mari. Dans « Yonec », la solution pour achever la réintégration sociale est un anneau magique. L'anneau fonctionne à la fois comme symbole quotidien du mariage, et marque le mariage « double » de la femme : celui à son mari, et celui à son amant. Mais l'anneau possède une qualité magique : le mari ne se rappellera point de sa découverte. Dans le lai « Milun » les amants trouvent une autre solution au problème de la réintégration sociale de la femme mariée, et cette solution n'a point besoin de magie. L'héroïne du lai « Milun » suit les règles du 'fin-amors'. Elle prend bien soin de garder son secret ;

vingt ans passent avant sa réunion physique avec son amant. Pourtant, elle maintient un contact régulier avec lui, utilisant un cygne comme moyen secret de communication. Tout comme l’anneau, le cygne symbolise un objet quotidien—le stylo à plume—qui permet aux amants la communication constante. Le manque d’objet magique pour permettre la communication entre amants reflète la puissance du mot écrit pour se communiquer.

« Milun » évoque explicitement la visibilité du corps enceinte de la femme ; c’est la condition même par laquelle le lai commence. L’histoire se déroule ainsi : Une jeune femme célibataire entend parler de Milun et commence à l’aimer ; elle lui écrit, et il accepte son amour. Après plusieurs réunions secrètes, elle se trouve enceinte. La narratrice prédit sa punition pour un tel péché : « de li iert faite granz justise: / a glaive sera turmentee / u vendue en altre cuntree. Ceo fu custume as anciën / e s’i teneient en cel tens. » (60-4) (Elle sera cruellement châtiée, / suppliciée par l’épée/ ou vendue comme esclave dans un pays étranger. C’était en effet la coutume ancienne qu’on observait alors). Milun propose une solution initiale : il faut que la jeune femme se cache ; après l’accouchement, elle, comme l’héroïne dans « Yonec », portera un anneau que lui donne son amant. L’anneau représente non seulement l’union marital entre les amants mais aussi ce qui garantira l’identité de l’enfant. La jeune femme propose le reste de la solution : elle va confier son enfant à des serviteurs de Milun qui, eux, l’apporteront à la sœur de la jeune femme. La sœur va élever l’enfant. Ceci fait, le mariage a lieu par la suite. Quand l’enfant devient chevalier, il reconnaît son père. Celui-ci lui raconte son aventure et le fils, lui, à son tour, promet de réunir ses parents en tuant le mari. Heureusement, le mari de la mère est déjà mort lors de leur voyage en

route, et le fils marie ses parents. Cette fin heureuse confirme tous les autres éléments textuels qui suggèrent qu'on ne doit pas condamner la mère qui a trouvé de l'amour « illégitime » et qui a donné son enfant à quelqu'un d'autre. La narratrice nous rappelle que, suivant les préceptes de la fin'amors, le « vrai » amour noble se justifie même en dehors du mariage : « Ki un en puet leial trover, / mult le deit servir e amer / e estre a sun comandement » (493-5) « Celle qui peut trouver un loyal amant / a toutes les raisons de le servir, de l'aimer / et d'exaucer ses vœux ».

Dans « Milun », Marie offre trois types de mariage : le mariage de convenance entre l'héroïne et son mari, le mariage symbolique entre elle et son amant, et enfin, après maintes preuves de patience et de souffrance, le mariage d'amour, légalisé, entre les amants-déjà-parents. Il faut noter que ce lai est l'un des seuls où le mariage (rétroactif) et l'amour coexistent : Le texte se termine en vœux de mariage, témoignés par le fils ; le texte se clôt par la présence autoritaire du fils. Sa présence dans le couple devient le signe qui marque retrospectivement la validité de leurs rapports de couple. Le lai « Milun » loue sans ambiguïté quelconque femme qui agisse de manière noble, en « bonne épouse ».

Le lai « Bisclavret », par contre, nous présente une image beaucoup plus compliquée d'une femme qui agit comme « mauvaise épouse » mais dont les actions sont peut-être justifiables. Le lai se développe ainsi : Bisclavret quitte sa maison, parfois pendant plusieurs jours. Sa femme inquiète insiste qu'il lui dise où il va pendant tout ce temps. Il révèle son secret : il va dans les bois et se transforme en loup-garou, mais il lui faut ses vêtements pour reprendre sa forme d'homme. La femme cherche à se débarrasser de son mari : « En maint endroit se purpensa / cum ele s'en peüst partir ; /

ne voleit mes lez lui gisir. » (v.100-2) « Longtemps elle chercha le moyen / de se séparer de son époux. / Elle ne voulait plus dormir à ses côtés. » C'est ainsi qu'elle vole, avec l'aide de son amant, les vêtements du mari. Ceci est bien compréhensible, car Marie même nous indique, dès le début, que Bisclavret est un « Garulf [...] best sauvage » (9) « le loup-garou [...] une bête sauvage » et « tant cum il est en cele rage, / humes devure, grant mal fait, » (v. 10-11) « tant que cette rage le possède, / il dévore les hommes, fait tout le mal possible. » Pourtant, la réponse de la dame la marque comme « mauvaise » épouse pour deux raisons : face à cette découverte, elle offre son corps à quelqu'un qui l'aime depuis longtemps mais qu'elle n'aime point ; en échange, il lui offre son aide pour voler et cacher les vêtements du mari. Incapable de trouver ses vêtements, celui-ci erre dans les bois et faillit être tué par le roi. Le roi, lui, est bon lecteur des signes de chevalerie : il lui épargne la vie, l'adopte et le protège, grâce aux gestes chevaleresques nobles (mains jointes, genoux pliés) que fait le loup-garou. La femme, elle, épouse son amant (dont elle n'est pas amoureuse) comme remboursement.

La violence du loup-garou—le prétexte pour la déception du mari et la dissolution du mariage—ne devient point visible dans le monde de la cour royale. Bisclavret prouve sa courtoisie : il est « frans e de bon' aire » (179) « gentil et doux, » et « unkes ne volt a rien masfaire. » (v. 180) « incapable de faire du mal à quiconque. » Mais son comportement change dès qu'il aperçoit l'amant de sa femme à la cour: « de plein eslais vers lui curut: / as denz le prist, vers lui le trait » (v. 198-9) « il s'élança sur lui d'un bond, / lui planta ses crocs dans le corps pour l'attirer vers lui ». Sa rage se manifeste encore et intensifie une fois qu'il aperçoit sa femme : « nuls huem nel poeit retenir:/ vers li curut cum enragiez [...] / Le nes li esracha des vis. » (v. 232-5) « nul ne

peut le retenir. / Il se précipite sur elle, comme pris de rage... / Il lui a arraché le nez ».

En dépit de la violence extrême de son action, tous les hommes défendent Bisclavret ; le roi soupçonne le couple, et les torturent pour qu'ils révèlent la location des vêtements du mari. Enfin, le roi laisse Bisclavret seul dans sa chambre avec ses vêtements, et le loup redevient chevalier noble et aimé. Le « faux mari » et la femme sont chassés du royaume et—chose remarquable—des enfants femelles enfantées dans la famille, « depuis ce temps, » n'ont pas de nez.

Ce défaut biologique reflète visiblement le péché de la mère.

Selon Damon Foster, l'arrachement du nez « was the traditional punishment » (977) pour la femme adultère, et Marie choisit ce type de punition parce que la femme « sought to banish, with much more horrible consequences, spiritual and physical, the husband » (Rothschild 86). Mais l'épouse incarne-t-elle le mal à cause de sa trahison du mari ? Joan Ferrante pousse cette question plus loin, et conclut : « if we look at her story only from her point of view, we might be more sympathetic » (199). En effet, le récit de la femme prend soin de démontrer sa peur : « ...jeo criem tant vostre curut / que nule rien tant ne redut » (v.35-6) « ...il n'est rien que je craigne / autant que votre colère. » Et quand Bisclavret révèle son secret à sa femme, « de poür fu tute vermeille. » (v. 97-8) « La dame eut si peur quelle changea de couleur. » Le récit suggère, d'après Ferrante, la situation femme qui se trouve dans une relation abusive typique : dans la sphère domestique elle se trouve maltraitée par son mari et, quand elle adresse sa situation en public, ses mots n'ont aucune valeur. Pourtant, d'autres critiques, telle Judith Rothschild, trouve que la culpabilité reste avec la femme: “The reader well knows that it is not Bisclavret who is a traitor; he justifiably strikes out at

the two individuals who had betrayed him” (83). Bynum partage cette idée : “Not only is Marie’s werewolf an innocent victim [...] he is also throughout rational—loyal to his king, vengeful only to those who betray him first, civilized enough to request privacy for the shocking act of metamorphosis and the [shameful] nakedness that precedes it” (“Metamorphosis”172). Est-ce vrai que le texte est « an example of the abused wife who is blamed for her attempt to save herself by a society which sees only the good in the man, even when she has exposed him by taking away the veneer of civilization, a society which tortures her to restore his identity » (Ferrante 200)? Il est difficile, voire impossible, à déterminer conclusivement si ce texte représente la violence domestique cachée, mais ce qui est sûr, c’est que la maternité se lie aux notions médiévales du péché originel. « Bisclavret » se termine par l’invocation de générations en générations d’enfants, et seules les enfants femelles qui naissent sans nez. Selon Rosalyn Voaden, « Medieval law, religion, and custom all sent the message that the husband was to rule over his wife [...] When a couple disrupted this social expectation that the man be the authority figure, they could find themselves subject to rituals of public humiliation » (104). Les fautes de la mère—même la mère prise dans une situation légale difficile—s’inscrivent littéralement au corps de ses enfants, grands-enfants, et arrière-grands-enfants, et « as a result of the alleged crime, the woman’s child is tainted; her offspring will be illegitimate or even monstrous” (Régner-Bohler 339). Son péché transcende tout.

“Le Fraisne” offre un corollaire—plus positive, d’ailleurs—de la permanence des qualités courtoises ou anti-courtoises dans le corps féminin. Ce lai prouve la capacité de l’amour courtois de s’intégrer dans le mariage « Le Fraisne » offre au

lecteur deux mariages médiévaux. D'un côté, on a le mariage des parents ; de l'autre côté, on a celui de Fraisne. Marie n'offre pas beaucoup de détails sur le mariage des parents sauf le fait que la femme a plusieurs défauts graves (à noter que ce sont les défauts que son milieu patriarcal et ecclésiastique indique pour son sexe) : la jalousie et l'envie. L'histoire commence quand une femme, jalouse d'une autre enceinte de jumeaux, annonce publiquement qu'une femme enceinte de deux enfants signifie qu'elle a eu deux hommes : « unques ne fu ne jan en iert / ne n'avendra cele aventure, / qu'a une sule porteüre / une femme dous enfanz ait, / se dui hume ne li unt fait » (v 38-42) « on n'a jamais vu / et on ne vera jamais / une femme accoucher / de deux enfants à la fois / à moins que deux hommes ne les lui aient faits ! ». Anne Laskaya et Eve Salisbury explique que cette superstition était très connue au moyen âge : « [the superstition that] virtuous women produce one healthy child at a time and that multiple births reflect multiple fathers » (2). Mais plus tard, les méfaits de son discours envers l'autre femme tournent sur elle ; elle aussi tombe enceinte de jumelles et, en secret, se contemple de se débarrasser d'une des ses filles. La suivante vient à l'aide de l'enfant ; elle la place devant un couvent où une abbesse l'adopte et lui offre une éducation courtoise.

Quand Fraisne grandit, elle tombe amoureuse de Goron, un chevalier beau, jeune, parfait, et devient son amante. Malgré le vrai amour qui existe entre les amants, les origines inconnues de Frêne excluent le mariage. La sécurité du lignage pur domine le discours des barons de Goron ; ils raisonnent avec lui et le persuadent de trouver une épouse d'un statut beaucoup plus élevé, une femme noble, son égale : « Lié sereient, s'il eüst heir / ki après lui peüst aveir / sa terre e sun grant heritage ; / trop i avreient grant

damage, / se il laissast pur sa suignant / que d'espuse n'eüst enfant » (329-334). « Ils seraient heureux qu'il ait un héritier/qui puisse après lui/ recueillir sa terre et son grand domaine/et perdraient gros, au contraire,/si, pour sa maitresse, il renonçait/à avoir un enfant d'une épouse légitime». Les barons le persuadent de prendre Coudrier, la sœur de Fresne, comme épouse car son père fait partie du même rang sociale « 'Sire', funt il, 'ci pres de nus / a un produme, per a vus. Une fille a, ki est sun heir: /mult poëz terre od li aveir » (341-4) « Seigneur, disent-ils, tout près d'ici / vit un homme de bien, qui est votre pair. / Il n'a qu'une fille pour héritière, / avec qui vous pouvez avoir beaucoup de terre ».

Qu'importe les sentiments de Goron envers Frêne ; l'important selon les barons est de ne pas l'épouser, de trouver une femme du même rang afin de protéger et augmenter son héritier car, selon Duby, « le mariage est chose sérieuse ; il exige l'austérité ; la passion ne doit pas être mêlée aux affaires conjugales » (Mâle 121). Autrement dit, le mariage est chose d'affaire et l'amour n'y est pas inclus. Les barons le persuadent d'épouser Coudrier et de prendre Fraisne comme concubine. Selon Hurtig, « While extramarital sex is rigorously condemned for a woman, for a bachelor to enjoy sexual pleasure outside the marriage bond is an accepted social practice » (7). Fraisne accepte sa position, et prépare la chambre conjugale pour la nouvelle épouse— inconnue à elle, sa jumelle.

La jumelle arrivée et le mariage conclu, Fraisne se trouve dans la chambre de Goron pour mettre la plus belle étoffe qu'elle possède sur le lit conjugal quand elle voit la nouvelle épouse, menée au lit conjugal par sa mère. La mère reconnaît l'étoffe ; c'était parmi les biens donnés à son enfant la nuit qu'elle l'a abandonnée. Ici encore, le

rôle de la mère—même la mère d'une fille—est claire : sauvegarder des traces cachées de l'identité de l'enfant pour que l'enfant puisse retrouver sa position sociale véritable. Quand Fraisne raconte à sa mère l'histoire de sa jeunesse à l'abbaye, celle-ci la reconnaît et s'évanouit. Quand elle revient à elle, la mère demande pardon pour « sun mesfait » / « son crime. » La fin du lai est joyeuse : le mariage entre Goron et la sœur (Coudrier) est annulée, et le mariage de Goron et Fraisne s'ensuit. Aucune punition pour le péché de la mère ici ; en fait, ce sont les vertus « féminines » de gentillesse et de patience démontrées par Fraisne qui servent comme contrepoids aux vices de sa mère (envie et jalousie). Le modèle de la « bonne femme » gagne sur la « mauvaise » et la fille accomplit la restitution morale et sociale de sa mère. En le faisant, elle se sauve aussi.

La fille dévouée renforce son salut moral et social. Le salut moral est renforcé par les traces bibliques qui se lisent dans ce passage : « tels purchace le mal d'altrui / dunt tuz li mals revert sur lui. » (« Equitan », v. 315-6) « celui qui cherche le malheur d'autrui / voit le malheur retomber sur lui. » La mère de Fraisne, en maudissant sa voisine, commet un péché ; comme punition, elle a dû prendre une décision très difficile, d'abandonner son propre enfant. Par contre, Fraisne qui incarne le bien, se trouve récompensée pour ses actions : elle gagne son identité et épouse l'homme qu'elle désire. « Only when combined with loyalty, perseverance and good fortune can an adulterous relationship can lead to happiness » (Bloch, Anonymous 128).

III. Chapitre 2

La maternité chez Marie de France

L'analyse détaillée du mariage offerte par Marie soutient son exploration encore plus approfondie de la maternité telle quelle. Les deux conditions sociales (mariage et maternité) sont profondément liées ; soulignons encore que dans la société médiévale le rôle principal de la femme noble mariée se limite à la reproduction et au garanti d'un lignage pur. Georges Duby affirme : « La femme n'accède à l'existence juridique, n'accède [...] à la vie, que mariée, et elle gravit un échelon supplémentaire lorsque, dans le mariage, elle accomplit ce pour quoi elle a été prise par un homme, lorsqu'elle enfante » (121-2). Par le mariage, elle atteint un autre rôle très important ; celui de la mère.

La connexion profonde entre mariage et maternité ne privilège, bien sûr, que les enfants légitimes ; car, selon Doliann Hurtig, la femme « is a vessel to carry a child that will inherit the land from his father and thereby ensure the continuation of the [family] line » (11). C'est ainsi qu'on retrouve partout chez Marie les mères biologiques qui doivent abandonner leurs enfants naturels issus d'une union d'amour. Les Lais soutiennent donc l'autorité de l'homme envers la femme et les contraintes sociales qui empêchent celle-ci à remplir une fonction purement maternelle. La mère doit se débarrasser de l'enfant afin de préserver l'ordre et l'honneur dans la famille ; on pourrait dire ici que Marie peint une image atroce de la maternité. C'est ainsi que la

majorité des lecteurs et des critiques de Marie, telle Deborah Nelson, ont vu dans « Le Fraisne » un modèle négatif du maternel.

Mais ici les opinions critiques s'écartent. Plusieurs critiques voient chez Marie une affirmation de l'amour maternel dans l'abandon ; ils prennent comme point de départ une perspective similaire à celle-ci offerte par Duby dans son étude classique Le chevalier, la femme et le prêtre : Le mariage dans la France féodale. Ici, il renforce que chaque action de la femme reflète sur son mari : « l'honneur est une affaire d'homme [mais] il dépend de la conduite des femmes » (234). Dans le cas du lai « Le Fraisne », l'existence des jumelles semble indiquer des liens adultères, et si la communauté croit qu'une mère ait commis un acte adultère, elle couvrira son mari de honte. Il existe donc, pour des raisons pratiques, une lutte entre les soins physiques et les soins sociaux qui puissent offrir une mère. En fait, la narratrice souligne cet écart en disant que la mère de Fraisne craint plus pour sa vie sur terre que pour son âme : « Mielz le vueil vers Deu amender/ que mei hunir ne vergunder » (93-4). « J'aime mieux expirer ce péché devant Dieu / que supporter la honte et le déshonneur. »

Les critiques comme Nelson juge cette crainte de la désapprobation sociale un défaut presque insurmontable : « much more serious [a defect in Fraisne's mother] is the profound weakness in her Christian faith revealed by her willingness to take her chances on punishment after death for killing one of her babies, rather than face the same ridicule to which she subjected her neighbor [...] she is much concerned with immediate earthly circumstances than with the moral consequences of [her] actions » (153). En revanche, Matilda Bruckner, dans son étude « Le Fresne's Model for Twinning in the Lais of Marie de France », fournit un point de vue opposé en soulignant

une image plutôt positive de la mère. Elle constate : « we might argue that the bad mother ultimately works for her daughter Fraisine's happiness, insofar as Fraisine needed to be abandoned by her mother in order to escape from a story that presented her birth as the result of adultery » (3). Dans une société dans laquelle l'héritier détermine le niveau social de l'homme, le but ultime de celui-ci est de le garder à tout prix. Pareillement, le rôle de la femme est de garantir le lignage qui reprendra ses biens. En se débarrassant de l'enfant, la mère protège non seulement son honneur et l'honneur de sa fille, mais aussi la vie de celle-ci, car un enfant né hors du mariage risque d'être tué. Selon Bruckner, « the twin girls would inevitably suffer from the mother's self-incrimination, as their identity and inheritance would be put into question by all the neighbors based on their suspect twoness » (3). Qui plus est, la mère représente aussi cette 'twoness' car elle incarne ici le bien et le mal ; « good mother and bad mother all in the same person » (3). La logique féodale derrière sa décision d'abandonner l'une de ses filles s'éclaire dans la deuxième partie du lai : « to protect her own reputation and the purity of the family line » (2). Ainsi Bruckner conclut-elle : « [Frêne's] abandonment by her mother works in her favor for it allows her to escape the milieu that would identify her birth as a result of adultery » (3). Elle l'abandonne « in order to preserve legitimacy ». (3) Plus tard, la mauvaise mère se métamorphose en bonne mère : « The mother began with the negative values of the patriarchal society, sacrificing even her child in order to avoid losing face, until she was moved by the daughter's selfless love" (199). La mère " now accepts public shame to restore her rejected child to her rightful place » (199).

Marie souligne les contradictions entre les demandes sur la mère noble et les

contraintes sociales qui mettent en question le rôle de la mère d'accomplir tous ses devoirs envers son mari, sa famille, et ses enfants. La mère, tiraillée entre son devoir à son mari et son devoir à sa fille et ne pouvant répondre directement aux deux besoins, prend la décision difficile de tuer son enfant. Mais la servante finit par convaincre la mère de lui donner l'enfant pour qu'elle puisse l'abandonner devant un couvent où « *Alcuns prozdum la trovera, / se Deu plest, nurrir la fera* » (115-116) « *Good men will find her, / God willing, and nurture her.* » Cet acte, appelé oblation, faisait partie intégrale de la culture sociale médiévale. John Broswell nous donne la définition: « *Oblation was the donation or 'offering' of a young child to a monastery to be brought up by monks without further control by parents* » (17). Oblatio préserve donc « *the well-being of the other siblings or the family unit as a whole* » (18). On assiste à la formation d'une chaîne de maternité substitutive : La vraie mère se trouve remplacée par la servante, et enfin par une abbesse. Cette chaîne de mères est un reflet véridique, semble-t-il, de la fonction indispensable des servantes vis-à-vis des enfants nobles. D'après Karen Taylor, la servante de la mère de Fraisne "acts as an intermediary between the misogynistic world of the mother and the empowered, feminine world of the abbess" (167). Par ses actions la servante représente la mère protectrice ; elle démontre la compassion et l'amour maternel en risquant sa propre vie afin de sauver celle de Frêne.

Dans ses Lais, Marie de France aborde plusieurs aspects physiques et symboliques du maternel. Une analyse détaillée du lai « le Fraisne » nous permettra de comparer trois types de maternité : la maternité physique (« biologique »), la maternité substitutive, et la maternité symbolique. Marie nous présente d'abord la mère

biologique de Fraisne. Tout de suite après l'accouchement, la servante incarne ce rôle de mère : elle prend l'enfant, l'enlève de son milieu dangereux, et l'emporte à un couvent où quelqu'un d'autre se chargera de son éducation. Avec cet acte de l'oblatio, garanti par la servante et ensuite l'abbesse, Marie introduit la mère substitutive. En analysant le texte de plus près, on trouve aussi l'image symbolique de la mère.

Prenons d'abord les deux sœurs nommées pour des arbres. Fraisne se nomme après l'arbre dans lequel on l'a trouvée, un arbre qui, selon les barons du seigneur Goron, « ne porte unkes fruiz » (350) « ne porte jamais le moindre fruit. » Mais Bruckner nous fournit une nouvelle perspective. Bien que le frêne soit stérile, l'arbre sous lequel l'abbesse a retrouvé Fresne représente pourtant une image maternelle dans la façon dont il est décrit : la suivante l'abandonne sous « un fraisne vit, le e branchu/ e mult espés e bien ramu ; / en quatre furs esteit quarrez ;. . . Desus le mist ; puis le laissa ; / a Deu le veir le comanda » (167-174). « un frêne gros...[et] bien couvert de branches / épaisses et de rameaux, / dont le tronc se ramifie en quatre » (167-9). Il représente l'image de la mère toute puissante qui étend ses bras dans lesquels la suivante « jette son fardeau et l'abandonne [l'enfant] à la grâce de Dieu » (74). L'arbre berce Fraisne dans ses « bras. » Le texte peint une image de l'arbre comme mère protectrice, bercé l'enfant dans ses bras ; ainsi, Fraisne représente « the ashtree's unexpected fruit » (9). Bruckner souligne que le texte nous révèle ainsi cette vérité cachée: « the twin sisters separated at birth may be equally fertile, as they are equally noble ». (9) Mais, pour satisfaire ses plaisirs, les vassaux essayent de persuader Goron de prendre Fraisne comme concubine et d'épouser Coudrier pour produire des « fruiz » nobles. D'après le discours des barons, le coudrier est beaucoup plus fertile, sinon plus

avantageux sur le plan politique : « En la coldre a noiz e deduiz, / li fraisnes ne porte unkes fruiz » (349-50) « le coudrier donne de délicieuses noisettes / alors que le frêne ne porte jamais le moindre fruit. » Les barons auront tort, comme on verra ; car le nom Fraisine, tout comme Coudrier, va représenter aussi l'arbre généalogique : les branches représentent des générations de mères plantées dans le milieu ecclésiastique du Moyen Âge.

En juxtaposant tant de modèles du maternel dans le même lai, Marie réussit à mettre en question la fonction de la mère, et même son identité. Qui représente la vraie mère ? Celle qui donne naissance à l'enfant ? Celle qui se charge de son éducation ? Celle qui la protège ? Jusqu'à quel point la doctrine de maternité chrétienne domine-t-elle ? Dans « Yonec », Marie utilise une référence biblique pour annoncer l'arrivée de l'enfant, « De lui est enceinte d'enfant, / un fiz avra pruz e vaillant... Yonec numer le fera. / Il vengera e lui e li, / il oscira sun enemi » (331-336) « Elle porte un enfant de lui, / un fils qui sera preux et vaillant... elle lui donna le nom de Yonec / et il les vengera tous les deux / en tuant son ennemi. ». Ici elle fait allusion à l'apparition de l'ange Gabriel qui délivre à Marie le message qu'elle va avoir un garçon qu'elle appellera Jésus. Le destin de l'enfant dépend de la conduite de sa mère. Le fils d'une mère fidèle garantit l'entrée dans la société et la richesse de son père.

Dans « Milun », la maternité précède le mariage. L'héroïne atteint l'âge matrimonial et son père se charge de lui trouver un mari. Elle entend parler de Milun et tombe amoureuse. Il existe un déplacement de rôle car ici, l'homme ne chasse pas la femme mais plutôt, « par sun message li manda / que, se li plaist, el l'amera » (27-8) « par un messager, / elle lui fit offrir son amour ». Quand elle devient enceinte, elle a

peur que sa réputation soit ruinée, et qu'elle soit punie violemment pour son aventure entraînée. Car, selon Marie de France, son sort est lugubre : « s'onur e sun bien a perdu,/quant de tel fet s'est entremise ; / de li iert faite granz justisse: / la glaive sera turmentee / u vendue en altre cuntree. / Ceo fu custume as anciens / e s'i teneient en cel tens » (58-64) « Une telle situation/ la prive de son honneur et de son repos./ Elle sera cruellement châtiée,/ suppliciée par l'épée/ ou vendue comme esclavage dans un pays étranger./ C'était en effet la coutume ancienne/ qu'on observait alors »

Sa suivante l'aide à cacher sa grossesse. Comme son milieu ecclésiastique et misogynne ne la permet pas de garder son enfant, elle a dû s'en débarrasser de peur qu'il soit tué ou qu'elle soit déshonorée. Marie évoque encore une fois la bague déjà discutée dans le chapitre précédent—symbole de l'aristocratie, du rang social de l'enfant. L'héroïne attache la bague autour de son cou et prie Milon de le délivrer, avec une lettre, chez sa sœur qui se chargera de son éducation « quels quels que ço set, u fille u nariz ». (76) « que ce soit une fille ou un garçon ». Bien que l'enfant ne soit pas dans les soins de sa mère, l'on se rend compte d'une chaîne de gardiens qui deviennent responsable de l'enfant. La suivante donne l'enfant à Milun qui, à tour de rôle, « Il le comanda a tel gent/ki l'en porterent leialment. » « le confie à des serviteurs loyaux » (107). Ce qui souligne que la fonction maternelle n'est pas attribuée seulement à la mère ou à la femme. N'importe qui peut remplir la fonction maternelle.

Dans les lais, comme nous avons vu, le rôle maternel est attribué souvent non seulement à la mère biologique, mais aussi à tous les personnages qui aident dans le développement et la survie de l'enfant : une sœur (Milon), une tante (Dous Amanz), une servante (Milun, Fraisne), même une abbesse (Fraisne). Ces femmes représentent les

mères substitutives. C'est souvent la suivante qui incarne le maternel. Elle prend soin de l'enfant, vient à son aide, et la protège. Elle est son infirmière, sa confidente et son ami. Dans Milun, la suivante aide sa maîtresse à cacher sa grossesse et garder son secret. Dans le Fraisne, la mère, accablée de peur, faillit tuer son enfant. Sa suivante vient à son aide ; elle risque sa propre vie pour sauver celle de sa maîtresse et de l'enfant. La mère substitutive reprend souvent les fonctions strictement biologiques, comme l'allaitement. Dans « Milun », par exemple, la jeune fille du portier qui va garder l'enfant se présente ainsi : « sis sire ert morz, enfant aveit/petit en berz e alaitant » (194-5) « veuve avec un petit enfant/ qu'elle allaitait », et joue un rôle très important dans les premières années de la vie de Fraisne. Marie dépeint tous les soins physiques faits par cette mère substitutive : « e l'enfant prent/eschalfé l'a e bien baignié,/ puis l'a de sun lait alaitié » (204-06) « elle prend l'enfant,/le réchauffe,/lui donne son bain et le nourrit de son lait. » Dans d'autres lais, c'est la tante qui joue le rôle de mère substitutive et garantit la survie de l'héroïne et de son enfant. Elle se charge de son éducation (Milun) ; elle se met contre le système patriarcal et aide l'héroïne à la poursuite de l'amour (« Les Dous Amanz »). Selon Cottille-Foley, « In both “Milun” and “Les Deus Amanz,” help from this providential character enables the heroine to gain independence from a typically patriarchal sphere of power and escape the fate imposed on her by her father » (163).

Mais c'est l'abbesse élevant Frêne si bien que celle-ci devient beaucoup plus courtoise et noble que sa mère biologique qui incarne le mieux la mère substitutive et spirituelle. L'abbesse sert comme contrepoids au défaut principal de la mère, et l'une des qualités que l'Église condamne chez la femme : l'envie. Si la mère de Fraisne «

demonstrates [by her jealousy] that she is caught up in the dominant ideology and measures her own worth according to the scale of values male society offers her”, l’abbesse, par contre, dénie tout orgueil personnel et ne pense qu’à la fille qu’elle élève (Cottille-Foley, 166). Fraisne, elle aussi, incarne la générosité et la bienveillance. Grâce à l’éducation que lui fournisse l’abbesse, elle se fait acceptée par le milieu courtois qui lui est propre.

Dans « Milun », le rôle maternel s’accomplit par la tante. Celle-ci accueille l’enfant avec joie, et « a merceille le cherisseit » (118) « le chérissait tendrement. » La tante joue bien son rôle, dépassant de loin la fonction nourricière pour assurer que cet enfant noble reçoit une formation chevaleresque digne de sa naissance. En plus, elle lui raconte l’histoire de sa naissance, faisant attention surtout aux origines du père (le lai ne fait aucune mention de l’histoire de la mère). Le jeune homme, comme bon chevalier, internalise ces « révélations » de sa tante et il part à la recherche du père : sa tante « l’a mult chastié / et bien fait amonesté ;/ asez li a avoir doné » « [elle lui donne] bien des recommandations / et des encouragements / [et] beaucoup d’argent » (314-16). Le jeune, encouragé et préparé par sa tante, part en tournoi ; son père le reconnaît grâce à l’anneau qu’il porte; il demande au jeune homme qui il est; le fils répond qu’il cherche son père « saveir vueil l’estre de mun père / cum il se cuntient vers ma mere [...] / ainz m’amera e tendra chier » « Je veux tout savoir sur mon père, / et comment il se conduit envers ma mère [...] il aura pour moi tendresse et amour ! » (461-64). Ici, le texte clarifie que les liens d’affection font partie intégrale des rapports familiaux courtois. Qui plus est, ce lai nous présente une nouvelle image de la maternité et sa fonction dans l’idéologie de la fin’amors en juxtaposant deux modèles maternels : la mère biologique

et la mère sociale, ou substitutive. Le rôle de la mère biologique se confie d'abord à l'acte de naissance, ensuite à l'acte de raconter l'histoire de l'identité de l'enfant, et enfin, à maintenir ces liens affectifs avec le père, celui dont le nom garantit l'identité sociale de l'enfant. Ce n'est au moment que le jeune cherche ses origines familiales que la femme reprend sa fonction de « mère » ; et elle le fait pour confirmer l'identité noble de l'enfant. Bref, c'est l'identité de la femme comme mère qui garantit l'union légitime des amants, et la présence de l'enfant dans le couple devient le signe qui marque rétrospectivement la validité de leurs rapports de couple.

Aussi révélateurs que les modèles biologiques de maternité sont les modèles symboliques, éparpillées dans les lais. La fin du lai « Yonec » se fonde sur l'une des images capitales de la tradition chrétienne. Le mari décide de tuer l'oiseau en préparant un piège en broches. L'une de ces broches « le fiert parmi le cors,/li sans vermeilz en sailli fors.../que tuit li drap furent sanglent » (315-20) « lui transperce le corps,/faisant jaillir son sang vermeil.../les draps sont couverts de sang ». Le sang de l'amant évoque ni simplement le corps transpercé du Christ, ni simplement la fécondité de la dame (elle aura le fils de son amant) et son péché originel (voir aussi les vêtements couverts de sang chez « Aüstic »), mais aussi le plus grand amour maternel dans le contexte chrétien : Le drap sanglant représente l'étoffe avec laquelle Marie a essuyé le visage de Jésus lors de sa condamnation, étoffe couverte de sang et avec laquelle elle trace son visage. L'amant s'enfuit chez lui (à sa contrée) ; son amante le suit. Quand elle le trouve sur son lit de mort dans son palais, sous une montagne, elle se met à pleurer. Elle trace le visage de son ami ; lui, mourant, explique qu'elle enfantera leur fils et qu'il s'appellera Yonec. Symboliquement, l'amante devient mère à deux reprises : Marie

mère de Jésus (dont la conception de son fils est aussi révélée par une présence masculine mystérieuse), et mère à Yonec, fils de ce roi noble. Cette identité maternelle doit guider le reste du lai.

Le rôle de la mère noble est clair : Ce sera son but, lui explique l'amant en train de mourir, que de préparer leur fils Yonec pour l'avenir. Elle doit sauvegarder sa vraie identité et l'épée de son vrai père, ne les révélant qu'au moment où Yonec est chevalier et lui et sa mère se trouvent devant une certaine abbaye. Tout se passe comme prédit l'amant ; la mère de Yonec révèle le nom de son père mystérieux d'où venait son père. La mère, elle, aura rempli sa fonction totale lors du moment qu'elle annonce à Yonec sa vraie identité et lui raconte ses origines : elle meurt sur-le-champ, et son corps enseveli près de celui de son amant. La femme, anonyme jusqu'à la fin du texte, se trouve donc complètement soumise par l'identité de l'amant et de son fils ; elle n'a aucune raison pour vivre après la restitution de l'honneur et l'identité de son fils et son amant.

Le lai « Milun » présente la restitution de la mère de manière inverse : son honneur déjà rétabli par l'anneau magique que lui donne son amant, le texte se concentre sur la façon par laquelle les amants se réconfortent : un échange de lettres cachées sous l'aile d'un cygne qui vole entre leurs maisons. Pour faire voler le cygne entre leurs deux contrées, ils font jeûner le cygne. La manipulation de la condition corporelle du cygne symbolise, d'après plusieurs critiques, la condition changeante du corps de l'amante : son corps avant la grossesse, son corps pendant la grossesse, et son retour à la maigresse après l'accouchement (Bruckner, Burns). Le cygne rend visible cet aspect de la maternité, peut-être parce que pour la plupart du lai il n'y aura aucune interaction entre la mère et ses enfants.

A travers les divers modèles maternels, l'on se rend compte de l'importance de la solidarité féminine dans les Lais. Bien que la situation de la femme en général soit malheureuse, celle qui n'a pas de communauté féminine se trouve dans une situation bien pire. On voit dans les deux lais où le support féminin n'est pas présent (« Yonec » et « Bisclaveret ») que les mères subissent des actions violentes (la mort pénible, l'arrachement du nez). Ces femmes semblent coincées par les exigences de la société patriarcale qui favorise les actions violentes de l'homme et bannit la femme. Dans « Bisclavret », la difformité de la femme n'est pas « génétique » au début, mais elle en devient : de générations en générations des femmes sont encore marquées par son péché. Cette transcendance fait allusion à Eve, et renforce une association dominante entre Eve et toute femme, tandis que la solidarité masculine normalisatrice est toujours présente dans la relation entre le roi et Bisclaveret : « Li reis le curut embracier ; / plus de cent feiz l'acole e baise » (300-301) « le roi court le prendre dans ses bras, / il ne se lasse pas de l'embrasser et de le serrer contre lui ».

Si on regarde le texte en entier l'on peut conclure que la structure même des lais est présentée comme un symbolisme maternel. Bruckner partage cette idée et souligne la fonction maternelle comme l'une des métaphores principales par laquelle les Lais, dans leur ensemble, s'organisent. Elle juxtapose « the mother's excess of fertility » (8) dans « Le Fraisne » avec l'excès de mots (le « surplus ») qu'utilise Marie dans l'ensemble de ses lais. En fait, Marie de France se présente dans le prologue général comme figure maternelle qui donne naissance à l'excès ; à l'invention « fertile » des lettres:

« Excessive production of babies and words appeared in « Le Fresne » and may

have been anticipated in the language of the General Prologue, when Marie models her writerly role on that of a mother giving birth after much travail » (10).

Selon Bruckner, comme la mère présentée dans « Le Fraisne », Marie donne naissance aussi, « channel[ing] into letters her fertile inventions » (11). Mais, au contraire, « Marie has not concealed her excess ». Elle ne cache pas ses talents ; elle cache quelque chose d'autre. Et c'est à nous, les lecteurs, d'ajouter le « surplus » et de décerner son message. Le livre même, l'ensemble des Lais, tout comme l'arbre dans « Le Fraisne », devient encore un symbole concret pour mieux permettre l'articulation du maternel, et l'acte créateur y associé.

Un dernier exemple du maternel symbolique soutient les contraintes sur la femme, et le pouvoir que Marie cherche à la rendre. À la fin du lai « Les Dous Amanz », après la mort de son amant, la jeune fille jette la potion sur la montagne qui devient alors touffue, verdante et pleine de plantes médicinales (l'art médical étant un domaine scientifique dominé souvent par les femmes, d'ailleurs) : « Ele le pleint a mult halt cri./Puis a geté e espandu/le vessel u li beivre fu./ Li munz en fu bien auser ;/mult en a esté amendez/tuz li país e la cuntree:/meinte bone erbe i unt trovee,/kid el beivre aveient racint » (222-9) « [la jeune amante] se lamente sur lui a grands cris/ et jette la phiale qui contient le filtre:/celui-ci se répand sur la montagne/ et l'imprègne,/ pour le plus grand bien/ du pays et de toute la contrée./ Car on y trouve depuis bien des plantes bienfaisantes/qui ont pousses grâce au philtre. » Les plantes bienfaisantes qui y poussent, « pour le plus grand bien du pays et de toute la contrée », symbolisent la transcendance de la femme. Son sacrifice va nourrir tout le pays, voire la contrée ; son

sacrifice va littéralement guérir la communauté et le pays, et donner aux femmes les outils pour pratiquer un art médicinal. À la contradiction du père, représentant de la société patriarcale et misogyne, de générations en générations de femmes puissantes vont naître.

IV. Conclusion

Avec Marie de France, Christine de Pizan est l'autre figure féminine médiévale souvent citée et étudiée dans le contexte du mariage et de la maternité médiévaux. Tout comme Marie, Christine choisit souvent comme thème organisateur la maternité. Pourtant, leurs contextes sont bien différents. Marie, auteur « inconnu » (sans référent historique vérifiable), produit des textes explicitement courtois, pour divertir les gens, il semble, de la cour d'Henri de Plantagenêt en Angleterre. Christine, par contre, est une figure historique dont la vie est bien documentée, non seulement par des textes quasi-autobiographiques mais aussi par maints documents légaux sur la mort de son mari et sa lutte d'assurer une pension pour ses enfants. Ces deux auteurs abordent la situation de la femme aristocrate dans la société médiévale. Marie cherche à divertir la cour ; Christine cherche à l'instruire : Beaucoup plus beaucoup plus pragmatique, Christine présente des faits historiques réels pour prouver la fausseté des pensées chauvines des écrivains du passé envers la femme.

La conception médiévale de la faiblesse féminine (faiblesse corporelle et intellectuelle) se met en doute quand Christine présente une suite sans cesse de femmes puissantes, vertueuses et intellectuelles dans la Cité. Ainsi, la cité « très 'chrestienne' de dames se fond « pierre » par « pierre », au nom de Dieu, sous l'autorité d'une femme dont le nom même rappelle celui de l'enfant de Dieu. Car La Cité des Dames participe à un moment historique où la pensée médiévale change. De la Haine contre Eve, à la

fémémisation de Jésus Christ, et à la vénération de la Vierge Marie, on constate que l'idéologie qui construit la maternité est manifestée selon la pensée de l'homme, mais au XIV^e siècle il y a certains changements. Notamment, le symbolisme maternel de Jésus, à cause de ses actions maternelles, se trouve plus en évidence. Nous avons par exemple, plus d'importance donnée à l'action de porter la croix, qui symbolise l'action de l'enfant pendant les neuf mois de grossesse. Il a aussi des images répandues de la chair souffrante lors de sa crucifixion : la peine physique—la couronne épineuse et les fouets—et le sang versé (l'accouchement), l'eucharistie (l'allaitement), l'amour sans condition (l'amour de la mère pour son enfant), et le sacrifice ultime ; ce sont tous des caractères associés avec le maternel. De plus, à l'église, pendant que le prêtre partage le 'corps' et le 'sang' de Jésus, il prononce les mots suivants de la Bible: « je vous donne mon corps » qui exemplifie la femme pendant sa grossesse ; elle donne littéralement son corps à l'enfant pendant la grossesse. Puis, « ceci est mon sang qui sera versé pour vous » --le sang perdu pendant l'accouchement. Rosalynn Voaden souligne que « the feminization of Christ was largely achieved by separating the cultural concept of motherhood from the biological reality of female corporality" (75). Encore, selon C. S. Lewis, "To mistake the culturally specific construction of gender with biology, to reduce it to the question of giving birth or even the 'biosymbolic latencies of motherhood', is, finally, to fall into the trap of something like the Eternal Feminine, which has been from the start our working definition of misogyny" (The Allegory of Love 177).

Dans la Cité, le contexte chrétien prime sur tout, et il semble que la virginité est privilégiée, grâce au culte marial, où Marie devient la femme idéale du Moyen Âge,

femme qui incarne « les deux valeurs complémentaires de virginité et de maternité » (Duby Mâle, 124). Nombreux étaient les hommes de l'Eglise et selon Théophraste, qui partagent la pensée d'Andréas Capellanus : « le sage ne doit pas prendre femme, puisqu'une épouse est source de tracas, de peu d'amour et de force criaileries » (145-6). Droiture défend la femme en observant: « combien de femmes on peut voir, par la faute d'un mari cruel, user leur malheureuse vie dans les chaînes d'un mariage où elles sont encore plus maltraitées que les esclaves des Sarrasins » (146). En d'autres mots, Droiture explique que c'est l'homme qui est 'source de tracas' ; il emploie tant de contraintes et d' « injures » sur la femme tandis que celle-ci lui donne la vie et le support. Bref, à cause des rancunes envers la femme beaucoup d'hommes entrent dans l'église et consacrent leur vie au service de Dieu. Et comme ils ne peuvent pas prendre une épouse, ils tournent vers la femme avec qui il partage la maison de Dieu, la Vierge Marie. Ils font de cette vierge mère exemplaire de la femme idéale. Selon Penny Gold, dans The Lady and The Virgin: Image, Attitude and Experience in Twelfth-Century France, « The Virgin serves as a perfect embodiment of the conflicting ideals of virginity and motherhood that men believed in for women, and celibate men might feel particularly attached to such female imagery exactly because of their isolation from real women » (73-4). Ainsi apparaît le culte marial et une nouvelle idéologie qui privilège la mère spirituelle au lieu de la mère biologique.

Selon Clarissa W. Atkinson dans The Oldest Vocation : Christian Motherhood in the Middle Ages, « Early Medieval Christians received from their Fathers a profound ambivalence about sex, family and motherhood » (77). Dans La Cité des dames, l'on se rend compte que de plus en plus de femmes quittent leur mari et leurs enfants pour

mener une vie chaste soit pour servir Dieu dans un couvent ou pour aller à la guerre. Par exemple, l'une des filles des Amazones fut couronnée car elle « avait l'âme si hautaine et si fière qu'elle voulut rester vierge toute sa vie ; jamais en effet, elle ne daigna s'accoupler à un homme. Sa seule passion, son unique soin, c'était la pratique des armes ; elle ne voulut point d'autre plaisir » (72). Panthesilée, une mère de famille est devenue reine des Amazones et « cette femme fut si fière et si altière qu'elle ne daigna jamais s'accoupler à un homme et demeurer vierge toute sa vie » (77). La vierge Camille « fut si altière que jamais elle daigna se marier ni s'accoupler à un homme » (89). L'impératrice Nicole « ne daigna se marier et ne voulut d'aucun homme à ses côtés » (64). La Sibylle Deiphèbe « atteignit un âge étonnamment avancé, et cependant resta vierge toute sa vie . . . sa virginité et sa pureté la firent aimer par Dieu » (131). En ce qui concerne Euphrosine, quand elle atteint l'âge marital, « elle s'enfuit de la maison paternelle, déguisée en homme » (265) parce qu' « elle avait voué sa virginité à Dieu ». La question que l'on se pose est si ces femmes quittent leur foyer pour aller au service de Dieu ou plutôt sont-elles en quête de la liberté. Il semble qu'elles échappent plutôt la domesticité ; elles quittent le foyer—domaine masculin, entre dans la religion et en même temps, gagnent son autonomie. Duby supporte cette théorie ; il indique « Avec la Vierge, d'autres femmes peu à peu envahissent le territoire de la dévotion, [et] elles défendirent farouchement leur virginité contre le pouvoir familial qui voulait les livrer à des hommes » (Duby, Mâle 124). Donc, la chasteté, influencée par l'Église, apporte la liberté physique et corporelle hors du mariage et de la maternité.

Passons maintenant du mariage spirituel au mariage physique. Les épouses semblent très dévouées dans la Cité. La reine Hypsicratée coupe ses très jolis cheveux

blonds, qui ressemblent à « l'or fin » (148) et que Christine dit est « le plus bel ornement de la beauté féminine » (148) afin de rejoindre son mari en bataille. Elle veut être auprès de son mari pour prendre soins de lui et le consoler et, comme la coutume exige que l'homme aille en guerre, elle se métamorphose donc en homme et subit beaucoup de violence. « Telle fut la force de son immense et loyal amour que le beau corps de cette noble dame—doux, jeune, svelte et fait pour la douceur—se transforma en celui d'un chevalier arme, fort et bien musclé » (149). Quand la princesse Argie a su que son mari était enterré parmi « des simples soldats tués à la cour de la bataille » (152), elle quitte le royaume et s'en va sans crainte le chercher afin de lui donner enterrement propre à un prince. Elle « [tâte] les corps les uns après les autres » (153) jusqu'à ce qu'elle trouve son mari. L'étendu de son amour est exprimé d'une façon atroce ; bien que son visage était « à moitié rongé par la corrosion de son armure », bien qu'il était « poussiéreux », « effroyablement sale », et « malgré l'odeur pestilentielle et l'horreur du visage, elle l'embrassa et le serre contre elle » (153). Elle attaque la ville « avec l'aide des autres femmes » (153) pour venger son mari, incinère son corps, et y sème le cendre. Le mari d'Emile a pris une autre femme et, au lieu d'attaquer cette femme, « cette noble femme continua donc à servir loyalement, à l'aimer et à l'honorer » (156). De plus, « elle affranchit la femme et la maria à un homme libre » (156). Ces actions généreuses est parallèles aux actions de Fraisne dans les lais de Marie de France, et encore une fois souligne l'importance de l'honneur et de la vertu dans le mariage médiéval. Mais Il semble qu'on attend ces caractéristiques de la femme et les sentiments ne sont pas réciproques car nulle part est mentionné l'amour de l'homme envers sa femme.

Des critiques tel que R. J. Berg suggèrent que Christine est féministe : « elle ne craint de polémiquer contre les misogynes de l'époque, et sa défense courageuse de la cause des femmes fera d'elle la première féministe française » (147-8). Mais selon ma recherche, l'on peut dire qu'elle ne l'est pas car selon Christine de Pizan la solution pour la femme aristocrate de ce milieu est de rester fidèle à son mari, même si celui-ci maltraite la femme ; ainsi Dieu la permettra de rentrer dans le royaume des cieux. Elle indique que « celle qui a un mari doux, bon et raisonnable . . . [doit remercier le Seigneur. . . . Qu'elle mette tous ses soins à le servir, le chérir et l'aimer d'un cœur fidèle—comme il est son devoir » (276), mais celle qui a un méchant pour mari, doit « aussi remercier le Seigneur de ne pas lui en avoir donné un pire » (276). Elle suggère à l'épouse de demeurer dans une relation violente avec un mari 'pervers' ou même 'félon', et essayer de « le ramener, si elle le peut, sur le chemin de la raison et de la bonté » (276) ; ainsi, « son âme sera récompensé ». Il est important de noter ici la puissance spirituelle de la femme ; celle-ci sert comme moyen par lequel l'âme de l'homme peut être sauvée.

Atkinson souligne que « if physical maternity was devalued, spiritual maternity soon took its place, so that 'motherhood' transformed, retained a high status in Medieval Christian ideology » (67). Christine offre une image ambiguë et lugubre sur la condition de la mère. Félicité a vu martyriser ses sept fils à cause de sa foi en Dieu ; sa foi lui cause de « chass[er] de son cœur . . . cet amour que toute mère porte à la chair de sa chair » (262). Il semble que l'amour spirituel ne laisse pas de place pour l'amour maternel. Mais Christine offre aussi des images qui montrent la puissance de l'amour maternel. Par exemple l'histoire de la reine Bénérice. Ses deux fils ont été tués par leur

oncle et cette femme qui souffrit d' « une telle douleur que son immense chagrin chassa en elle toute peur féminine . . . fini par tuer son beau-frère de sa propre main » (90). De plus, Ops, reine de Crète a sauvé la vie de ses enfants bien que le roi ordonne « de mettre à mort tous les enfants mâles qu'aurait la reine » (123) ; son intelligence lui rapporte « le titre de déesse mère des dieux » (123). Christine se pose la question : « qu'y a-t-il au monde de plus précieux pour une mère que son enfant ? Son cœur peut-il endurer plus grande douleur que celle de les voir souffrir ? » (262). L'ambivalence maternelle de la reine Lilie souligne les difficultés que possède la femme tiraillée entre le physique et le spirituel. Ses actions sont ambiguës : d'un côté, on l'éloge parce qu'elle a bien élevé son fils Théodoric qui devient « l'un des plus grands princes à la cour de l'empereur de Constantinople » (86). Christine souligne que « grâce à l'éducation et l'instruction qu'il avait reçues de sa mère, très valeureux et d'une conduite irréprochable » (86). Mais de l'autre côté, ses actions choquantes mettent en question l'amour maternel. Pendant une bataille, Théodoric s'enfuit et sa mère, rempli de honte devient furieuse ; en effet, « la majesté de son grand cœur lui fait oublier l'amour maternel » (87). Elle ordonne à son fils de finir la bataille et l'humilie devant la foule en criant : « Tu veux fuir, mon fils ! Alors rentre au ventre qui t'a porté ! ». Dans une société où la vertu est le thème dominante, la mort ici est plus valeureuse que la honte. Cette humiliation par sa mère pousse Théodoric à sauver Italie—preuve de la puissance intellectuelle de la mère. L'Italie « fut sauvée par l'intelligence d'une femme ». L'on peut conclure que, dans la Cité, l'amour envers le Seigneur a beaucoup plus de valeur que l'amour maternel.

Pour Christine, l'enfance et la maternité sont des métaphores privilégiées dans la

création d'une nouvelle cité, faite par et pour les femmes. Elle prend la place de l'enfant naïve et curieuse qui, pour comprendre son milieu, se tourne vers sa mère (représentée par Raison, Droiture et Justice) qui répond à ses questions et ses besoins. Elles dévoilent les mensonges qui existent dans les textes misogynes qu'elle a lu, et l'aide à voir plus clairement la puissance féminine. Question après question, réponse après réponse, Christine place une brique après l'autre afin de bâtir un nouveau monde, une nouvelle idéologie sur la condition de la femme. Ainsi, elle éduque, plutôt implicitement les femmes de son milieu. Contraire à Marie de France qui privilège plutôt la jouissance ; « Ki amur a a sun talent,/ n'est merveille s'il i entent » 63-4) « Quand on aime,/on ne peut alors penser qu'à l'amour » (« Aüistic »), et de plus dans « Yonec », les sentiments amoureux de la femme sont admirés ; Marie souhaite « Or l'en duinst Deus lunges joïr ! » (228) « que Dieu lui permette d'en jouir longtemps ! ». Mais ce que Christine suggère, est de ne pas se laisser emporter par l'amour corporel, mais de rester fermes à ses vertus et à sa foi.

Marie de France et Christine de Pisan offrent un coup d'œil sur le mariage et la maternité dans la société aristocratique médiévale. Marie, bien qu'elle nous présente la mal-mariée avec sa faiblesse féminine, aborde aussi le thème de la solidarité chez la femme. Joan Ferrante explique que « good women in the Lais help each other, nurture rejected children, supply the emotional and physical needs of men and other women, and present a woman's world of love and caring which contrasts with the man's world of selfishness, possessiveness, and violence » (197). Christine se concentre surtout sur la puissance physique et intellectuelle de la femme ; en même temps, elle souligne l'importance de la foi explicitement chrétienne.

À travers les deux textes on assiste à une lente évolution : du modèle de l'amour courtois chez Marie où la femme se définit principalement par les exigences politiques et les hommes, et où les « péchés » associés aux femmes font partie active de leur identité ; chez Christine, d'ailleurs, où la bravoure, l'intelligence, et la fidélité des femmes sont en évidence pour avoir contribué aux malheurs réels historiques éprouvés par des femmes.

Bibliographie

- Atkinson, Clarissa W. The Oldest Vocation: Christian Motherhood in the Middle Ages. Ithaca: Cornell UP, 1991.
- Beauvoir, Simone de. Le deuxième sexe. 2 vols. Paris : Gallimard, 1976.
- Berg, R. J. Littérature Française : Textes et Contextes. Tome I. John Wiley, 2001.
- Berkvam, Doris D. Enfance et maternité dans la littérature française du XIIe et XIIIe siècles. Paris : Champion, 1981.
- Burns, E. Jane. Bodytalk: When Women Speak in Old French Literature. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1993.
- Bloch, Howard R. Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- . Etymologies and Genealogies. Chicago: U of Chicago P, 1983.
- . The Anonymous Marie de France. Chicago : U of Chicago P, 2003.
- Boswell, John E. "Expositio and Oblation: The Abandonment of Children and The Ancient and Medieval Family." The American Historical Review 89.1 (Feb. 1984): 10-33.
- Bruckner, Matilda. "Le Fresne's Model of Twinning in the Lais of Marie de France." MLN 121.4 (2006): 946-60.
- Bynum, Caroline. The Resurrection of The Body in Western Christianity, 200-1336. New York: Columbia UP, 1995.

- . Metamorphosis and Identity. New York: Zone Books, 2001.
- Christine de Pizan. Le Livre de la Cité des Dames. Ed. et Trad. Thérèse Moreau et Éric Hicks. Paris: Stock, 2000.
- Castelli, Elizabeth. "Virginity and Its Meaning for Women's Sexuality in Early Christianity." Journal of Feminist Studies in Religion 2 (1986): 61-88.
- Cottille-Foley, Nora. "The Structuring of Feminine Empowerment: Gender and Triangular Relationships in Marie de France." Gender Transgressions: Crossing The Normative Barrier in Old French Literature. Ed. Karen J. Taylor. New York: Garland, 1998. 153-80.
- Damon, S. Foster. "Marie de France: Psychologist of Courtly Love." PMLA 44.4 (December 1929): 968-96.
- Dinshaw, Carolyn et David Wallace, eds. The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing. New York; Cambridge, UK: Cambridge UP, 2003.
- Duby, Georges. Mâle Moyen Âge : De l'amour et autres essais. Paris : Flammarion, 1998.
- . Le Chevalier, la femme et le prêtre : Le mariage dans la France féodale. Paris : Hachette, 1981.
- . « La féodalité ? Une mentalité médiévale. » Hommes et Structures au Moyen Âge. Paris : La Haye, 1973.
- Elliot, Dyan. « Marriage ». The Cambridge Companion to Medieval Women's Writing. Dinshaw et Wallace, Eds. New York; Cambridge, UK: Cambridge UP, 2003.

- Ferrante, Joan M. To the Glory of Her Sex: Women's Roles in the Composition of Medieval Texts. Indianapolis: Indiana UP, 1997.
- . « The French Courtly Poet: Marie de France ». Medieval Women Writers. Ed. Katharina M. Wilson. Athens : U of Georgia P, 1984. 64-89.
- Fiero, Gloria. "The Dits: The Historical Context." Three Medieval Views of Women. New Haven: Yale UP, 1989. 28-83.
- Gold, Penny Schine. The Lady and The Virgin : Image, Attitude, and Experience in Twelfth-Century France. Chicago: U of Chicago P, 1985.
- Hurtig, Dolliann M. "'I Do, I Do': Medieval Models of Marriage and Choice of Partners in Marie de Frances's 'Le Fraisne'." Romanic Review 92.4 (Nov. 2001): 363-79.
- Kay, Sarah and Miri Rubin, eds. Framing Medieval Bodies. Manchester, UK, New York: Manchester UP, 1994.
- Klapisch-Zuber, Christiane, ed. A History of Women in the West: Silence of the Middle Ages. Cambridge, MA; London: Harvard UP, 2000.
- Kristeva, Julia. "Stabat Mater." The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives. Ed. Susan Rubin Suleiman. Cambridge, MA: Harvard UP, 1986. 133.
- Krueger, Roberta L. "Questions of Gender in Old French Courtly Romance." The Cambridge Companion to Medieval Romance. Ed. Roberta Krueger. Cambridge: Cambridge UP, 2000. 132-49.
- . "Marie de France". Dinshaw et Wallace, 172-83.

- Laskaya, Anne. "The Feminized World and Divine Violence: Texts and Images of the Apocalypse." Domestic Violence in Medieval Texts. Eds. Eve Salisbury, Georgiana Donavin, et Merrall Llewelyn Price. Gainesville: UP of Florida, 2002. 299-341.
- Levi-Strauss, Claude. The Elementary Structure of Kinship. Boston: Beacon P, 1969.
- Lewis, C. S. The Allegory of Love. Oxford UP, 1965.
- Livingstone, Amy. « Powerful Allies and Dangerous Adversaries : Noble Women in Medieval Societies ». Women in Medieval Western European Culture. Ed. Linda E. Mitchell. New York : Garland, 1999. 7-30.
- Maréchal, Chantal. The Reception and Transmission of The Works of Marie de France, 1774-1974. Lewiston : Edwin Mellen, 2003.
- Marie de France. Lais de Marie de France. Ed. Karl Warnke. Trad. Laurence Harf-Lances. Paris: Librairie Générale Française, 1990.
- McCarthy, Conor. Love, Sex and Marriage in the Middle Ages : A Sourcebook. New York : Routledge, 2004.
- Nelson, Deborah. "The Implications of Love and Sacrifice in 'Fresne' and 'Eliduc'." The South Central Bulletin 38.4 (Winter 1978): 153-55.
- Parsons, John C. et Bonnie Wheeler, eds. Medieval Mothering. New York: Garland, 1996.
- . "The Pregnant Queen As Counselor and The Medieval Construction of Motherhood". Parsons et Wheeler, 39-61.
- Reed, Teresa P. Shadows of Mary: Reading The Virgin Mary in Medieval Texts. Cardiff: U of Wales P, 2003.

- Régnier-Bohler. "Imagining the Self." A History of Private Life: Revelations of the Medieval World. Ed. Georges Duby. Trad. Arthur Goldhammer. Cambridge: The Belknap Press of Harvard UP, 1988. 311-93.
- Root, Jerry. "Courtly Love and the Representation of Women in the 'Lais' of Marie de France and the 'Coutumes de Beauvaisis' of Philippe de Beaumanoir" Rocky Mountain Review of Language and Literature 57.2 (2003): 7-24.
- Rothschild, Judith R. "A Rapprochement Between Bisclavret and Lanval" Speculum 48.1 (Jan. 1973): 78-88.
- Salisbury, Eve. Domestic Violence in Medieval Texts. Gainesville: UP of Florida, 2002.
- Shahar, Shulamith. The Fourth Estate: A History of Women in the Middle Ages. Trad. Chaya Galai. New York: Methuen, 1983.
- Sheingorn, Pamela. "The Maternal Behavior of God: Divine Father as Fantasy Husband". Parsons et Wheeler, 77-100.
- Thiébaux, Marcelle, trad. The Writings of Medieval Women. New York: Garland, 1987. 197-205.
- Voaden, Rosalynn. "All Girls Together: Community, Gender and Vision at Helfta". Medieval Women and Their Communities. Ed. Diane Watt. Toronto: U of Toronto P, 1997. 72-91.
- Wogan-Browne, Jocelyn. "Chaste Bodies: Frames and Experiences." Kay et Rubin, 24-42.