

Différences et altérité dans le récit idyllique médiéval : *Floire et Blancheflor*

Sergio CAPPELLO

Une réflexion sur les représentations littéraires de l'altérité culturelle ne peut ignorer la littérature médiévale qui, dès ses origines, se trouve confrontée au problème des relations avec l'Orient et, plus particulièrement, avec le monde arabo-musulman. S'étendant du Proche-Orient à l'Espagne, celui-ci s'affirme au cours des siècles comme le principal antagoniste politique, économique et religieux de l'Occident chrétien.

Les chansons de geste, telles que la *Chanson de Roland*, dont la rédaction écrite serait contemporaine de la première croisade, évoquent un univers épique fondé sur le conflit avec l'altérité musulmane, c'est-à-dire avec une puissance politique et militaire, un système des valeurs et une religion tout à fait différents, perçus comme une altérité menaçante, agressive, conquérante.

Mais la confrontation avec cette altérité sous le mode de l'affrontement entre deux mondes hostiles qui émerge dans les récits épiques n'est pas la seule représentation attestée dans la première production littéraire en langue française. Des travaux récents ont bien montré, en effet, qu'à côté de la mise en scène épique du conflit et de la haine pour un ennemi cruel, voire monstrueux, d'autres textes narratifs et plus particulièrement

un certain nombre de romans du XII^e siècle, dont *Floire et Blancheflor*, *Cligès* de Chrétien de Troyes ou *Partonopeus de Blois*, témoignent d'une fascination pour l'Orient, ainsi que d'un désir de coexistence pacifique entre Occident et Orient¹. C'est l'image mythique d'un Orient fabuleux, source d'émerveillement pour ses richesses et son raffinement, que l'on retrouve dans ces récits qui traitent, chacun à sa manière, la question des relations avec l'Orient selon une modalité qui n'est pas celle de la rupture, mais celle de l'établissement et du maintien de relations de proximité et d'interdépendance².

Cependant, la véritable pierre de touche de la relation à l'altérité est moins celle avec l'Orient byzantin, grec, qui caractérise *Cligès* ou *Partonopeus de Blois*, que celle avec l'Orient arabo-musulman, sarrasin, qui est au cœur de *Floire et Blancheflor*.

Le *Conte de Floire et Blancheflor*, l'un des premiers romans de la littérature française, loin d'être le récit d'une mièvre histoire d'amours enfantines contrariées, constitue un témoignage littéraire exceptionnel sur une position vis-à-vis de l'altérité sarrasine qui n'aura pas d'autres exemples, si l'on excepte le cas, assez particulier, car parodique, d'*Aucassin et Nicolette*. Rappelons que le *Conte*, anonyme, composé par un clerc vers le milieu du XII^e siècle, sans doute dans l'entourage d'Aliénor d'Aquitaine, nous est parvenu dans des manuscrits tardifs qui présentent des interpolations importantes par rapport au texte primitif aujourd'hui perdu³. Il s'agit

-
1. Voir, plus particulièrement, Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation de l'Orient dans le roman médiéval. Sur l'imaginaire médiéval* (Champion, 2003), qui étudie l'évolution des représentations de l'Orient dans le roman médiéval français du XII^e au XV^e siècle. Voir aussi, du même auteur : « Le Même et l'Autre, entre amour et croisade. L'héritage du roman idyllique dans le *Roman de Florimont, fils du duc Jean d'Orléans et d'Hélène fille du duc de Bretagne* », in Michelle Szkilnik (dir.), *Idylle et récits idylliques à la fin du Moyen-Âge, Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*, 20, 2010, p. 89-105 ; Catalina Girbea, *Le Bon Sarrasin dans le roman médiéval (1100-1225)*, Paris, Classiques Garnier, 2014.
 2. Sur les formes et les figures de l'altérité, voir Denise Jodelet, « Formes et figures de l'altérité », in Margarita Sanchez-Mazas et Laurent Licata (dir.), *L'Autre. Regards psychosociaux*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 2005, p. 23-47.
 3. Sur les questions, complexes et débattues, de l'auteur, de la date, du lieu et des circonstances de composition du *Conte*, ainsi que sur ses sources, sans doute arabes, voir les travaux de Jean-Luc Leclanche (« La date du conte de *Floire et Blancheflor* », *Romania*, 92, 368, 1971, p. 556-567 ; *Contribution à l'étude de la transmission des plus anciennes œuvres romanesques françaises. Un cas privilégié : Floire et Blancheflor*, Université de Lille III, Service de reproduction des thèses, 2 vv., 1980 ; « Introduction », in *Le Conte de Floire et Blanchefleur*, J.-L. Leclanche (trad.), Paris, Champion, 1986, p. 7-13 ; « Introduction », in Robert D'Orbigny, *Le Conte de Floire et Blanchefleur. Nouvelle édition critique du texte du manuscrit A (Paris, BNF, fr. 375)*, J.-L. Leclanche (éd. et trad.), Paris, Champion, 2003, p. vii-xxviii), qui a donné une édition du manuscrit A, accompagnée d'une version en français moderne (Robert D'Orbigny, *op. cit.*). Sur le *Conte*, voir aussi : Antonio Pioletti, *La Fatica d'amore*.

de deux manuscrits principaux – l'un (A) de la fin du XIII^e siècle, l'autre (B) du début du XIV^e siècle –, d'une copie du XV^e siècle (C) et d'un fragment d'une version anglo-normande de la première moitié du XIII^e siècle (V), proche de l'état primitif du texte. Les interpolations concernent, pour l'essentiel, l'addition d'assez longues descriptions et de deux prologues⁴. Le premier rattache l'histoire au cycle épique de Charlemagne, en faisant de Floire et Blanchefleur les grands-parents maternels de l'Empereur. Dans le second, le conteur écoute l'histoire d'amour entre deux enfants, qui date de deux cent ans auparavant, racontée à une demoiselle par son aînée qui la tenait d'un « bon clerc », qui à son tour l'avait lue dans un livre. Ajoutons que, vers la fin du XII^e siècle, le *Conte* fait l'objet d'un remaniement anonyme, le *Roman de Floire et Blanchefleur*, conservé dans

Sulla ricezione del "Floire et Blancheflor", Soveria Mannelli, Rubettino, 1992 ; Huguette Legros, *La Rose et le Lys. Étude littéraire du conte de Floire et Blanchefleur*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, CUERMA, 1992 ; Patricia E. Grieve, *Floire et Blancheflor and the European Romance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997 ; Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation, op. cit.*, p. 109-120 ; Megan Moore, « Boundaries and Byzantines in the Old French *Floire et Blancheflor* », *Dalhousie French Studies*, 79, 2007, p. 3-20 ; Marion Vuagnoux-Uhlig, *Le couple en herbe. "Galeran de Bretagne" et "L'Escoufle" à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève, Droz, 2009, p. 41-85 ; Brîndusa Grigoriu, « Non-sens ou bon sens ? *Floire et Blanchefleur*, une idylle sanglante », *Anastasis*, IV, 1, 2017 (disponible en ligne : www.anastasis-review.ro). Sur l'origine orientale, arabe ou persane, du *Conte*, voir aussi : Gédéon Huet, « Sur l'origine de *Floire et Blanchefleur* », *Romania*, 28, 111, 1899, p. 348-359 ; Id., « Encore *Floire et Blanchefleur* », *Romania*, 35, 137, 1906, p. 95-100 ; Mario Cacciaglia, « Appunti sul problema delle fonti del Romanzo di *Floire et Blancheflor* », *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 80, 1964, p. 241-255 ; Huguette Legros, *op. cit.*. Jean-Luc Leclanche (« Introduction », in *Le Conte, op. cit.*, p. 8 ; « Introduction », in Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. xvi) rapproche le schéma narratif du *Conte* d'un conte arabe repris ensuite sous le titre de *Neema et Noam* dans les *Mille et une nuits* (voir : *Histoire de Ni'ma et de Nu'm*, in *Les Mille et Une Nuits*, Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel (éd.), Paris, Gallimard, vol. I, 2005, p. 933-954). Ces travaux mettent en évidence de nombreuses analogies structurelles et thématiques entre ces récits orientaux et le *Conte* sans parvenir cependant à des résultats concluants.

4. Citons, parmi les additions, les descriptions du cénotaphe et du verger du roi Félix ou l'épisode du magicien Barbarin (dans le ms. A). Sur les interpolations, voir les travaux de Leclanche (« Introduction », in *Le conte, op. cit.*, p. 12 ; « Introduction », in Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. viii, xxiv), qui fonde ses hypothèses relatives aux insertions sur leur absence dans le fragment V et dans deux traductions en vieux norrois et en moyen anglais. Les deux prologues sont postiches à l'exception de l'adresse aux « amants » (ms. A, vv. 1-8), où le conteur assure son auditoire, formé de « chevaliers et jeunes filles, jeunes hommes et jeunes dames », que dans son conte ils pourront apprendre beaucoup de choses sur l'amour (Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. 3). Sur les prologues, voir aussi Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation, op. cit.*, p. 119-120. Sur le « profil scribal » du clerc-copiste du manuscrit A, voir : Tania Van Hemelryck, « Le copiste, double antagoniste de l'auteur ? A propos de la clergie du *Conte de Floire et Blanchefleur* », in Tania Van Hemelryck et Maria Colombo Timelli (dir.), *Quant l'ung amy pour l'autre veille. Mélanges de moyen français offerts à Claude Thiry*, Turnhout, Brepols, « Texte, codex et contexte », 2008, p. 439-447.

un manuscrit unique incomplet de la fin, qui modifie en profondeur le texte dans un sens épique⁵.

En fait, ce texte narratif complexe et, à plusieurs égards, singulier, semble bien être le seul ouvrage où se réalise pleinement, sur un mode sérieux, une inversion de perspective par rapport à la vision épique de l'univers arabo-musulman.

Sa spécificité n'est pas sans relations avec son appartenance à un genre narratif qui se prête tout particulièrement à cette opération, le genre idyllique. Le récit idyllique, qui raconte l'histoire d'amour contrarié d'un jeune couple d'amoureux, d'abord séparés, enfin réunis, se fonde, en effet, essentiellement sur un parcours de dépassement de la différence et de composition du conflit. Ce trait constitutif est commun à *Floire et Blanchefleur*, considéré comme le prototype médiéval du genre, et à un ensemble d'autres romans rédigés entre le XII^e et le XV^e siècle, d'*Aucassin et Nicolette* ou *Amadas et Ydoine à Paris et Vienne* ou *Pierre de Provence*⁶. Il s'agit d'histoires d'amour où deux jeunes gens, qui ont souvent grandi ensemble, découvrent un amour réciproque, sincère et honnête, entravé cependant par leurs parents qui, pour empêcher une mésalliance, les séparent. Les deux amoureux appartiennent, en effet, à deux mondes

-
5. Sur les différences entre le *Conte* et le *Roman*, voir, plus particulièrement, Marion Vuagnoux-Uhlig, *op. cit.*, p. 45-52.
6. Sur le récit idyllique médiéval, voir : Myrrha Lot-Borodine, *Le roman idyllique au Moyen-Âge* [1913], Genève, Slatkine Reprints, 1972 ; Jean-Jacques Vincensini, « Désordre de l'abjection et ordre de la courtoisie : le corps abject dans *Paris et Vienne* de Pierre de La Cépède », *Medium Ævum*, 68, 1999, p. 292-304 ; Id., « Genres et "conscience" narrative au Moyen Âge. L'exemple du récit idyllique », *Littérature*, 148, 2007, p. 59-76 ; Id., « Raffinement de la souffrance "idyllique". Sur *Pierre de Provence et la Belle Maguelonne* », in Jean-Jacques Vincensini et Claudio Galderisi (dir.), *Le Récit idyllique. Aux sources du roman moderne*, Paris, Classiques Garnier, 2009, p. 80-99 ; Leah Otis-Cour, « Mariage d'amour, charité et société dans les "romans de couple" médiévaux », *Le Moyen Âge*, 111, 2, 2005, p. 275-291 ; Rosalind Brown-Grant, *French Romance of the Later Middle Ages. Gender, Morality, and Desire*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; Marion Vuagnoux-Uhlig, *op. cit.* ; Jean-Jacques Vincensini et Claudio Galderisi (dir.), *op. cit.* ; Michelle Szkilnik (dir.), *op. cit.*. Précisons que le prototype antique du genre est représenté moins par *Daphnis et Chloé* de Longus que par les Éthiopiens d'Héliodore, où nous trouvons le même trait constitutif, ainsi qu'un schéma narratif analogue, aux enfances près, qui sera repris par les romans byzantins du XII^e siècle (sur les relations du récit idyllique avec le roman grec, voir plus particulièrement : Antonio Pioletti, *op. cit.* ; Jean-Jacques Vincensini, « L'héritage de l'ancien roman au Moyen Âge. Quelques "conditions de possibilité" », in Bernard Pouderon (dir.), *Les Romains grecs et latins et leurs réécritures modernes. Études sur la réception de l'Ancien roman, du Moyen-Âge à la fin du XIX^e siècle*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 21-34) et que nous retrouvons dans certains récits orientaux, où aux enfances et à la naissance de l'amour suit la séparation forcée, à cause soit d'une mésalliance, soit de l'enlèvement de la jeune fille, suivie de la quête du protagoniste qui retrouve, à la fin, son aimée (voir les travaux cités *supra*, note 3).

différents, qu'il s'agisse de statuts sociaux inégaux, de clans familiaux ennemis ou de groupes ethniques, culturels et religieux distincts.

Dans *Piramus et Tisbé*, récit ovidien dont la rédaction française est contemporaine du *Conte*, cette situation initiale conflictuelle aboutit à une fin tragique. La mort des deux protagonistes marque l'échec de la relation amoureuse dû à un obstacle insurmontable, l'opposition des parents, et surtout de la mère de Tisbé. Dans cette représentation tragique de l'amour, la frontière entre les deux mondes demeure infranchissable. Mais le conflit mis en scène peut avoir un dénouement positif. C'est bien la joie des retrouvailles, après une longue séparation, et le bonheur d'un mariage devenu enfin possible qui caractérise les récits idylliques, de *Floire et Blanchefleur* à *Pierre de Provence*. L'obstacle représenté par l'interdit parental est surmonté, mais les protagonistes ne parviennent à couronner leur histoire d'amour qu'après un long et aventureux itinéraire où se multiplient les péripéties et les mises à l'épreuve de leur amour et de leur loyauté. Le mariage final marque à la fois le passage à l'âge adulte et l'accès au pouvoir. Le parcours idyllique s'articule ainsi, comme l'a bien montré Jean-Jacques Vincensini, sur trois motifs constitutifs : la subversion de la mésalliance, l'exclusion (ou abjection) et la recréation d'un ordre social nouveau⁷.

Un autre trait caractéristique des récits idylliques réside dans le rôle actif et positif joué par les personnages féminins. Leurs initiatives se révèlent, en effet, déterminantes pour la réussite de la quête, rendue possible non seulement grâce à l'habileté (« engien ») et au courage des héroïnes, mais aussi, souvent, des figures maternelles⁸. Dans le *Conte*, par exemple, c'est grâce à l'attitude bienfaisante et à l'influence positive de la mère de Floire, qui intervient, d'abord, pour convaincre le roi d'abandonner son projet de mettre à mort Blanchefleur et, ensuite, pour dévoiler à son fils que Blanchefleur, vendue aux marchands, est vivante, qu'est conjuré le sort tragique réservé aux protagonistes de *Pirame et Tisbé*, où la mère est complice du père, et que le protagoniste peut partir à la recherche de son aimée.

Le *Conte* commence par l'enlèvement d'une jeune dame, veuve et enceinte, sur le chemin de Compostelle par les Sarrasins du roi Félix. De retour à sa cour andalouse, le roi offre la jeune captive à la reine, qui

7. Voir Jean-Jacques Vincensini, « Genres et "conscience" », *op. cit.*.

8. Voir Id., « Désordre de l'abjection », *op. cit.*, p. 292, qui remarque que « c'est l'art ("l'engien") que figure singulièrement l'écriture idyllique ». Sur le rôle des personnages féminins dans le récit idyllique, voir, plus particulièrement, Marion Vuagnoux-Uhlig, *op. cit.*.

« lui permet de conserver sa religion » et qui « apprend le français auprès d'elle⁹ ». Le jour des Pâques Fleuries (le dimanche des Rameaux) les deux femmes mettent au monde deux enfants, la reine un garçon et la dame chrétienne une fille. En considération de cette fête, la dame donne à sa fille le nom de Blanche fleur et le roi, « lorsqu'il eut appris ce que signifiait cette fête », donne au garçon celui de Floire¹⁰.

Le récit nous met donc en présence d'une cour musulmane où le roi, qui n'impose pas la conversion, donne un prénom occidental à son fils et où la reine confie sa première éducation à la captive chrétienne et apprend d'elle le français. Dans ce cadre, les enfants, confiés dès l'âge de cinq ans à un maître « renommé pour son érudition dans les arts libéraux », vont apprendre le latin, qui va devenir leur langue secrète, et s'amuse à la lecture « des livres païens, où ils entendaient parler d'amour¹¹ ».

Toutefois, la naissance de l'amour entre ces deux adolescents amène le roi à envisager l'exécution de Blanche fleur pour éviter que la famille soit « gravement déshonorée » par la mésalliance avec « une chrétienne, un être humble, de rang inférieur¹² ». La reine obtient cependant que Floire soit éloigné de la cour et que la vie de Blanche fleur soit épargnée. Celle-ci sera vendue à des marchands en partance pour l'Égypte et un faux tombeau devra faire croire à Floire qu'elle est morte. À son retour, en la croyant morte, celui-ci voudrait se tuer, mais la reine réussit à convaincre le roi de lui révéler la vérité. La recherche de Blanche fleur amènera Floire, déguisé en marchand, à Babylone d'Égypte (Le Caire), où un émir cruel garde prisonnière la jeune fille dans la Tour-aux-Pucelles avec d'autres vierges de son harem. L'émir suit la coutume de ne garder une femme qu'une année, au terme de laquelle il lui fait trancher la tête. En recourant à la ruse, Floire réussit à tromper le gardien de la Tour et à rejoindre son aimée dans son logement, où, pendant plusieurs jours, au

9. Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. 9. Le texte situe la cour dans la ville andalouse de « Naples », en fait, d'après les éditeurs modernes du texte, Niebla, en Andalousie occidentale. Niebla a été la capitale de l'un des royaumes de *taifas*, petits états indépendants qui s'étaient formés après la chute du Califat omeyyade de Cordoue dans la première moitié du XI^e siècle et qui en poursuivirent l'épanouissement culturel, artistique et scientifique avant les conquêtes des Almoravides et des Almohades d'un côté et la *reconquista* des royaumes chrétiens de l'autre. Sur l'essor culturel, intellectuel et littéraire d'al-Andalus durant la période des Taifas, voir : M'hammad Benaboud, « L'historiographie d'al-Andalus durant la période des États-Taifas », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, « Al-Andalus. Culture et société », 40, 1, 1985, p. 123-141 ; Afif Ben Abdesslem, *La Vie littéraire dans l'Espagne musulmane sous les Muluk al-Tawa'if (V^e-XI^e siècle)*, Damas, Institut Français d'Études Arabes de Damas, 2001 (disponible en ligne : books.openedition.org/ifpo/5200).

10. Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. 11.

11. *Ibid.*, p. 13, 15, 17.

12. *Ibid.*, p. 19. Voir aussi p. 51.

comble du bonheur, « ils eurent toute la joie qu'ils souhaitaient, passant ainsi de délicieux moments¹³ ». L'émir les découvre et, « dévoré par le feu de la jalousie¹⁴ », il voudrait les tuer sur le champ, mais il consent à les soumettre au jugement de sa cour. Et, à la fin, devant le spectacle de l'amour et de la douleur des deux jeunes gens, prêts à se sacrifier l'un pour l'autre, l'émir, pris de pitié, et à la demande unanime de sa cour, leur accorde son pardon¹⁵. Ayant entendu ensuite leur histoire, il fait preuve de « la plus grande générosité », en adoubant Floire chevalier et en donnant Blanchefleur à Floire pour épouse¹⁶. Enfin, il prend pour épouse Gloris, fille d'un duc d'Allemagne, et, à la prière de Blanchefleur, promet de la garder toute la vie. Pendant la fête de mariage, des messagers arrivent qui annoncent à Floire la mort de ses parents. À son retour en Espagne, Floire accède au trône et, « pour l'amour de Blanchefleur », il se convertit au Christianisme, suivi en cela de la plupart de ses barons et de son peuple¹⁷.

Une première remarque concerne les caractéristiques de ce dénouement heureux, où l'amour des deux protagonistes, au départ aliéné, subversif et asexué¹⁸, est enfin accepté et reçoit, à travers le mariage, la consécration sociale de la part de l'émir et de sa cour après la révélation et la reconnaissance de leur véritable identité tant sociale qu'« amoureuse ». Notons que la réconciliation est fondée sur l'acceptation des différences sociales, religieuses et culturelles qui avaient motivé l'interdit de la mésalliance chez le père de Floire. Les raisons de la mésalliance subsistent, mais la réconciliation finale coïncide avec l'instauration d'un ordre nouveau, différent de celui qui imposait la loi du père.

Notons encore que, comme l'a bien souligné la critique, l'éducation savante du jeune prince sarrasin, où n'apparaît pas l'apprentissage des armes, confirme l'écart du *Conte* par rapport aux modèles chevaleresques et aux valeurs guerrières, écart qui se manifeste, aussi, par la fascination

13. *Ibid.*, p. 129.

14. *Ibid.*, p. 137.

15. Voir : « Alors le roi, malgré sa colère, en fut tout remué de pitié. Il voyait que chacun tenait de se précipiter pour mourir le premier, et ils pleuraient de façon si émouvante que, pris de pitié, il dut détourner le regard. ». *Ibid.*, p. 157, 159 ; voir aussi p. 161, 163, 165.

16. *Ibid.*, p. 165.

17. *Ibid.*, p. 173.

18. Voir Jean-Jacques Vincensini, « Désordre de l'abjection, *op. cit.* p. 298. Pour une lecture du *Conte* comme récit d'accès à la sexualité différenciée, marqué, après l'éloignement du père, par la résurgence d'une figure paternelle menaçante (l'émir), et par une réconciliation finale, voir Charles Méla, « *C'est d'Aucassin et de Nicolette*. L'objet du texte », in Id., *Blanchefleur et le saint homme ou la semblance des reliques. Étude comparée de littérature médiévale*, Paris, Seuil, 1979, p. 47-73.

pour la *clergie* et pour la maîtrise artistique de l'Orient¹⁹. Ce récit exprimerait ainsi une contestation « cléricale » de l'idéologie militaire épique, en s'appuyant sur un héros qui « incarne [...] les idéaux à la fois du clerc et de l'amant courtois – troubadour²⁰ ». Floire, en effet, « jeune prince intellectuellement doué et féru de *clergie*²¹ », voire « incarnation de la *clergie*²² », franchit les épreuves auxquelles il est soumis en recourant non pas à la prouesse chevaleresque ou à la force physique, mais toujours à son intelligence, à son habileté et à la ruse. C'est, par exemple, en jouant aux échecs contre le gardien de la Tour et en le piégeant ensuite qu'il réussit à obtenir son aide. Aucun combat ne le voit impliqué, à la différence de ce qui arrivera dans la réécriture épique du *Roman de Floire et Blanchefleur*.

Nous sommes bien loin de la diabolisation épique des Maures. Même l'émir de Babylone, dont la cruauté se manifeste dans la mauvaise coutume du harem, n'agit pas sous l'impulsion de la colère en découvrant la « trahison » de Blanchefleur ; bien au contraire, tout en étant furieux, il suit les procédures légales, qui requièrent un jugement avant la condamnation des accusés. L'exercice de son pouvoir est ainsi limité par son respect de la loi. En outre, c'est la compassion qui, en définitive, l'amène à faire preuve de clémence et de magnanimité. Il finira aussi par épouser Gloris, esclave du harem, fille d'un duc d'Allemagne.

Selon Gaullier-Bougassas, cette transformation de l'émir, grâce à Floire et Blanchefleur, héros civilisateurs, qui mettent fin à la mauvaise coutume du harem, scellerait la soumission de l'Orient égyptien aux valeurs occidentales et, par là, la réduction de l'altérité²³. La fin heureuse du parcours de deux protagonistes, marquée par la conversion de Floire qui, une fois devenu roi, impose sa nouvelle religion à son peuple, confirmerait cette interprétation. Dans le *Conte*, l'Autre sarrasin ne serait ainsi accepté que dans la mesure où son altérité est réduite et tend à se transformer en une figure du Même²⁴.

19. Voir Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation*, *op. cit.*, p. 50. Sur les descriptions de Babylone, du palais de l'émir, avec sa tour, et de son jardin, rempli de fleurs et d'essences, avec ses automates et son Arbre de l'Amour, voir *ibid.*, p. 25-56.

20. *Ibid.*, p. 120.

21. « Ce conte *clérical* », selon Leclanche, « narre l'itinéraire initiatique d'un jeune prince intellectuellement doué et féru de *clergie*, prédestiné à devenir chrétien » (Jean-Luc Leclanche, « Introduction », in Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. xviii ; voir aussi p. xx).

22. Catalina Girbea, *op. cit.*, p. 269.

23. Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation*, *op. cit.*, p. 114.

24. *Ibid.*, p. 115-116.

La « purification » de l'Orient²⁵, cependant, semble moins se fonder sur l'adoption des valeurs chrétiennes, à l'exception de la conversion finale sur laquelle nous reviendrons, que sur l'abolition des mauvaises coutumes, dont l'assassinat d'innocents et la polygamie. Nous pourrions penser être en présence, dans les deux cas, du respect des commandements du décalogue concernant les devoirs envers le prochain – tu ne commettras pas d'adultère ; tu ne commettras pas de meurtre. Mais, dans le *Conte*, la dimension religieuse n'est jamais mise en évidence, ni même évoquée. Remarquons aussi, en ce qui concerne l'abandon de la polygamie, que la conception monogamique du mariage adoptée par l'émir d'Égypte, bien que prônée par les clercs au XII^e siècle dans le cadre de la réforme grégorienne, n'est pas une exclusivité chrétienne : le mariage monogame est bien celui que pratiquent en Andalousie, par exemple, les parents de Floire²⁶. Par ailleurs, les excès cruels des pratiques sexuelles de l'émir, comme l'a bien précisé Gaullier-Bougassas, « ne sont jamais reliés à la foi musulmane de l'émir et ne servent pas de support à un discours religieux contre l'Islam²⁷ ». Ajoutons enfin que l'émir, bien qu'il épouse une chrétienne, ne se convertit pas. De même, les deux protagonistes se marient bien avant la conversion de Floire. Autrement dit, l'appartenance religieuse ne semble pas être pertinente et le résultat, dans les deux cas, est un mariage exogame interethnique et interreligieux, évidemment non chrétien. En d'autres termes, la purification concerne des normes éthiques, relatives au meurtre, et culturelles, relatives aux relations entre les sexes et aux mœurs sexuelles, bien davantage que des aspects religieux.

La remise en cause de la mauvaise coutume de l'émir égyptien relève cependant d'une opposition qui semble se situer moins à l'extérieur du monde représenté qu'à son intérieur, et semble concerner une différence, voire un conflit, de points de vue, dont l'enjeu serait d'ordre culturel et éthique, interne à l'Orient, c'est-à-dire au monde arabo-musulman, entre, d'une part, un Orient andalou, imprégné et porteur des valeurs de la clergie, et de l'autre un Orient égyptien, dominé par les pratiques et les mœurs d'un émir cruel.

-
25. Le terme, placé entre guillemets, est de Gaullier-Bougassas (*La Tentation, op. cit.*, p. 50).
26. Voir *ibid.*, p. 57, n. 51. Sur le modèle matrimonial grégorien fondé sur le consensualisme, l'indissolubilité, la monogamie et l'exogamie, voir Martin Aurell, *Les Noces du comte. Mariage et pouvoir en Catalogne (785-1213)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 14, *passim*.
27. Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation, op. cit.*, p. 57. Cela vaut aussi pour le roi sarrasin d'Espagne lorsqu'il envisage de faire tuer Blanche fleur. À ce propos, voir les remarques sur l'effacement de la dimension religieuse et sur l'absence de toute connotation négative concernant l'Islam dans *ibid.*, p. 113.

Le texte porterait ainsi les traces de la critique d'un ailleurs interne au monde oriental, un ailleurs égyptien, formulée à partir d'une Andalousie qui est représentée comme un pays de clergie, où coexistent des cultures différentes et des langues différentes, comme l'arabe, le français et le latin, où les enfants – des deux sexes – reçoivent une éducation savante, où la femme joue un rôle décisif dans les décisions à prendre lors de choix importants, où le roi renonce au meurtre et où, enfin, on privilégie le modèle du mariage monogame²⁸.

Nous sommes ainsi amenés à réfléchir sur le lieu d'ancrage du point de vue de l'instance énonciative par rapport à l'univers représenté dans ce récit qui propose la solution idyllique de la composition de la différence culturelle et religieuse, en évitant le conflit et le meurtre, par le recours à des solutions pragmatiques viables et bienfaitantes. Et cela, en tenant compte d'un autre élément noté par la critique et qui concerne le protagoniste : Floire « ne s'intéresse pas aux richesses de Babylone » et « jamais aucun émerveillement ne lui est prêté²⁹ ». Ce manque d'intérêt et d'émerveillement semble dépendre d'une absence de perception d'éléments exotiques ou étranges relevant d'une altérité orientale. Or, si la perception de celle-ci fait défaut, c'est sans doute parce qu'il n'y a pas d'altérité. D'une manière analogue, si la dimension religieuse reste à l'arrière-plan et si la conversion de l'émir concerne la coutume plutôt que la religion, c'est sans doute parce que la religion ne constitue pas un trait pertinent pour la définition de cet ailleurs oriental qu'est l'Égypte et la cour de l'émir.

28. Cette représentation ne semble pas incompatible avec la situation d'al-Andalus à l'époque des Taifas. Voir : « la décentralisation politique consécutive à l'effondrement du régime umayyade provoqua une décentralisation intellectuelle qui vit l'éclosion un peu partout à travers le pays de nombreux foyers de culture. Dans un souci de propagande, les chefs des principautés nées sur les ruines du califat de Cordoue s'érigèrent en protecteurs des arts. [...] L'extraordinaire diversité ethnique et religieuse de la société ibérique et le régime de tolérance dont jouissaient les *dhimmī-s* étaient de nature à faciliter les contacts de toutes sortes entre les différentes communautés et à transformer les nombreux centres urbains en carrefours culturels très animés, où Musulmans, Chrétiens et Juifs se côtoyaient, communiquaient facilement et se mêlaient librement les uns aux autres. L'éclatement du pouvoir central et le morcellement du pays se traduisirent par l'affaiblissement de l'autorité de l'État et le renforcement des libertés individuelles qui avaient été un peu malmenées particulièrement sous la dictature 'amiride. En outre, les considérations religieuses n'intéressaient pas beaucoup les Reyes de Taifas qui avaient plutôt la réputation d'être de piètres croyants. [...] Et donc, cette tiédeur en matière de foi, manifestée par la plupart des Mulūk al-Ṭawā'if, s'accompagnait le plus souvent d'une certaine tolérance religieuse » (Afif Ben Abdeselem, *op. cit.*, qui, plus loin, souligne aussi l'importance du rôle de la femme dans la culture andalouse, p. 235-289). Voir aussi Alessandro Vanoli, *La Spagna delle tre culture. Ebrei, cristiani e musulmani tra storia e mito*, Roma, Viella, 2006, p. 33-98.

29. Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation*, *op. cit.*, p. 66.

En effet, il semble y avoir davantage de contiguïté que de rupture entre le point de vue exprimé dans le *Conte* et l'objet « oriental » de sa représentation. En d'autres termes, il pourrait bien s'agir d'une représentation « de l'intérieur » qui remet en cause un système de valeurs négatives, définissant ainsi une sorte d'altérité « interne³⁰ », à partir du point de vue d'une *clergie* orientale, ou, plus exactement, andalouse.

Ce qui n'empêche pas que le sens de la première version française du récit témoigne d'un rêve « clérical » d'« appropriation pacifique » de l'Orient par l'Occident³¹, fondé sur un partage de valeurs et de normes éthiques et culturelles fondamentales communes aux deux mondes. La conversion finale, présente sans doute dès la première version française, aujourd'hui perdue, n'est que la conséquence de l'annexion à l'univers français du récit arabe originaire, entraînant la nécessité de son assimilation culturelle et d'une réorientation idéologique du récit idyllique. Dès sa version primitive, le *Conte* aurait été ainsi compatible avec l'idéologie cléricale de la Croisade pacifique qui se diffusait à l'époque³².

L'émergence de ce point de vue nous révèle l'existence d'un noyau originaire du conte que la version française aurait gardé tout en la retravaillant pour en assurer l'assimilation. Nous ne savons pas dans quelle mesure la version primitive française a remanié le conte arabe originaire. Ce qui est certain, d'après nos connaissances, est que les strates successives des réécritures vont dans le sens d'une assimilation de plus en plus accentuée, à travers en particulier l'ajout des prologues, jusqu'à la déformation épique opérée en profondeur par le remanieur du *Roman*.

Cela nous amène à l'épilogue du récit, la conversion, qui a suscité de nombreuses réactions chez la critique. Les versions tardives du *Conte* nous racontent que si la plupart des barons, cédant aux prières de leur nouveau roi, s'empressent de se faire baptiser, la conversion du petit peuple prend plus d'une semaine. Et le récit ajoute que « celui qui refusait

30. Voir Denise Jodelet, *op. cit.*

31. Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation, op. cit.*, p. 69

32. Voir : « derrière une quête anecdotique du bonheur à deux, transparait une idéologie toute cléricale de la Croisade pacifique, de conversion des païens-sarrasins par d'autres moyens que l'épée » (Jean-Luc Leclanche, « Introduction », in Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. xviii). Voir aussi : Id., « Introduction », in *Le Conte, op. cit.*, p. 8 ; Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation, op. cit.*, p. 109, 118-119. Sur la conversion pacifique des infidèles prônée comme solution alternative à la Croisade militaire par un certain nombre de théologiens et d'hommes d'église au XII^e siècle, voir Martin Aurell, *Des chrétiens contre les Croisades (XI^e-XIII^e siècles)*, Paris, Fayard, 2013.

le baptême et ne voulait pas croire en Dieu, Floire le faisait écorcher vif, brûler ou écarteler³³ ».

Leclanche a remarqué que cette mention « paraît détonner dans le contexte de générosité, de tolérance et de mansuétude » qui règne dans le *Conte*³⁴. Comment ne pas comparer, en effet, d'un côté la tolérance du roi andalou, qui n'impose pas la conversion à la captive, ce qui était d'ailleurs conforme à la coutume musulmane, fondée sur le Coran, de respect des croyants des deux autres religions monothéistes et de reconnaissance d'un statut juridique et social de « dhimmi », subalterne mais protégé, pour les chrétiens et les juifs, et, de l'autre, la brutalité sanglante – certes, habituelle et admise, donc vraisemblable, dans le cadre d'une conversion forcée – de son fils devenu chrétien ? Pour le critique, ce « lieu commun » constituerait « le pendant du massacre des pèlerins chrétiens dont s'était rendu coupable le roi Félic au début de l'histoire³⁵ ».

Pour Girbea, la fin du récit constitue une « brutale rupture de registre ». Par le baptême, « le “jadis” mythico utopique s'efface en quelques vers pour laisser place au *topos* de la conversion par la force, typique de la geste » : Floire « est juste obligé d'entrer dans l'histoire et devenir l'ancêtre de Charlemagne, comme l'annonce l'interpolation du manuscrit A³⁶ ». En effet, la rupture est tout à fait cohérente avec l'interpolation épique³⁷.

33. Robert D'Orbigny, *op. cit.*, p. 175. La version du ms. V, proche de la version primitive du *Conte*, est incomplet de la fin.

34. *Ibid.*, p. 175, note 1. Voir aussi : « Le contexte de la croisade explique aussi l'épilogue du conte, la conversion de tout un peuple “païen”, accompagnée de cruautés qui détonnent passablement dans ce conte où règne l'esprit de tolérance et de clémence » (Jean-Luc Leclanche, « La date du conte », *op. cit.*, p. 566).

35. À propos de l'apparente symétrie des massacres, il ne faudrait pas perdre de vue la distinction propre à la civilisation arabo-musulmane, en ce qui concerne l'attitude envers les chrétiens, entre l'espace extérieur de la guerre contre l'ennemi chrétien et l'espace intérieur de la diversité, chrétienne et juive, admise et protégée sous le régime de la dhimma (voir Alessandro Vanoli, *op. cit.*, p. 51-60).

36. Catalina Girbea, *op. cit.*, p. 319. Voir aussi : « Floire, pour imposer un idéal d'autorité royale qui puisse conduire à la performance de Charlemagne, recourt à une stratégie qui s'inscrit en rupture avec sa propre histoire d'interactant : la torture » (Brîndusa Grigoriu, *op. cit.*, p. 30) ; « La fondation du royaume chrétien, après la mort nécessaire des parents, se place en effet sous le signe d'une inversion totale de l'ordre païen. [...] La succession passe par la négation totale des valeurs paternelles, et le nouveau règne naît sur les ruines de l'ancien » (Marion Vuagnoux-Uhlig, *op. cit.*, p. 83).

37. L'intertexte des quatre octosyllabes du *Conte* (« Qui le baptesme refusoit / ne en Dieu croire ne voloit, / Flores les faisoit escorcier, / ardoire en fu u detrencier », vv. 3329-3332) semblent bien être les deux alexandrins de la *Chanson de Roland* concernant le sort que Charlemagne réserve aux habitants de Saragosse qui refusent le baptême (« S'or i ad cel qui Carle cuntredie, / il le fait pendre o ardeir ou ocire », *Chanson de Roland*, Cesare Segre (éd.), Milano-Napoli, Ricciardi, 1971, CCLVI, v. 3669-3670, p. 637-638) (voir : Sharon Kinoshita, *Medieval Boundaries. Rethinking Difference in*

On pourrait alors se demander si l'épilogue sanglant ne serait pas, lui aussi, le résultat d'une interpolation de la part d'un remanieur qui aurait ajouté, avec le prologue, l'épisode de la conversion forcée et du massacre du petit peuple. En tout cas, l'interpolation annexe le *Conte*, devenu le récit d'une conversion exemplaire, et son protagoniste, devenu belliqueux et doté d'une épaisseur historique qui le coupe de l'idylle, à une autre histoire, à une histoire épique bien différente de l'idylle du récit originaire³⁸.

Dans cette perspective, l'interpolation des versions tardives qui introduit, à travers le prologue, un encadrement idéologique épique et carolingien, trouve sa confirmation dans l'épilogue. C'est bien grâce à la rupture et non pas malgré elle, que le texte reçoit un sens et une cohérence qui sont ceux, comme le mettent en évidence certains critiques, d'un récit de conversion³⁹, fondé sur un parcours d'accomplissement spirituel qui conduit Floire de l'amour pour sa femme à l'amour de Dieu, de l'*eros* à la *caritas*, à travers une conversion qui donne un sens à son aliénation et à son indifférence « face à l'anéantissement de son monde familier – l'Espagne païenne⁴⁰ ».

Il n'en demeure pas moins que la réalisation de l'amour, la transformation de l'émir et la solution pacifique de la composition heureuse des différences sociales, culturelles et religieuses entre les deux mondes ne se réalise et n'est possible que dans le monde musulman, tel qu'il est représenté dans le texte, et, en fait, plus précisément, dans un Orient égyptien désormais « purifié » grâce à l'adoption des valeurs andalouses⁴¹. Ce témoignage d'une solution idyllique désormais utopique, car elle est ruinée par l'appropriation épique avec son épilogue sanglant, reste enclavée dans le *Conte*.

Old French Literature, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 2006, p. 104 ; Brîndusa Grigoriu, *op. cit.*, p. 8-10).

38. Voir Catalina Girbea, *op. cit.*, p. 320. La rupture soulève des questions que l'on ne peut malheureusement pas résoudre à travers un examen comparatif des textes, à cause de la perte de la version primitive du *Conte* et de l'état lacunaire des manuscrits de la version *V* et du *Roman*, les deux étant privés de la dernière partie du texte.

39. Voir : Megan Moore, *op. cit.*, p. 4 ; Brîndusa Grigoriu, *op. cit.*, plus part. p. 33-35.

40. Voir Brîndusa Grigoriu, *op. cit.*, p. 35.

41. À propos du parcours de la coupe troyenne, passée de Troie à Rome et ensuite en Orient, qui, selon la critique, résume symboliquement la *translatio studii et imperii*, et dont les manuscrits parvenus jusqu'à nous conservent deux versions différentes (voir Jean-Luc Leclanche, « Introduction », in *Le Conte*, *op. cit.*, p. 9-10 ; Catherine Gauthier-Bougassas, *La Tentation*, *op. cit.*, p. 116-117), il peut être intéressant de noter que dans le manuscrit *A* la coupe reste à l'émir, c'est-à-dire que la *translatio* aboutit au cœur de l'Orient, enfin purgé de ses mauvaises coutumes. Ce n'est que dans la réécriture de la version plus tardive du manuscrit *B* que la coupe, offerte par l'émir à Floire, aboutit dans une Andalousie qui sera convertie au christianisme.

On a écrit que, dans le *Conte*, « l'idylle s'accommode du crime, l'avenir chrétien du massacre des païens, l'évolution du "nous" de la destruction de "vous autres"⁴² ». En fait, l'idylle ne s'accommode pas du crime. Dans le *Conte* remanié des versions tardives, qui recèle en filigrane le récit idyllique original, il demeure, à l'état de résidu, là où on ne l'attendait pas, dans l'Orient égyptien, à la cour de l'émir ; tandis que l'altérité, tout au moins dans la perspective idyllique du récit original, semble ressurgir, elle-aussi là où on ne l'attendait pas, dans une Andalousie passée désormais sous l'emprise d'un monothéisme rigide. Ce n'est pas une « idylle sanglante » que nous trouvons dans ces versions du *Conte*, mais bien plutôt une idylle ensanglantée⁴³. Que cette version du *Conte* ait connu, à travers les siècles, un succès considérable dépend sans doute aussi de la permanence à son intérieur de la visée idyllique.

Tant le récit idyllique que la chanson de geste sont fondés sur une interaction avec un monde différent, rival ou antagoniste, mais cette interaction est, dans un cas, conflictuelle et, dans l'autre, contractuelle, aboutissant à cette forme archétypique de réciprocité et d'échange qu'est le mariage⁴⁴. Dans le cas du *Conte*, la composition avec l'altérité se fonde sur l'acceptation et la construction de relations exogamiques, plus précisément sur un modèle d'exogamie radicale, celui du mariage mixte – du « métissage », si l'on veut –, à la fois ethnique, culturel et religieux.

Au-delà de ses modèles proches, le *Conte* réactualise le schéma fondamental des Éthiopiennes d'Héliodore, qui constituent un exemple étonnant et singulier de composition avec l'altérité, voire de déplacement vers l'altérité. À la fin du parcours des deux protagonistes, le grec Théagène et l'éthiopienne Chariclée, la reconnaissance de la véritable identité de l'héroïne, fille du roi d'Éthiopie, rend possible leur mariage sous la protection des divinités syncrétiques d'Hélios et de Séléné⁴⁵. Le roman grec démontre à sa manière que la construction d'une relation avec l'altérité fondée sur la reconnaissance et l'acceptation réciproques

42. Brîndusa Grigoriu, *op. cit.*, p. 33.

43. Remarquons que l'épilogue sanglant constitue une pierre d'achoppement pour l'interprétation selon laquelle le *Conte* réaliserait « le rêve d'une transformation de l'Autre musulman sans recours à la violence », où « la puissance de l'amour et la force de l'admiration suffiraient pour inciter à accepter volontairement les valeurs occidentales » (Catherine Gaullier-Bougassas, *La Tentation*, *op. cit.*, p. 109).

44. Voir Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* [1949], Berlin-New York, Mouton de Gruyter, 1967², p. 551, 554.

45. Sur les Éthiopiennes, « roman du métissage », voir Françoise Letoublon, *Les lieux communs du roman. Stéréotypes grecs d'aventure et d'amour*, Leiden, New York, Köln, E.J. Brill, 1993, p. 126-136.

des différences n'est possible qu'en activant une dimension amoureuse aboutissant au « métissage ».

Comme dans le prototype antique du genre, ce que met en scène le récit idyllique, c'est bien la force et le pouvoir du désir réciproque qui produisent une transgression des normes et des interdits, un franchissement des frontières et une double reconnaissance et acceptation de la différence. Autrement dit, le récit idyllique représente la solution utopique d'une composition et d'un dépassement de la différence fondés sur le désir, sur l'*eros*. Ce qui est, au fond, sans doute, assez banal.

Le récit idyllique propose ainsi une solution heureuse, qui se différencie, d'une part, du récit tragique ovidien qui met en scène l'échec de la rencontre et la faillite du désir face aux normes sociales et culturelles, échec fondé sur le renoncement, sorte de solution dépressive marquée par le double suicide des amoureux ; et, de l'autre, de la chanson de geste, qui met en scène le conflit et la victoire contre l'antagoniste diabolisé, soumis ou anéanti.

Le récit idyllique cependant s'oppose aussi à un autre type de récit, le récit arthurien⁴⁶. La configuration que l'on vient d'examiner ne prend tout son sens, en effet, que par rapport à une autre représentation contemporaine, celle du monde arthurien, univers clos, fermé, centripète, où l'on trouve un type de dénouement bien différent par rapport à celui du récit idyllique.

Au Moyen Âge la solution idyllique se différencie de la solution tragique que cause le maintien de la frontière infranchissable, mais elle s'oppose aussi à un autre type de solution tragique dans une opposition qui nous paraît pertinente et significative : celle de l'univers arthurien, telle qu'elle se définit dans le cycle du *Lancelot-Graal*. Dans cet ensemble romanesque en prose du premier tiers du XIII^e siècle, un petit microcosme ethnocentrique enfermé, centripète, se précipite vers une catastrophe déterminée par des conflits intérieurs et des pratiques magiques et incestueuses⁴⁷.

46. Sur les relations du *Conte* avec les romans arthuriens contemporains de Chrétien de Troyes, voir Friedrich Wolfzettel, « Le paradis retrouvé : pour une typologie du roman idyllique », in Jean-Jacques Vincensini et Claudio Galderisi (dir.), *op. cit.*, p. 59-77.

47. Sur le cycle du *Lancelot-Graal* et plus particulièrement sur le dernier roman du cycle, *La Mort le roi Artu*, et sur son dénouement, voir : Jean Frappier, *Étude sur la Mort le roi Artu, roman du XIII^e siècle, dernière partie du Lancelot en prose* [1938], Paris, Droz, 1968² ; Richard Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien. Étude et textes*, Droz, Genève, 1996, p. 67-140. Pour le texte, voir : *La Mort du roi Arthur. Roman publié d'après le manuscrit de Lyon, Palais des Arts 77, complété par le manuscrit BnF n.a.fr.*

Dans cet univers-là, il n'est pas question de désir ou d'amour entravé ; ce sont au contraire l'adultère et l'inceste qui prédominent et qui vont déclencher le conflit et la catastrophe de la bataille finale de Salesbières, qui se termine avec un massacre généralisé, sans presque de survivants. Le dénouement catastrophique, qui marque la fin du monde arthurien, est déterminé par l'affrontement entre Arthur et Mordret, fruit de la relation incestueuse d'Arthur avec sa sœur Anna, conflit qui se déclenche et qui est ramené au cœur du noyau familial, configurant une implosion incestueuse étonnante et troublante, dans son éclat et dans son horreur, fondée sur le refus de l'échange⁴⁸.

On assiste là à l'implosion finale d'un monde borné, d'où le Graal a désormais disparu à jamais, monde marqué par des parcours circulaires et clos, qui avait son lieu d'origine dans une Table ronde, qui est, « dans sa parfaite circularité, l'image du monde, de l'univers fictionnel qu'elle nourrit et structure⁴⁹ ».

En pratiquant un choix qui se situe à l'autre bout des relations de parenté par rapport aux relations exogamiques des mariages mixtes et du métissage, celui des relations endogamiques radicales fondé sur l'infraction de la règle de la prohibition de l'inceste, « règle du don par excellence⁵⁰ », le récit arthurien représente bien, par rapport à la chanson de geste et au récit idyllique un autre cas de figure, inquiétant, et qui montre bien le danger qui guette l'autre solution, alternative à l'interaction avec l'altérité, celle de la clôture.

1119, Emmanuèle Baumgartner et Marie-Thérèse de Medeiros (éd. et trad.), Paris, Champion, 2007.

48. Voir : Jean Frappier, « La bataille de Salesbières [1969] », in Emmanuèle Baumgartner (dir.), *La Mort le roi Artu*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 43-56 ; Francis Dubost, « Fin de partie : le dénouement dans *La Mort le roi Artu* », in Jean Dufournet (dir.), *La Mort le roi Arthur ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Champion, 1994, p. 85-111 ; Jean-Guy Gouttebroze, « La conception de Mordret dans le *Lancelot propre* et dans la *Mort le roi Artu*. Tradition et originalité », in Jean Dufournet (dir.), *La Mort le roi Arthur ou le crépuscule de la chevalerie*, Paris, Champion, 1994, p. 113-131. Selon Gouttebroze, « le péché dont sont conjointement coupables Arthur et Mordret, ce n'est pas seulement le péché de luxure, c'est le refus de l'échange, initié par le roi, réactivé par son fils quand il jette son dévolu sur Guenièvre ». *Ibid.*, p. 130.
49. Voir Emmanuèle Baumgartner, *Le récit médiéval XII^e-XIII^e siècles*, Paris, Hachette, « Contours littéraires », 1995, p. 81.
50. Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 552. Voir Jean-Guy Gouttebroze, *op. cit.*, p. 126-127.