

Titulo: **Mariage, littérature courtoise, et structure du désir au XII<sup>ème</sup> siècle.**

Autor(es): **Cristina Alvares**

Enquadramento Institucional: **Universidade do Minho - Departamento de Estudos Românicos**

Contacto: **calvares@ilch.uminho.pt**

Fonte: *Medievalista* [Em linha]. Nº8, (Julho 2010). Direc. José Mattoso. Lisboa: IEM.

Disponível em: <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/>

ISSN: 1646-740X

## Resumo

O artigo revisita as relações entre amor cortês e as condições sociais no Ocidente, especialmente em França, nos séculos XI e XII para vincar as importantes mutações sócio-culturais provocadas em grande parte pela Igreja gregoriana ao impor o celibato aos clérigos e o princípio do consentimento mútuo aos nobres como quadro da emergência da *fin'amors* literária. Canções e romances cortesês são pensados como tentativas de construir novos modelos de relação entre homens e mulheres e uma nova ética da diferença sexual.

O que digo, em suma, é que a variedade de opções estéticas e éticas, exploradas pelos romances, no que diz respeito à relação entre desejo, casamento e sublimação, constitui uma séria objecção à tese de Denis de Rougemont, segundo a qual o amor ocidental seria idealmente adúltero e o amor cortês seria sustentado por uma lógica maniqueísta. Um dos argumentos que contraponho a esta tese é a que a percepção que Graciano tem da sexualidade, por exemplo, converge com uma moral do amor, que encontramos nos romances *nupciais*, inspirada, senão mesmo estruturada pelo dogma da Encarnação.

## **Abstract**

The paper revisits the relations between courtly love and social conditions of the Western eleventh and twelfth centuries. It stresses the larger socio-cultural changes that the Church brought about by imposing celibacy on clerics and the principle of consensual marriage on the lay nobility as a framework for the emergence of literary *fin' amors*. Courtly songs and romances are thought of as attempts of building new models for the relationship between men and women and a new ethics of the sexual difference.

In short I say that the variety of ethical and esthetical choices explored by medieval romances concerning the connexions between desire, marriage, and sublimation strongly challenges the thesis of Denis de Rougemont about the adulterous tendency of Western love and the Manichaeic background of *fin' amors*, arguing that the views on sexuality offered by Gratien corroborate the Incarnation-tinged love ethics of marital romances.



## **Mariage, littérature courtoise, et structure du désir au XII<sup>ème</sup> siècle**

*Cristina Alvares*

Que s'est-il passé au XII<sup>ème</sup> siècle pour que les genres littéraires courtois, notamment la lyrique troubadouresque et le roman en vers, aient élaboré une nouvelle éthique de la relation entre hommes et femmes centrée sur l'impasse du désir et de son corrélat, l'objet *toujours déjà* perdu ?

Née à la fin du XI<sup>ème</sup> siècle, la littérature en langue vulgaire, tout en thématissant l'amour d'une façon originale, a créé un modèle du rapport entre les genres, que l'on appelle, depuis Gaston Paris, 'amour courtois'. L'amour courtois n'est pas un modèle

univoque, un bloc sémantique unifié et cohérent, et c'est pourquoi il est précieux de l'analyser soit comme de la propagande au service d'un quelconque pouvoir ou groupe d'intérêts (ecclésiastique, monarchique, aristocratique<sup>1</sup>, chevaleresque, féminin), soit comme un contre-courant ou culture *underground* imprégnée ou inspirée d'hérésie cathare. Au contraire, l'amour courtois présente une diversité d'aspects, parfois antinomiques, qui découlent, en partie, des contraintes formelles des genres (poésie lyrique, fiction narrative) qui l'expriment. Il présente pourtant une caractéristique majeure : il pose le rapport du désir entre « masculin » et « féminin » comme structuré par une impasse. L'extraordinaire développement des genres courtois, tout au long des XII<sup>ème</sup> et XIII<sup>ème</sup> siècles, signale, de la part du public des cours, une demande croissante de nouveaux modèles et de nouvelles coordonnées pour penser la question de l'amour, du désir et du sexe. Bien que le phénomène de la création littéraire ne soit pas entièrement imputable aux lois du marché, on peut penser que l'intensification de la production et de la consommation de textes courtois répond à une demande croissante de la part de seigneurs, chevaliers, clercs, dames et demoiselles. N'est-ce pas là le symptôme d'une inquiétude collective autour de la question du rapport entre hommes et femmes ? Ne devine-t-on pas dans cette demande de *cansos* et de romans le besoin de repenser et de réélaborer le sens de la différence sexuelle ? La différence sexuelle n'est pas une norme ; elle correspond à un réel indéductible, un 'os', au cœur d'un ordre sexuel particulier qui s'organise et se régule à partir d'elle pour lui donner une norme et un sens (contenu et direction). Il semble donc que cette norme et ce sens, tels qu'ils avaient été hérités du 1<sup>er</sup> âge féodal, s'avéraient insuffisants à couvrir les nouvelles donnes causées par la mutation profonde que subit au XII<sup>ème</sup> siècle l'ordre sexuel occidental, alors que deviennent socialement tangibles les effets d'un vaste processus de

---

<sup>1</sup> J'emploie le terme au sens large, incluant ainsi la noblesse. *This [aristocracy] is the small group of princes, dukes, and counts, tracing their nobility back to the Carolingian or even Roman periods, whose political claims were regional. Recent historical research suggests that, contrary to Marc Bloch's opinion, this group was remarkably stable from antiquity through the Middle Ages. Just below this group came men whose claims to nobility were less certain or especially less ancient, but who had obtained effective control of a territory through the military control of a fortress or a group of fortresses: these were the 'châtelains' (p.60) (...) Those who ride in and out of that fortification are the ruling class of society, its dominant element, whether old blood or new, whether aristocracy whose origins went back to Roman times or new, aggressive muscle shoving into the sphere of dominance (Haidu1993:130).* Outre cette différence, la noblesse du XII<sup>ème</sup> siècle est affligée d'une autre fracture. Il s'agit des grands féodaux, ceux qui possèdent des terres, les seigneurs, auxquels s'opposent les chevaliers déshérités, ceux que Georges Duby appelle 'les jeunes'.

modernisation, déclenché au début du millénaire, appelé « la Première Révolution Européenne » par Robert I. Moore. Des phénomènes comme l'urbanisation, le développement de la bourgeoisie, l'émergence d'une économie de marché, la réforme grégorienne, la formation de l'état monarchique, l'expansion de l'écriture et la textualisation des institutions et de la culture – phénomène grâce auquel la littérature en langue vulgaire est devenue une langue écrite - ont décisivement contribué au démantèlement des structures, formes de vie et modèles de pensée et d'action propres au monde féodal et à la reconfiguration de son horizon de sens et d'intelligibilité. Par 'horizon de sens et d'intelligibilité j'entends la matrice symbolique et imaginaire qui fonde une certaine perception de la réalité et du fonctionnement du lien social et des mécanismes du pouvoir. Cela veut dire que de nouvelles idées et valeurs, surtout bourgeoises et cléricales, délégitiment le cadre politique et axiologique qui orientait la perception du rapport entre les genres dans le cadre des pratiques matrimoniales des féodaux. On peut dire qu'une nouvelle modalité du régime patriarcal, plus lointaine, plus abstraite, déplace la vieille modalité du pouvoir patriarcal qui remonte aux sociétés pré-chrétiennes. L'élaboration imaginaire de la différence sexuelle subit alors une crise profonde qui brouille son intelligibilité, d'où la nécessité de bâtir une autre symbolisation de la différence sexuelle. Plusieurs discours – théologique, juridique, littéraire, médical, politique – y participent et se croisent, divergent et interagissent.

Le dispositif central qui régule l'ordre sexuel est le mariage. Les textes littéraires courtois posent le mariage comme référence explicite ou implicite de la relation amoureuse et problématisent le rapport de l'amour au mariage. Il y a ceux qui démontrent que l'amour n'est possible qu'en dehors du mariage: la lyrique des troubadours, les romans de *Tristan*, les lais de Marie de France, *Le chevalier de la Charrette*, les *lettres d'Héloïse*, la première partie du *De amore* d'André le Chapelain. D'autres, au contraire, postulent que l'amour est possible dans le mariage et problématisent ce postulat. À quelques exceptions près (*Floire et Blanchfleur*, *Erec et Enide*), les romans ne nous montrent pas la 'pleine réalisation' de l'amour dans le mariage et soulignent plus les tensions que les harmonies. Mais l'idée répandue selon laquelle l'amour courtois serait anti-matrimonial trébuche dans des dizaines de romans dont les héros désirent conquérir ou reconquérir l'amour d'une épouse. L'un des arguments avancé par les tenants de la thèse anti-matrimoniale est le discours énoncé par Gauvain, le lendemain du mariage d'Yvain, pour le convaincre de quitter sa femme

et de l'accompagner dans des aventures chevaleresques. Mais ce discours est-il une mise en abîme condensant le sens global du roman ? Est-ce vraiment la victoire de l'amour courtois (Gauvain) sur l'amour conjugal (Yvain) que ce roman de Chrétien de Troyes met en récit, comme l'affirme Jean-Claude Bologne ? Quel serait alors le sens du *match nul* du combat final où les deux chevaliers combattent *incognitos* ? Il y a toute une tradition herméneutique d'*Yvain* qui considère que le héros a eu tort de suivre Gauvain, étant donné la crise conjugale causée par l'oubli du délai prescrit par la Dame. Bien que cette interprétation soit discutable, je ne pense pas non plus que le discours de Gauvain condense la complexité des significations que le roman élabore et notamment la tension entre amour et mariage, qui ne me semble pas reductible à une simple opposition d'un terme sur l'autre. Avec *Erec* et *Yvain*, Chrétien de Troyes a créé un modèle romanesque dans lequel l'amour courtois est possible dans le cadre conjugal. Ce modèle a été réécrit par les épigones du XII<sup>ème</sup> siècle finissant et du XIII<sup>ème</sup> siècle, indépendamment de la diversité des 'matières' (de Bretagne, de Rome, de France) et des 'tons' (sérieux, comique, parodique) : Renaut de Beaujeu, Guillaume le Clerc, Raoul de Houdenc, Robert de Blois, Hue de Rotelande, Jean Renart, Aymont de Varennes, les auteurs de *Yder*, *Durmart*, *Partonopeu de Blois*, *Le Chevalier aux deux épées*, *L'âtre périlleux*, *Gligois*, *Amadas et Ydoine*, *Galeran de Bretagne*, *Le roman de la Violette*, *Guillaume de Palerne* et quelques romans mineurs et récits brefs. Ce sont des romans nuptiaux dont le héros finit par épouser la femme qui, pendant l'aventure, se présentait à lui comme objet perdu. En substituant la dame par la demoiselle et en déplaçant le mariage du centre vers la fin de l'histoire, les romans en vers post-Chrétien se débarrassent de la crise conjugale, qu'elle prenne ou non la forme de l'adultère. Certes, l'ombre de l'adultère hante épisodiquement Yder (Guenièvre l'épouserait si Arthur venait à disparaître), Amadas (Ydoine forcée à épouser un autre) ou Ipomedon ('le dru de la reine'). Mais le schéma de ces romans, dans lequel l'aventure aboutit aux noces, produit un message clair quant à la compatibilité de l'amour et du mariage. Même les romans dont Gauvain est le protagoniste (la partie-Gauvain du *Conte du Graal*, *Première Continuation*, *Chevalier à l'épée*, *Mule sans frein*), et dont le comportement de séducteur discrédite le mariage, s'écartent de l'adultère pour autant que les femmes séduites sont des demoiselles et non pas des dames. Évidemment les romans d'adultère, bien que quantitativement inférieurs, brillent d'une prégnance imaginaire qui a toujours fasciné la culture occidentale surtout à partir du romantisme. La culture de masses

connait Tristan et Iseut, Abélard et Héloïse, Lancelot et Guenièvre, alors qu'elle ignore les autres. C'est aussi Chrétien qui a inventé, avec *Perceval*, une troisième voie pour l'écriture romanesque: celle où l'amour de Dieu surpasse et surmonte l'amour sexuel et que les romans en prose du XIII<sup>ème</sup> siècle ont développée extensivement. Or, ces trois voies de thématization de l'amour se déploient à partir d'une référence : le mariage (nié ou ciblé).

Au long du XII<sup>ème</sup> siècle, le mariage a été l'objet d'une profonde réflexion doctrinale et d'une intense activité législative de la part de l'Église. Dès son avènement, l'Église avait élaboré un modèle de mariage et de famille dans le cadre d'une morale sexuelle qu'elle ne réussissait pas à introduire dans les mœurs et les pratiques sociales. Outre la résistance des populations, attachées à des traditions millénaires, l'Église butait contre un obstacle majeur : l'ordre féodal lui-même. D'un côté, l'Église trébuchait sur sa subordination au pouvoir temporel ; de l'autre, elle se heurtait à la dispersion de sa propre structure en une diversité de traditions locales. Pour transformer le monde, l'Église de Rome devait s'affranchir du pouvoir temporel et s'unifier à travers la centralisation de l'autorité du Pape. Après la rupture avec Byzance en 1054, les papes mettent en place une réforme permettant à l'Église d'accomplir ce programme. Par la querelle des investitures, elle s'affirme indépendamment des puissances séculières tout en développant une organisation interne centralisée – la première bureaucratie occidentale après la chute de l'empire romain – nécessaire à l'autonomisation de son dispositif d'autorité et à la professionnalisation de son personnel. Le célibat du clergé est une stratégie clé dans ce programme. La séparation de la sphère de compétences et de pouvoirs que l'Église revendique pour s'affranchir de l'emprise féodale séculière – salut des âmes pour le pouvoir spirituel, gestion des hommes pour le pouvoir temporel<sup>2</sup> - exige un statut nettement différencié pour les clercs et pour les laïcs. La coupure sépare les deux catégories sur le plan de la sexualité: ceux qui se marient et ceux qui ne se marient pas. Le célibat des prêtres barrait la transmission des biens et des fonctions par héritage et a décisivement évité la transformation du clergé en caste. Une fois réformé,

---

<sup>2</sup> *The Papal Revolution did lay the foundation for the subsequent emergence of the modern secular state by withdrawing from emperors and kings the spiritual competence which they had previously exercised* (Berman, 1983:115). La même thèse a été soutenue par Strayer (1970).

le clergé investit la réforme de la population laïque, en introduisant le mariage, institution civile par excellence, dans sa sphère de compétence et de juridiction. Il faut donc définir le mariage comme chose spirituelle et c'est pourquoi les réformateurs, prenant appui sur l'*Épître aux Éphésiens* 5, 32, développent la nature sacramentelle du mariage. Celui-ci présente quatre caractéristiques qui défient la tradition du mariage féodal : la monogamie, l'indissolubilité du lien, le consentement mutuel et l'extension de la notion d'inceste jusqu'au 7<sup>ème</sup> degré de parenté. En effet, les nobles pratiquaient le divorce, le concubinat, les mariages arrangés, décidés par les chefs de lignage et célébrés entre proches parents. Le vieux mariage féodal était le mécanisme essentiel des stratégies héréditaires des lignages, soucieux d'acquérir et de garder leur patrimoine. Le substituer équivaut, pour la noblesse, à renoncer à un instrument politique crucial. Pourtant, la résistance des barons semble avoir fléchi assez rapidement. Le fait que les laïcs puissent invoquer le degré de parenté avec une épouse devenue indésirable pour obtenir promptement, de l'autorité ecclésiastique, l'annulation du mariage a sans doute contribué à ce qu'ils s'y conforment. Le nouveau modèle a permis à l'Église d'intervenir directement dans les affaires lignagères, tout en libérant le lien matrimonial du cercle familial où il était confiné – d'autant plus confiné que ce que Howard Bloch appelle, dans le sillon de Foucault, 'la biopolitique du lignage', centrée sur la primogéniture, obligeait les seigneurs à une gestion très stricte des mariages de leurs fils et filles, dans le but de garder l'intégrité patrimoniale (Bloch1989 :97sq).

Mais le mariage chrétien n'est pas qu'une arme dans un conflit politique entre l'Église et les féodaux, que l'historien Georges Duby et l'anthropologue Jack Goody ont brillamment analysé. Le mariage aristocratique du XII<sup>ème</sup> siècle s'accommodait d'un modèle pré-moderne, comparable à ce que Lévi-Strauss appelle les structures élémentaires de parenté, dans lesquelles un ensemble de règles et de prescriptions détermine les parents épousables<sup>3</sup>. Le mot célèbre de Lévi-Strauss, selon qui 'les hommes échangent des femmes pour établir des alliances entre eux' (1973 :84), prend un sens très concret dans les sociétés archaïques et traditionnelles : les accords matrimoniaux sont une affaire d'hommes où les femmes n'ont rien à dire. Dans les

---

<sup>3</sup> Le modèle féodal n'est pas à proprement parler endogamique. L'endogamie est la règle qui prescrit le mariage au sein de la parenté, ce qui est différent d'une pratique qui permet des mariages entre parents (*close marriages*) (cf. Goody, 2000:22-23).

cultures préchrétiennes, y compris la juive, le divorce consistait dans la répudiation de la femme par le mari et c'est pourquoi le principe de l'indissolubilité représentait un incontestable progrès pour les femmes. *In pagan cultures in which polygamy, arranged marriages, and oppression of women predominated, the church promoted the idea of monogamous marriage by free consent of both spouses. In the West this idea had to do battle with deeply rooted tribal, village, and feudal customs* (Berman1983:227). Précisons que ces caractéristiques s'étendent aussi aux cultures à matrice islamique. Comme Jack Goody le souligne, les pratiques matrimoniales des féodaux s'inséraient dans la tradition des anciennes cultures méditerranéennes et, au-delà, dans la tradition culturelle euro-asiatique (Goody1983 :47), et c'est pourquoi les idées chrétiennes en matière de mariage et de famille constituent une radicale nouveauté.

Les innovations majeures sont l'exogamie radicale et le consentement mutuel. Leur effet est de détacher le sujet du groupe social immédiat. L'interdiction d'épouser un parent jusqu'au 7<sup>ème</sup> degré (jusqu'au 4<sup>ème</sup> après 1215) énonce qu'aucun parent (y compris les parents spirituels) n'est épousable. Par là, l'Église signifiait que le ciment de la famille n'est pas la consanguinité, et cela à un moment où la restriction généalogique de la parenté (du clan au lignage, de la famille cognatique à la famille agnatique) avait resserré les liens de sang. Plutôt que de créer des obstacles insurmontables aux mariages aristocratiques (en fait, la noblesse constitue une grande famille, comme le remarque H. Bloch), si bien que l'interdit de l'inceste équivaldrait, à la limite, à un mariage zéro, la fonction de l'interdit semble avoir été la *délibidinisation* des liens de parenté.

Le consentement existait déjà dans le droit romain. Mais, comme Jean Gaudemet le dit, le droit canonique va plus loin que le droit romain en ce qui concerne le consentement des parents. Le droit romain reconnaissait la priorité du consentement du père sur celle des fiancés. Pour les romanistes, c'était une façon de protéger la fille des séducteurs et aussi de préserver les intérêts de la famille. Mais pour les théologiens et les canonistes, le mariage était créé par la volonté des époux. Et cette volonté était libre aussi bien pour la femme que pour l'homme. Pierre Lombard (1100-1160) a été le premier à dire que le consentement paternel ne constituait pas une condition au mariage (Gaudemet, 1993 :208). Il écrit : *Pour l'Église, le consentement, ou l'accord du père ou du tuteur, est signe d'une déférence souhaitable, mais demeure sans incidence sur la validité du*

*lien, alors que le droit romain attribuait un rôle décisif au consentement de ceux qui avaient puissance sur chacun des conjoints. (...)L'Église refuse d'accorder un rôle déterminant à l'entourage quel qu'il soit.* (Basdevent&Gaudemet, 2001:46). Dans le droit romain, le mariage n'est pas un sacrement. Le définir comme tel signifie que le mariage est uniquement l'affaire des deux êtres qui s'unissent. Cette conception permettait à l'Église d'attaquer la structure de la famille féodale en rendant inutile l'autorité paternelle pour établir la validité du mariage : non seulement l'instance de légitimation passe du père au prêtre, mais surtout l'instance de décision passe du père au fils ou à la fille.

Le droit romain légitimait le pouvoir de la famille sur l'individu ; le droit canon le délégitime. J.T.Noonan explique que l'«*affectio maritalis*» exprimait un consentement forcé ou tout au moins fabriqué, qui n'impliquait en rien la liberté de l'individu par rapport aux intérêts et pressions de la famille. À Rome, un fils ou une fille étaient censés obéir à leur père. Par contre, le consentement mutuel, tel que Gratien (milieu du XII<sup>ème</sup> siècle) l'établit, minait l'autorité paternelle et la piété filiale. Noonan écrit: *Roman law itself, while making consent central to marriage, did not employ the doctrine to prevent parental decision-making. Marital consent was contrasted with mere coitus and with ravishment. It was not a concept to undermine filial piety. In these matters a son was expected to obey his father. The notion that a boy or girl must consent did not exclude their being made to consent* (1973:425).

On peut objecter qu'il y en allait de même pour les fils et les filles au XII<sup>ème</sup> siècle. La persistance des vieilles pratiques ainsi que la persévérance des ecclésiastiques dans le combat contre les habitudes en marge des normes juridiques le prouvent. Combien de jeunes filles craintives et respectueuses d'un père autoritaire n'ont pas été forcées à épouser un parent beaucoup plus âgé qu'elles, et de plus avec la complicité ou la complaisance du prêtre ou de l'évêque? Mais aussi, combien n'ont pas réussi à épouser celui qu'elles aimaient, soit en union clandestine, soit en se faisant enlever par lui ? Car l'Église reconnaissait la légitimité des unions dans lesquelles la fille, pour se soustraire aux contraintes familiales, se faisait kidnapper par son fiancé. Certaines décrétales du Pape Lucien III (1181-1185) l'attestent (cf. Gaudemet, 1993 :209). Et encore, combien de jeunes filles n'ont pas préféré le célibat à l'oppression maritale et familiale et sont devenues soit nonnes, soit béguines. L'Église a réussi à retirer aux pratiques féodales

leur base de légitimation et de sustentation. Le consentement du père est inutile, le principe fondamental est la liberté matrimoniale.

Il ne s'agit pas ici d'une quelconque *libération* ou *pleine réalisation* de *l'individu*. Ce dont il est question est que l'essor d'une institution bureaucratique, impersonnelle et universelle comme l'Église Grégorienne a permis l'émergence du sujet au-delà de son appartenance à une communauté particulière, en l'occurrence le lignage. La substitution du père par le prêtre (père spirituel, symbolique) crée les conditions pour que le sujet décroche de l'immanence aux solidarités et aux pressions de la famille qui le déterminent. C'est le sujet sans place dans le monde, déterritorialisé, foncièrement indéterminé, bref un chevalier errant. C'est le sujet sans autre contenu ou substance que son désir, le sujet qui existe à peine. C'est le 'je' lyrique fondé sur le *dreit nien*, de Guillaume IX : *farai un vers de dreit nien:/non er de mi ni d'autra gen,/non er d'amor ni de joven,/ni de ren au,/qu'enans fo trobatz en durmen/sus un chivau*. Ce sont les chevaliers *pensifs* dont l'être s'évide dans une crise d'absence au monde, où rêverie, mélancolie, folie et sauvagerie se trouvent en continuité<sup>4</sup>, et se refonde à partir de ce néant où identité et appartenance se trouvent annulées, cette annulation étant, par la suite, mise en scène dans le motif du chevalier incognito.

Dans sa version canonique, le consentement mutuel ouvre la porte à l'introduction de l'amour dans le mariage. Certes, on peut consentir à épouser quelqu'un sans l'aimer, mais il faut se demander si la notion moderne de mariage d'amour aurait vu le jour en l'absence du principe du consentement mutuel tel que le droit canonique l'entend. On a constaté que le mot 'amour' n'apparaît pas dans les textes des juristes et des canonistes. 'Amour' en latin ecclésiastique, 'amore(m)', signifie 'désir viril', 'concupiscence'. Le mot employé pour amour est 'dilectio', qui signifie affection et plaisir : *la 'dilectio' s'introduit dans la législation matrimoniale avec ce qu'elle implique comme revendication de bonheur et d'autonomie* (Payen1981 :221). De même, J-Cl. Bologne affirme que, dans le sud de la France, où la *fin'amors* est née, les rites matrimoniaux comprenaient que le prêtre demande aux fiancés non seulement s'ils étaient là de leur libre volonté, mais aussi s'ils s'aimaient (Bologne, 1999 :114).

---

<sup>4</sup> Les traités de médecine ne sauraient rendre compte de ces crises dont la portée est moins pathologique qu'ontologique. Le chevalier perd son nom, renonce à ses biens et à son bien, se ruine, dépérit, s'isole dans la forêt où il veut se faire dévorer par les fauves (Partonopeu), dévore comme les fauves (Yvain), se fait déchet (Amadas).

Gaudemet écrit: *En menos de un siglo (1160-1250 aprox.), los canonistas, tomando elementos de esas dos tendencias, construyeron una doctrina que todavia no repudia el derecho canónico de este siglo XX que se acaba* (1993:203). Il s'agit ici de déterminer la cause efficiente du mariage et ce qui assure sa nature de sacrement. La première tendance est le consensualisme, qui vient du droit romain, et se centre sur le verbe (*verba de praesentia*), relevant, selon Gaudemet, du nominalisme. La seconde qui, quant à elle, s'inscrit dans le réalisme, est celle du droit germanique et de la Bible (une seule chair), fondée sur la consommation du mariage par l'union des corps. Pierre Damien (mort en 1072), Hugues de Saint Victor (1196-1141) et Pierre Lombard considèrent que la cause efficiente du mariage réside dans l'union des cœurs qui se réalise verbalement. Le *Décret* de Gratien tâche de concilier le consensualisme avec l'exigence de consommation. Pour les réalistes, l'union des corps signifie l'union du Christ avec l'Église, par conséquent c'est l'acte sexuel qui fait du mariage un lien indissoluble et assure sa dimension de sacrement. Mais, comme le soulèvent les nominalistes, l'union des corps ne dépend-elle pas de l'union des cœurs, n'en est-elle pas la conséquence ? Aussi *le droit classique fera la synthèse des deux célèbres doctrines, en empruntant davantage au maître parisien Pierre Lombard qu'au Bolognais. Hostiensis affirme également que le consentement fait le mariage ratum ; le lien est créé. Pourtant, ajoute-t-il, ce lien ne devient indissoluble que par la consommation de l'union* (Basdevent & Gaudemet, 2001:52).

S'agit-il vraiment d'une synthèse ou plutôt d'une tension insurmontable et dynamique entre les termes que le dogme de l'Incarnation met en jeu ? L'Incarnation est le dogme majeur du christianisme, celui qui fait sa spécificité en ce qu'il le distingue soit des autres religions de la transcendance, soit des religions de l'immanence ou cosmiques. En postulant le devenir-homme de Dieu, le christianisme sauvegarde une connexion entre Dieu et un monde par ailleurs dépouillé du sacré. Le monde a une dignité et une consistance ontologiques grâce auxquelles son rejet n'est pas envisageable. L'introduction du dogme de l'Incarnation au sein du monothéisme établit le salut personnel non pas comme mépris et renonciation au monde mais comme transformation du monde, action sur lui. *D'entrée, ainsi, il y a un jeu entre l'obligation de reconnaître une certaine consistance à ce monde et une certaine valeur à la vie selon sa règle, et le refus légitime de s'en accommoder qui va assurer le christianisme d'une capacité originale de tension interne et de mouvement* (Gauchet1985 :96). Grâce à cette tension

interne, le christianisme n'est pas un dualisme ontologique, basée sur la différence entre deux entités, Verbe et Chair (Ciel et Terre, Homme et Femme, Esprit et Matière) à conjoindre, mais la différence d'une entité d'avec elle-même, ce par quoi elle ne coïncide pas avec elle-même, disjonction à l'infini. Ceci n'a rien de nihiliste ; au contraire, c'est grâce à cette non-identité que le réel prend poids dans la structure symbolique du christianisme et c'est bien pourquoi celui-ci n'est pas une religion du Verbe tout court, mais une religion de l'Incarnation du Verbe.

Ceci a des implications pour ce qu'il en est des corps sexués dans le mariage. Le verbe est prioritaire et transcendant aux corps : il crée le lien matrimonial à partir du seul désir. Mais le verbe se fait chair, prend corps, sexué et mortel, et c'est dans l'union des corps que le lien est consommé<sup>5</sup>. Aussi le mariage chrétien n'est-il pas le *mariage* cathare. Les cathares, hérésie manichéenne qui niait l'Incarnation, désapprouvaient le mariage en soi-même comme institution destinée à la reproduction et à ce titre légitimant l'activité sexuelle. Dans leur haine de la création, ils considéraient que toute relation sexuelle était incestueuse et que l'union matrimoniale ne saurait la rendre moins impure. Aussi promouvaient-ils l'amour entre un homme et une femme au sens d'un amour librement consenti et purement symbolique, désincarné, débarrassé du sexe. Le dogme de l'Incarnation, par contre, détermine la dignité non seulement verbale (nominale, symbolique) mais réelle (matérielle, substantielle) du corps, du sexe et de la jouissance (cf. Leupin2000).

Contrairement à une longue tradition préchrétienne, qui exclut réciproquement amour/plaisir et mariage/procréation, et à laquelle des théologiens comme Saint Jérôme (347-420), Pierre Lombard ou Alain de Lille (1128-1202) donnent continuité (celui qui aime sa femme avec trop d'ardeur commet l'adultère), Gratien considère que *the lustful but maritally affectionate were "not called fornicators, but spouses"* (cité in Noonan1973 :425)<sup>6</sup>. Certes, les théologiens étaient plus favorables à la thèse utilitaire

---

<sup>5</sup> De par la présence de la puissance spirituelle du verbe en elle, la chair n'est pas que chair et se déplace en excès ou en défaut (en dissemblance) par rapport à son être de chair. Le désir des conjoints se place donc au-delà des deux grandes coordonnées charnelles que sont la consanguinité et la procréation, substantiellement représentées par le sang et le sperme. De sa matière purement verbale, le désir médiatise et négativise l'immanence physique. Mais cette négativisation, en raison de l'incarnation du verbe, n'est pas négation du sexe, refus de *l'œuvre conjugale*, ascétisme purificateur.

<sup>6</sup> Voici le texte en latin, tel que Noonan le transcrit: *Sic econtrario datur intelligi de his, qui coniugali affectu sibi copulantur, quod etsi non causa procreandorum filiorum, sed explandae libidinis conveniunt, non ideo fornicarii, sed coniuges appelluntur.* Gratian, dictum ante c.6, C32, q.2. Voir aussi

du mariage à double visée productive (faire des enfants) et prophylactique (prévenir la fornication)<sup>7</sup>. Mais la prise en compte, par l'auteur du *Decretum*, texte de référence dans toutes les facultés de droit européennes, du plaisir sexuel en lui-même, détaché de toute fonction reproductive ou préventive, indique la reconnaissance d'une dimension de la sexualité qui échappe aux nécessités du corps social et ne concerne que le corps et la jouissance des conjoints. C'est ce qui, au cœur de l'économie libidinale, est de l'ordre du gaspillage, *part maudite, surplus*. Ne se réduisant pas à un mécanisme de régulation et de socialisation de la reproduction, le mariage canonique ouvre dans la perception sociologique et politique de la sexualité conjugale une fissure qui permet d'entrevoir une dimension insaisissable en termes de sacrement et de contrat, voire d'amour. Le *surplus* est ce qui délie. C'est ce qui, du plaisir sexuel, ne rentre pas, par excès ou par défaut, dans 'le devoir conjugal', impératif paulinien qui répugnait tant la liberté d'aimer notoires chez Héloïse et Marie de Champagne. C'est ce que Chrétien de Troyes place au centre de la crise conjugale d'*Erec* et d'*Yvain* : l'activité sexuelle immodérée du jeune couple Érec et Énide, que le groupe social condamne sous le nom de *récréantise* ; la faute d'*Yvain*, si absorbé dans le plaisir des armes qu'il oublie de rentrer dans le délai fixé par la Dame-épouse.

Le nouveau mariage implique la perception d'un point aporétique en son sein qui l'empêche de rentrer tout à fait dans les coordonnées qui le définissent comme lien: sacrement (avec Dieu), contrat (avec la société), amour (avec le conjoint). Une part de jouissance hors lien se détache et creuse dans le rapport conjugal l'abîme de ce que s'y soustrait et le parasite. Il semble que la nouvelle morale sexuelle doive admettre que la pulsion sexuelle n'est entièrement transposable ni dans l'être verbal du désir, ni dans l'être idéal de l'amour.

---

<http://www.fordham.edu/halsall/source/gratian1.html>. Abélard aussi avait soutenu dans *Scito teipsum* que le plaisir sexuel n'est pas un péché. Autour de 1200, le théologien Robert de Courson semble être du même avis : *Beyond Augustine's analysis* [il y a, chez Augustin, quatre causes pour le mariage : la procréation, éviter la fornication, le devoir conjugal, satisfaire son désir, la dernière étant un péché] *lies a further category that is also without mortal sin. Layman cannot be condemned for loving their wives too tenderly or too frequently (...)* (Baldwin 1991:803).

<sup>7</sup> On peut supposer, avec Flandrin, que la plupart des membres de l'église ne suivait pas Gratien et que la conviction dans l'exclusion réciproque de l'amour/plaisir et du mariage/procréation les alignait sur une tradition de pensée et de comportement remontant à l'Antiquité. Peut-être, mais la réception des romans de Gautier d'Arras et de Chrétien de Troyes dans les cours de la France féodale indique que la vieille identification de l'amour et du plaisir conjugaux avec la débauche était contrariée par une nouvelle perception de l'amour et du plaisir dans le mariage.

Ce reste de jouissance déplacée, ce *surplus* qui excède, gêne et disjoint le couple, qui garde la différence comme telle, n'est-ce pas ce que la littérature courtoise thématise et dramatise comme impasse du désir et inaccessibilité de l'objet ?

La problématisation littéraire du rapport (possible, impossible) entre amour et mariage met en jeu la fonction de l'objet dans la structure du désir. Nous en venons à la tradition herméneutique de l'amour courtois en tant que désir intransitif dont *L'Amour et l'Occident*, de Denis de Rougemont, est sans doute l'œuvre la plus célèbre. Il caractérise l'amour courtois comme passion, amour de l'amour, désir transcendant l'objet pour atteindre l'intensité mortelle de la rupture avec ce qui relie le sujet au monde. C'est un désir dont l'érection se soutient d'une loi qui ne lui permet pas de retomber sur un objet et le garde insatisfait, jamais apaisé : *Éros sans Vénus* (Rougemont, 1972:65). En effet, la lyrique courtoise chante la tension d'un désir qui fonde son érection poétique dans l'inaccessibilité de la Dame. L'Éros troubadoursque est poétique, son objet, ou son but, est purement verbal et se sublime en *canço*. Il coupe net avec l'asservissement biologique de la pulsion sexuelle à la reproduction. Mais la matrice épistémologique<sup>8</sup> d'un tel programme n'est pas, à mon avis, celle que Rougemont présente. Il aligne amour courtois, hérésie et mystique comme des survivances ou résurgences d'une religion manichéenne indo-européenne, jamais éradiquée en Occident. Leur point de convergence serait, selon lui, le rejet du mariage inscrit dans le postulat de l'intransitivité du désir. Dans le sillon de Rougemont, Luc Richir a étudié le *Miroir des simples âmes anéanties*, ouvrage qui a valu à son auteur, Marguerite Porete, béguine à Valenciennes, d'être accusée d'hérésie et brûlée à Paris en 1310. Richir y examine le rapport, qu'il dit *substantiel*, entre l'amour courtois et la mystique rhénano-flamande. La répugnance à l'égard des œuvres qu'affiche le *Miroir* est corrélative du *néant-vouloir*, de l'anéantissement de l'âme poussée au-delà de son bien propre, pour remplacer la volonté de la créature par la volonté divine. Par cette substitution, l'âme restitue Dieu au néant dont Il jouissait avant de se soucier du devenir de la création: elle

---

<sup>8</sup> J'entends par là l'axiomatique qui définit les conditions de possibilité de pensée, de croyance et de représentation d'une culture donnée. L'Incarnation est un axiome (dogme) qui contraint, par exemple, la conception nicéenne de l'image en tant que radicalement différente de l'idole (cf. Leupin1993, 2000) ainsi que le dogme de la Trinité tel qu'il s'est cristallisé autour de la querelle du *filioque* (cf. Berman1983 :177-9).

libère le Créateur de son aliénation aux créatures, aux œuvres, au monde et, ravie, vidée par Lui, jouit de *l'ex-nihilo* ou plutôt du *nihil*. S'il est vrai que le *néant-vouloir* évoque *le vers de dreit nien* de Guillaume IX, je ne crois pas que la jouissance sans objet de l'âme anéantie ressemble à la soumission de l'amant à la volonté arbitraire de la Dame. Car, comme Richir le dit, si les poètes présentent la Dame en tant qu'irreprésentable et l'identifient au néant, c'est pour la poser comme cause du désir et du chant. La Dame représente la dimension sexuelle du négatif (le *dreit nien*) à partir duquel le verbe extrait le désir sous forme de *canso*. Or, la *canso* est un objet qui rentre dans le circuit des échanges et renforce le lien social par la transmission d'un plaisir esthétique qui est arrivé jusqu'à nous, lecteurs. Alors que chez Marguerite l'âme restitue Dieu au néant d'avant la création, la Dame des troubadours serait plutôt le point *ex-nihilo* à partir duquel la création poétique se déploie. Là où le *Miroir* cherche l'au-delà du monde, la lyrique courtoise va vers le monde; là où le *Miroir* anéantit l'âme dans une jouissance qui ne saurait ni se dire ni *s'avoir* (Richir2002 :134), les troubadours produisent un dire de jouissance. Les démarches mystiques et poétiques prennent des directions inverses à partir d'un point commun qui est la notion de *création ex-nihilo*; mais, de cette expression, la lyrique courtoise valorise le premier terme, alors que la mystique valorise le second. À mon avis, cela est dû au fait que la littérature en langue vulgaire s'inscrit en plein dans la structure épistémologique déployée par le dogme de l'Incarnation. Sans doute y a-t-il eu des rencontres idéologiques entre troubadours, cathares et mystiques. Mais la portée poétique de ces rencontres semble avoir été ponctuelle et contingente. Elle n'est ni essentielle, ni substantielle. Je ne dis pas que la lyrique courtoise exprime les normes ecclésiastiques sur l'amour, le mariage et le sexe. *Courtly love*, écrit Hans-Rober Jauss, *as a poetically mediated form of life competed with the religiously sanctioned institutions of marriage and sexual love, without expressly denying their norms* (Jauss1979 :194). Je dis que, même lorsqu'elle s'oppose aux directives de l'Église, à travers notamment la promotion de l'adultère, la *fin'amors* est structurée par une rationalité étrangère au dualisme païen, La remarque de Freud selon laquelle *la différence la plus marquante entre la vie amoureuse du monde antique et la nôtre réside sans doute dans le fait que les anciens mettaient l'accent sur la pulsion elle-même, alors que nous le plaçons sur l'objet* (Freud1987 :56) indique suffisamment quelque chose que des penseurs comme A. Leupin (2000), J-CI. Milner (1996) et S. Zizek (2003) ont étudié en détail :la pensée chrétienne constitue une coupure épistémologique majeure

qui a reconfiguré la sexualité et redéfini l'axiomatique du plaisir en posant l'objet comme corrélat du désir. La corrélation n'étant pas adéquation, homogénéité, immanence, l'objet apparaît accessible dans l'éloignement qui le rend insaisissable. Aussi le désir d'Yvain s'éveille-t-il quand il aperçoit la Dame en deuil de l'autre côté de la fenêtre (*Le Chevalier au Lion*, v.1466-1510). La violence qu'elle s'auto-inflige abîme la beauté de son corps sublimé en pure lumière par les métaphores de l'or, de la glace et du cristal et fait voir l'opacité de sa chair griffée, égratignée, blessée. Le corps est la cible de deux opérations contraires : la sublimation jubilatoire qui l'élève à la condition d'éclat (Yvain fantasme qu'il a été créé par Dieu lui-même et, détail sensuel, *de sa main nue*), et la désublimation angoissante des petits éclats de chair arrachée. Ce n'est donc pas étonnant qu'Yvain vacille, dans son monologue, entre deux rêves : celui de la Dame ennemie (sublime et inaccessible) et celui de la Dame amie (accessible en son être de chair).

La syntagmatique narrative des romans articule le désir dans une dynamique actantielle dans laquelle l'enchaînement des aventures est orienté vers un dénouement qui peut être dysphorique ou (plus ou moins) euphorique. Dans les romans d'adultère, où la loi, représentée par le roi-mari, interdit au désir de s'apaiser, les aventures se renouvellent à l'infini, si bien que le seul dénouement possible est tragique (mort des amants). Par contre, les romans à dénouement matrimonial gardent dans le mariage l'infini du désir, ce qui, d'un côté, le borne et l'apaise en le faisant retomber sur un objet, et de l'autre, creuse dans le lien matrimonial, un *surplus* qui est son au-delà interne. Cette tension inhérente au mariage d'amour est perceptible dans le décalage entre discours et histoire lors de la clôture des romans de Chrétien postérieurs à *Erec*. Faire mourir le mari d'une attaque de colère (*Cliges*), passer *Lancelot* à un autre clerc, Geoffroy de Legny, qui l'achève, finir *Yvain* d'un geste radical posant l'harmonie conjugale au niveau de la rime (*fin-fin-fine-fine*), alors que la réconciliation des époux passe par la force (tempête) et par la ruse (Dame prise au piège de la parole donnée), ce sont là des figures qui dénoncent, dans le fait même de l'énoncer, l'artifice d'une coïncidence entre amour et mariage. Le paradigme romanesque créé par Chrétien postule que, même dans le cadre de la stabilité matrimoniale, le désir n'est pas apaisé car l'impasse reste qui garde quelque chose de la qualité non appropriable de l'objet. Il y a de la distance, de l'éclat, de l'inhumanité de la Dame dans l'épouse, et c'est pourquoi la femme ne saurait être assimilée à un bien dont le chevalier s'empare. Ce statut aporétique de l'objet dans la

structure du désir est corrélatif de la vision désenchantée du mariage d'amour que le roman véhicule : homme et femme ne forment pas Un, ne sont pas complémentaires. Mais si cette vision désenchantée n'aboutit pas au rejet de l'institution, c'est parce qu'elle est également une vision ouverte qui, tout en plaçant l'amour, le désir et le sexe dans la légalité du mariage, refuse de les y aliéner entièrement. Ce faisant, le roman signifie que l'amour ne se réalise pas pleinement dans le mariage et qu'une part d'indétermination, donc d'aventure (de hasard, d'imprévisible, de *tuché*), y est sauvegardée contre l'étouffement du désir dans une domesticité paisible. Entre deux voies de sublimation du désir, l'héroïsme transgressif de l'amour adultère et l'héroïsme ascétique de la quête du Graal, la ligne du roman courtois *matrimonial* développe la conception d'un désir accroché au monde, sans pour autant succomber à l'immanence de ses lois, institutions et pouvoirs. Gauvain représente cette immanence et c'est pourquoi le chevalier doit à un moment donné l'affronter aux armes. *Match nul* indique la part d'indétermination qui soutient le sujet dans un rapport d'adhérence non-immédiate au monde ; dans le monde mais à l'écart du monde ; conjoint à l'objet mais disjoint de lui.

Bref, tandis que les voies héroïco-épiques de la sublimation projettent le désir au-delà du plaisir, la voie romanesque fait du plaisir la loi du désir. À l'amour comme exploit, répond l'exploit pour (obtenir) l'amour. Aussi, la littérature courtoise apparaît-elle comme le champ d'un débat qui a mis en relief une structure subjective et une économie libidinale (structure du désir, régime de la jouissance, sens de la différence sexuelle) issues de la mutation radicale que l'introduction du modèle canonique du mariage a causée dans la structure de la famille et du couple.

## Bibliographie

Abélard et Héloïse - *Correspondance*. Traduction de Paul Zumthor. Paris : UGE, 1979

André le Chapelain - *Traité de l'amour courtois*. Traduction de Claude Buridant. Paris: Klincksieck, 1974.

Baldwin, John W. - "Five discourses on desire: sexuality and gender in Northern France around 1200". *Speculum*, 66, 1991, p.797-818

Basdevent, Brigitte & Gaudemet, Jean. - "L'apport du droit canonique". Bontems, Claude, dir.. *Mariage-Mariages*. Paris: PUF, 2001, p.41-56.

Berman, Harold J. - *Law and revolution. The formation of the Western legal tradition*. Cambridge, MA, & London: Harvard UP, 1983.

Bologne, Jean-Claude - *Histoire du mariage en Occident*. Paris : Flammarion, 1995

Bloch, Howard - *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen âge français*, Paris, Seuil, 1989 (1983).

Chrétien de Troyes - *Erec et Enide*. Ed. Mario Roques. Paris : Champion, 1981.

Chrétien de Troyes - *Cligés*. Ed. Alexandre Micha. Paris : Champion, 1982

Chrétien de Troyes - *Le Chevalier au lion*. Ed. Mario Roques. Paris : Champion, 1982

Chrétien de Troyes - *Le Chevalier de la Charrette*. Ed. Mario Roques. Paris : Champion, 1983

Duby, George - *Le chevalier, la femme et le prêtre*. Paris: Hachette, 1981.

Flandrin, Jean-Louis - "La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société: de la doctrine de l'Église à la réalité des comportements". Ariès, Philippe. & Béjin, André, ed. *Sexualités occidentales*. Paris: Seuil, 1982, p.120-137.

Freud, Sigmund - *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard, 1987 (1905)

Gauchet, Marcel - *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

Gaudemet, Jean - *El matrimonio en Occidente*. Madrid: Taurus, 1993. Traduction espagnole de Gaudemet, Jean. *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris: Cerf, 1987 (actuellement indisponible)

Gil, France & Joseph - *Marriage and the family in the Middle Ages*. New York: Harper & Row, 1987.

Goody, Jack - *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge & NY: Cambridge UP, 1983.

Goody, Jack - *The European family*. Oxford: Blackwell, 2000.

Haidu, Peter - *The subject of violence. The Song of Roland and the birth of the State*. Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 1993.

Jauss, Hans-Robert - "The alterity and modernity of medieval literature", *New Literary History*, 10,2, 1979, p.181-227.

Leupin, Alexandre - *Fiction et Incarnation. Littérature et théologie au Moyen Age*. Paris : Flammarion, 1993.

Leupin, Alexandre - *Phallophanies. La chair et le sacré*. Paris: Editions du Regard, 2000.

Lévi-Strauss, Claude - *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973.

Leyser, K.J. - "The polemics of the papal revolution". Smalley, Beryl, ed.. *Trends in medieval political thought*. Oxford: Blackwell, 1965.

Milner, Jean-Claude. - *Constats*. Paris: Gallimard, 1996.

Moore, Robert I. - *La première révolution européenne. Xe-XIIIe siècle*. Paris : Seuil, 2001.

Noonan, John T., Jr.- "Power to choose". *Viator*, 4 (1973): 419-434.

Payen, J.C. - "La mise en roman du mariage dans la littérature française des XIIe et XIIIe siècles: de l'évolution idéologique à la typologie des genres". van Hoecke, W. & Welkenhuysen, A., eds.. *Love and marriage in the Twelfth century*. Leuven, Leuven UP : 1981, p.219-235.

Richir, Luc - *Marguerite Porete. Une âme au travail de l'Un*. Bruxelles : Ousia, 2002.

Strayer, Joseph R. - *On the medieval origins of the modern state*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1970.

Verdon, Jean - *L'amour au Moyen Age. La chair, le sexe et le sentiment*. Paris : Perrin, 2006.

Zizek, Slavoj - *The Puppet and the Dwarf. The perverse core of Christianity*.  
Cambridge: Ma., & London, MIT Press, 2003.

**Como citar este artigo:** ALVARES, Cristina – “Mariage, littérature courtoise, et structure du désir au XII<sup>ème</sup> siècle”. *Medievalista* [Em linha]. N<sup>o</sup>8, (Julho de 2010). [Consultado dd.mm.aaaa]. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA8\alvares8008.html>. ISSN 1646-740X.

