

TRANSMETTRE LE GRAAL
LA RELATION ONCLE / NEVEU ET LES ENJEUX DE SA REPRESENTATION
DANS LE *LANCELOT-GRAAL**

Depuis une trentaine d'année, l'étude de la parenté au Moyen Âge a permis de mettre en évidence quelques unes de ses particularités pendant la période : en effet, aux relations de consanguinité et d'alliance, s'ajoute une forme spécifique, la parenté spirituelle. Cette dernière, qui s'appuie sur le modèle de la parenté divine, ne repose pas sur un engendrement charnel mais sur un engendrement que l'on peut qualifier de symbolique. En effet, comme l'on montré Anita Guerreau-Jalabert et plus récemment Jérôme Baschet, dans le modèle de la parenté divine, Dieu engendre le Fils mais, surtout, s'incarne par l'Esprit, ce qui permet de qualifier de *spirituelle* ce type de parenté¹. Au-delà de la mise en évidence des spécificités médiévales, ces recherches ont surtout permis de faire apparaître un ensemble de liens qui structurent les relations sociales. En effet, « [la parenté spirituelle] permet de penser et d'organiser pratiquement le rapport des hommes à Dieu, ainsi que celui des hommes entre eux par l'intermédiaire de Dieu, et elle fonde l'institution centrale et sacralisée qu'est l'Église² ». Cette remarque met en évidence l'organisation hiérarchique de la société médiévale, les hommes étant soumis à Dieu et les hommes eux-mêmes étant soumis aux plus spirituels d'entre eux, c'est-à-dire à ceux qui ne se reproduisent pas charnellement mais dans un engendrement lui aussi spirituel : c'est bien entendu l'Église, organisée comme un vaste corps social structuré par les liens de parenté, qui domine ainsi la société. Anita Guerreau-Jalabert et Jérôme Baschet ont bien montré comment l'*Ecclesia*, pensée à la fois comme communauté de fidèles et comme assemblée de ses membres

* Je remercie Anita-Guerreau Jalabert pour sa relecture de cet article et ses précieuses remarques.

¹ A. Guerreau-Jalabert, « Parenté », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, p. 861-876 ; *Id.*, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 36, n° 6 (1981), p. 1028-1049 ; J. Baschet, *La Civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006 ; *Id.*, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.

² A. Guerreau-Jalabert, « Parenté », art. cit., p. 862.

ecclésiastiques se construisait comme un ensemble qui repose sur une germanité généralisée de ses membres par le biais de la parenté baptismale, jalon essentiel de cette construction³.

À partir de ce constat, s'élabore l'ensemble des représentations sociales et se construit, surtout, une hiérarchie entre clercs et laïcs. Les clercs, plus proches de Dieu car leur reproduction est plus proche du modèle divin, sont, par définition, plus spirituels que les laïcs. Les tensions s'expriment dans une appropriation par l'Église de pouvoirs matériel et symbolique, en particulier dans le domaine de l'écrit. Dans ce vaste corps social, la littérature en langue romane peut se lire dans un rapport de tensions entre l'Église et les dominants laïcs, la matière arthurienne devenant un enjeu idéologique pour ces derniers. En effet, on peut considérer, à la suite des travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, que cette littérature porte la voix des laïcs et construit un discours « vecteu[r] de l'expression de conceptions non ecclésiastiques et, jusqu'à un certain point, subversives⁴. » Dès lors, les rapports de parenté, tels qu'ils sont représentés dans les romans méritent une attention particulière. Non seulement parce que la parenté permet de penser et structurer la société mais aussi parce qu'elle est elle-même présentée en termes opposant le charnel et le spirituel⁵. Il peut donc être intéressant d'en examiner les représentations afin de mettre en évidence le discours dont qu'elles permettent de faire entendre et d'essayer d'en faire ressortir ce qu'il peut avoir de subversif dans la façon qu'il a de reconfigurer les modes de pensée de la parenté pour proposer une vision proprement laïque de la société.

Afin d'illustrer la démarche et d'en éprouver la fécondité, je m'intéresserai en particulier à la relation avunculaire, dont l'importance a déjà été soulignée⁶. La place qu'elle occupe dans les romans arthuriens est primordiale puisque c'est une lignée construite sur la relation oncle/neveu qui est l'héritière du Graal et dont le *Lancelot-Graal*, en particulier, narre l'histoire. Or dans cet

³ Voir à ce propos A. Guerreau-Jalabert, « Parenté », art. cit ; *Id.*, « Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale », *La Parenté spirituelle*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203 ; J. Baschet, *La Civilisation féodale*, *op. cit.* ; *Id.*, *Corps et âmes*, *op. cit.*

⁴ A. Guerreau-Jalabert, « La Culture courtoise », *Histoire culturelle de la France*, Paris, Editions du Seuil, 2005, p. 214.

⁵ On pourrait par exemple opposer le *pere spiritueus*, périphrase désignant Dieu, aux *amis carneus*, expression désignant les parents proches.

⁶ *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2010 ; C. Serp, « Mères, soeurs et oncles : le Graal, une histoire de famille ? », *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens*, *op. cit.*, p. 141-153.

ensemble touffu, les oncles sont pléthore et souvent au centre d'enjeux sociaux importants et en particulier de querelles d'héritage mettant en scène des tuteurs malveillants et despotiques.

Oncle/neveu : une relation problématique

C'est le cas, par exemple, de Gallidès, oncle d'Amide et de sa sœur, les demoiselles de Honguefort⁷. Il relève de ce que Gilles Lecuppre a qualifié d'« oncle usurpateur⁸ ». En effet, dès son apparition, il impose à sa nièce un mari que celle-ci refuse ; il s'agit de son sénéchal, qualifié par la demoiselle de « plus fel chevaliers del monde et li plus traïtres⁹ ». Dès lors, il mène contre les deux sœurs une guerre qui se solde par l'usurpation de leurs terres et un siège de dix ans contre le dernier fief qu'elles ont réussi à sauvegarder. Toutefois, le passage n'est pas sans poser quelques problèmes d'interprétation, au regard des représentations de la parenté. D'une part, Gallidès est présenté par Amide, narratrice des mésaventures, comme « celui qui nostre oncle estoit », sans plus de précision. Comme l'ont montré les historiens, le français ne fait pas la distinction entre *avunculus*, oncle maternel, et *patruus*, oncle paternel. Si *oncle*, étymologiquement, vient de *avunculus*, *ante* vient de *amita*, c'est-à-dire, dans la terminologie romaine, du terme désignant la tante paternelle. Anita Guerreau-Jalabert a fait remarquer que ce glissement sémantique témoignait d'une réorganisation de la parenté en système cognatique, dans lequel sont considérés comme parents, de façon indifférenciée, les descendants paternels et maternels¹⁰. L'indistinction sémantique du passage pourrait ainsi faire écho à ce type de phénomène mais, symboliquement, le rôle que s'attribue l'oncle, au décès du père, le fait basculer du côté de ces oncles paternels dont Gilles Lecuppre a montré combien l'imaginaire autant que les faits historique avaient permis la dévalorisation : ici, l'oncle supplée au pouvoir du père et tente de marier de force sa nièce à un homme qu'il a choisi, son sénéchal, mais surtout,

⁷ *Lancelot. Roman en prose du XIII^e siècle*, (éd.) A. Micha, Genève, Droz, 1978, II, XLIV-XLVI. Désormais abrégé par *L.*

⁸ G. Lecuppre, « L'oncle usurpateur à la fin du Moyen Âge », *La parenté déchirée. Les luttes intrafamiliales au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 147-156.

⁹ *L.*, II, XLIV, II, 14.

¹⁰ A. Guerreau-Jalabert, « Parenté », art. cit. Voir aussi G. Lecuppre, « L'oncle usurpateur à la fin du Moyen Âge », art. cit.

cherche à s'emparer des terres qu'elle possède¹¹. Il s'agit donc avant tout d'un enjeu seigneurial, de domination et d'appropriation des biens et des terres des deux orphelines, pourtant héritières légitimes du père : « quant il trespassa de cest siecle, si remist la terre a tenir a moi et a ma seror¹² ». En lui faisant épouser son sénéchal, elle passe sous son emprise puisqu'il s'agit de l'un de ses hommes liges. La crise est donc double : familiale et seigneuriale.

Du point de vue historique, le passage semble donc se calquer sur des éléments de réalité : la crise n'est pas sans rappeler le droit qu'avaient les frères à hériter entre eux durant le haut Moyen Âge et les cas d'usurpations étudiés par Gilles Lecuppre semblent des réminiscences tardives de cette coutume¹³. De plus, l'historien a montré que ces cas d'usurpation, « loin de constituer une exception [relèvent d']une suite impressionnante d'oncles abusifs ayant opéré tout au long des XIII^e-XV^e siècles dans la plupart des grands royaumes d'Occident¹⁴. » Mais il montre surtout comment le discours qui entoure ces cas d'abus ne relève pas de l'indignation mais d'un mouvement d'accord tacite qui tendait à en favoriser le succès. Or, le discours de légitimation met en avant, le plus souvent, des motifs dynastiques – trahisons le plus souvent – et donc des enjeux seigneuriaux comparables à ceux de notre texte. De façon fort intéressante, c'est souvent par le biais de la littérature que se fait entendre, dans la constitution de légendes, la voix des victimes de spoliations¹⁵. On

¹¹ On sait aussi que la transmission directe est favorisée, en particulier à partir des XI^e et XII^e siècles, en raison de la constitution de « topolignées », on privilégie donc, en l'absence d'héritier mâle, un fille plus que des collatéraux. « Les femmes mariées ou veuves ont pris une part importante, et au moins partiellement reconnue, dans les activités de production pour les groupes dominés, ou dans l'exercice de domination pour l'aristocratie ; on connaît de nombreuses femmes dotées de pouvoirs à peu près équivalents à ceux des hommes, soit en tant qu'héritières de leur père soit en tant que remplaçantes de leur mari absent ou mort ». Voir à ce sujet A. Guerreau-Jalabert, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », art. cit. ; J. Baschet, *La Civilisation féodale, op. cit.*, p. 646-653 ; A. Guerreau-Jalabert, « Femme », *Dictionnaire encyclopédique du Moyen âge*, Paris, Éd. du Cerf, 1997, pour la citation.

¹² L, II, XLIV, 13.

¹³ Il pourrait s'agir là de quelques réminiscences du haut Moyen Âge où l'héritage se faisait aussi entre frères et non seulement entre père et fils. L'oncle pouvait donc faire valoir ses droits à l'héritage. Voir à ce propos H. Werner Goetz, « Coutume d'héritage et structures familiales au haut Moyen Âge », *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 2005, p. 203-237.

¹⁴ Gilles Lecuppre, « L'oncle usurpateur », art. cit, p. 147-148.

¹⁵ C'est le cas, comme le montre Gilles Lecuppre, du prince Amlæth, dont les sources de la légende croisent sagas nordiques et mythologie méditerranéenne. Mais si cet exemple est l'un des plus célèbres, depuis sa mise en récit par Saxo Grammaticus au début du XIII^e siècle jusqu'à la pièce de Shakespeare, l'historien choisit de s'attarder sur *Cleriadus et Meliadice*, un texte moins

pourrait donc être tenté de considérer l'exemple de Gallidès comme une illustration de ces coutumes et une façon de donner corps au discours des victimes de ce type d'abus.

Ce serait toutefois sans doute un peu rapide et lire le texte au prisme de la réalité ne peut-être complètement satisfaisant car certains points semblent problématiques au regard de cette réalité même. En effet, un élément important de reconfiguration du réel semble à prendre en compte ici : il s'agit de l'intervention d'Hector, cousin de Lancelot, à qui Amide demande de l'aide. Or, ce dernier, lorsqu'il s'enquiert des malheurs de la jeune femme tient un discours intéressant sur la valeur de la parenté : « Dame, fet il, se c'estoit perte que l'en ne peust recovrer, si comme perte de charnels amis, ele en devoit estre corociee¹⁶ ». Au regard des pertes matérielles qu'elle vient d'évoquer et que « Diex est tos puissans de li rendre¹⁷ », perdre un parent semble donc au chevalier une perte irréparable. Dès lors, le texte littéraire, s'il condamne l'injustice dont sont victimes les deux sœurs en reconfigure aussi la portée et la valeur. Hector déplace le problème de hiérarchie et de possession seigneuriale vers celui de l'*amor* dont on sait combien le terme, au Moyen Âge, recouvre des réalités très différentes de celles du français moderne. En effet, en ancien français, *amor* signifie aussi bien l'amour conjugal que les liens qui unissent les membres d'une même parentèle – oncle, neveu, frère, sœur – mais aussi « l'affection que le vassal éprouve pour son suzerain ou pour son compagnon d'armes »¹⁸. En d'autres termes, diverses façons d'aimer sont recoupées sous un même lexème, *amor* ou *caritas* en latin. Quelle que soit la réalité que recouvre le mot, c'est sur la bonne circulation de cet amour que repose le ciment de la société. Dès lors qu'elle est rompue, cette bonne circulation s'inverse et l'*amor* ou *caritas* devient *cupiditas* et *concupiscentia*. C'est bien ce qui se passe ici, mais à un double niveau. C'est l'envie, la *cupiditas*, qui semble guider les manœuvres de l'oncle ; au contraire, dans un premier élan, les deux jeunes femmes paraissent mues par la *caritas* : « Gallidès [...] vint a nos et nos li feimes molt grant joie, com a celui qui nostre oncles estoit¹⁹ ». La façon dont

connu du XV^e siècle. Celui-ci permet de montrer comment, à travers l'exemple d'une nièce dont les droits ont été bafoués par un oncle meurtrier, la littérature a pu compenser idéellement les défaillances de l'histoire. Gilles Lecuppre, « L'oncle usurpateur à la fin du Moyen Âge », art. cit, p. 155-156.

¹⁶ L, II, XLIV, 12.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ G. Matoré, *Le Vocabulaire et la Société médiévale*, Paris, PUF, 1985, p. 179.

¹⁹ L, II, XLIV, 13.

le texte formalise l'amour qui lie les nièces à leur oncle relève donc d'un amour naturel, parce qu'il il semble *naturel* d'aimer son oncle – ce que signale la comparative – mais aussi au sens où il s'agit d'un amour qui relève de la parenté charnelle, donc situé du côté de *caro*. En effet, les liens ici ne sont pas purs mais soumis au poids de la transmission par l'héritage que conteste l'oncle. À partir du moment où la nature des relations change, où l'on passe du plan de la parenté à celui de la domination seigneuriale, l'amour se transforme en haine, et la mise au premier plan de la possession par Amide, qui ne mentionne l'existence de l'oncle qu'après avoir insisté sur l'importance que représente pour elle et sa sœur la perte de leur *dominium*, est la manifestation de ce glissement²⁰. Là encore, tout pousse à interpréter l'épisode comme l'illustration des conséquences néfastes de l'usurpation dans le bon ordre des relations sociales. Néanmoins, pour compléter la lecture de l'épisode, il faut sans doute en repousser les marges et reconsidérer la remarque et le rôle d'Hector : loin de se cantonner à la mise en évidence de la rupture de l'*amor*, à une forme discursive de remise en bon ordre de la *caritas*, il est aussi de façon concrète, par son intervention dans le règlement du conflit, le régulateur de ce monde sens dessus-dessous. En effet, c'est lui qui vient à bout du siège établi par Gallidès et c'est lui qui rétablit les bonnes relations entre les nièces et leur oncle.

Cette victoire du chevalier sur l'oncle/seigneur usurpateur invite donc à reconsidérer encore le bon ordre de la parenté tel qu'il est représenté dans ce passage. Il semble ici que le lien d'amour soit perverti par le lien seigneurial, que la transmission, du côté de *caro*, ne permette pas à l'amour *naturel*, c'est-à-dire ici charnel, de s'établir. Ce dernier, lui aussi du côté de *caro*, dès lors qu'il est débarrassé des enjeux successoraux, peut trouver les conditions de possibilité d'une expression apaisée, comme en témoigne la remarque d'Hector. En d'autres termes, l'amour charnel n'est pas mauvais en soi mais doit être examiné dans un système dynamique et relatif qui en situe les termes les uns par rapport aux autres : dans la bouche d'Hector, le lien affectif entre parents est valorisé ; dans la représentation du conflit, au contraire, il est entremêlé aux problèmes d'héritage et devient négativement connoté, dangereux pour l'individu et la société. Or, en tant que chevalier, Hector est justement dégagé de toute contrainte de domination, il représente une forme

²⁰ Le comportement particulièrement violent de sa sœur, qui exécute le sénéchal sous l'emprise de la colère, est une autre manifestation de ce dérèglement des relations interpersonnelles et de la mauvaise circulation de la *caritas* dans cet épisode.

de pureté du lien social, que l'on peut dès lors qualifier par opposition à *caro*. Le lien d'amour que propose Hector est donc du côté de *spiritus*, alors qu'il qualifie la même relation. Cet écart distinctif permet de laisser envisager, dans ce système, de parler de *spiritualisation* de la chair en particulier en ce qu'elle tend vers ce modèle de pureté porté par le chevalier.

Le système de parenté est donc, ici, au centre d'enjeux complexes que cet exemple permet de mettre en évidence. Le texte, en proposant à la fois la condamnation de la chair et la possibilité de sa revalorisation suggère un système dynamique et hiérarchique de représentation fondé sur un rapport d'analogie entre les différentes formes d'*amor* ou de *caritas*, « paradigme de toute relation sociale »²¹. C'est bien à partir de l'amour de Dieu que se pense l'amour humain et la présentation qu'en fait Hector tend vers un amour ordonné, c'est-à-dire ici dans le bon ordre de la charité. C'est en ce sens que le roman peut-être envisagé comme une reconfiguration du lien social, parce qu'il permet d'exprimer un écart avec la norme sociale, celle portée par la réalité : la *spiritualisation* ainsi mise en œuvre, loin d'être un décalque de cette réalité médiévale, en est une représentation idéale. C'est ce dont témoigne le deuxième passage que je souhaiterais examiner.

Revalorisation du lien oncle/neveu

On y retrouve les mêmes éléments de tension sociale et de violence seigneuriale déjà mis en évidence dans le cas de la spoliation de l'héritage d'Amide et sa sœur par Gallidès. On y retrouve aussi Hector mais cette fois-ci, il est au cœur de la querelle d'héritage et la représentation qui est donnée de l'oncle y est sensiblement différente. Il s'agit de la rencontre de Gauvain et Hector. Le neveu d'Arthur ne comprend pas la scène d'affliction et de joie alternées à laquelle vient de se livrer Hecto et dont il a été le témoin : c'est le nain Groadain qui lui donne tout son sens. Celui-ci se présente alors comme l'oncle de la jeune fille qui accompagne Hector et l'ensemble du passage repose sur l'*amor* qui préside au serment qu'a fait Groadain à son frère mourant de prendre en charge sa fille :

« Et quant je ving devant lui, si me bailla ceste damoiselle chi qui sa fille estoit ne il n'avoit plus de tous enfants, *et che estoit la rien vivant que il plus amoit*. Si me pria, *si chier com je l'avoie*, que le gardasse *autresi com je feroie mon enfant* et me saisi de toute la terre que il avoit, qui moult estoit bele et riche. Mes freires ala

²¹ A. Guerreau-Jalabert, « Parenté », art. cit.

tantost de vie a mort et ma nieche ama cest chevalier sor toute riens et aime encore, et il lui sor toutes femes. Et quant jel soi, si desfendi a ma nieche, *si chier com ele avoit m'amor* et la son peire et s'onor meisme, que plus ne feïst de ceste amor se par moi non [...] »²².

Contrairement au premier exemple, Groadain est présenté d'emblée comme un oncle paternel : toutefois, il semble prendre ici le contre-pied des représentations traditionnelles qui en sont données puisque le passage repose tout entier sur une bonne circulation de l'*amor*. En effet, s'il devient, là encore, un père de substitution pour la jeune fille puisqu'il hérite des terres de son frère²³, c'est le verbe *amer*, plusieurs fois repris dans le texte qui permet de montrer la façon dont sont organisées les relations interpersonnelles dans le passage. L'affection repose ici tout entière sur la force d'un sentiment exprimé sur le mode superlatif ainsi que sur un jeu d'équivalences qui met en balance amour paternel et amour avunculaire. Le texte multiplie ainsi les comparatives : « si chier com je l'avoie », « autresi com je feroie mon enfant », « si chier come ele avoit m'amor ». L'équivalence de la formule, qui se répète quasiment à l'identique du père à l'oncle puis de l'oncle à la nièce, témoigne d'une bonne circulation de cet amour : l'oncle aime *aussi bien* la jeune fille que l'aimait son père. Mais surtout, le texte montre ici une pratique informelle de transmission : on sait que le Moyen Âge répugne à l'adoption²⁴, pratique liée à la parenté de chair, et le passage contourne ici le problème, reconfigure la donnée : jamais évoquée, elle est même dépassée. En effet, seul l'amour circule : l'oncle reste le dépositaire temporaire des biens de la jeune fille mais dans la perspective d'un legs différé, soumis lui aussi à l'*amor*. Seul ce dernier passe donc du père à la jeune fille par le truchement de l'oncle. La

²² L, VIII, LVIIa, 5-6.

²³ Là encore bien souvent, au centre des querelles étudiées par Gilles Lecuppre, se noue un ensemble de tension dont l'origine est souvent justement le rôle officiel de tuteur assuré par l'oncle. C'est une « quasi-constante », note l'historien : « ces délégations de pouvoir leur assurent une position de force sur leurs pupilles et leur confèrent une autorité nouvelle ». Or, ici, le cas est bien différent puisque Groadain n'a de cesse que de transmettre dans les meilleures conditions possibles son héritage à la jeune fille. Gilles Lecuppre, « L'oncle usurpateur à la fin du Moyen Âge », art. cit, p. 149.

²⁴ On a longtemps considéré que l'adoption avait connu une longue éclipse entre 800 et 1800 mais la recherche de ces vingt dernières années montre qu'il s'agit plutôt d'un changement de pratiques que d'une réelle disparition de celles-ci. Voir A. Guerreau-Jalabert, « *Nutritus / oblatas* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », *Adoption et fosterage*, Paris, De Boccard, 1999, p. 263-290 ; D. Lett, « Droits et pratiques de l'adoption au Moyen Âge », *Médiévales*, vol. 17, n° 35 (1998), p. 5-8.

transmission charnelle est détournée, parce que décalée dans le temps : l'héritage sous tutelle de l'oncle devient aussi un enjeu de cette circulation de la *caritas*. En effet, le serment qu'il fait faire à sa nièce, dans la suite du récit, repose sur l'affection qu'elle a pour lui²⁵, et lui impose de ne pas entretenir de relation avec Hector tant que Groadain ne l'y aura pas autorisée, sous peine de perdre son secours mais aussi tout l'héritage paternel, dont il se pose ainsi en garant²⁶. Néanmoins, en contrepartie, elle sera assurée de pouvoir vivre heureuse avec celui qu'elle a choisi : « s'ensi le faisoient, que je feroie avoir joie l'un de l'autre a lor vivant²⁷ ». L'oncle s'assure donc doublement de la circulation de l'amour ; d'une part il promet qu'elle vivra heureuse avec celui qu'elle a choisi si elle lui obéit, d'autre part, la promesse repose sur la confiance qu'elle a en son oncle, autrement dit, l'amour qu'elle lui porte.

Ainsi, plus que comme un oncle usurpateur, Groadain apparaît-il comme le gestionnaire prévenant des terres de la jeune fille : elles ne sont plus ici l'enjeu d'un pouvoir seigneurial mais au centre des problèmes de circulation de la *caritas*. En rompant sa promesse, la jeune fille rompt aussi son amour et dès lors, n'est plus digne ni de l'affection, ni de la confiance de son oncle, qui ne peut lui rendre le bien. On le voit, l'*amor* prend une valeur complexe qui conjugue les liens de parenté, ceux de l'alliance et de la domination seigneuriale ainsi que les liens conjugaux, réseau de sens conforme à l'ambiguïté et la polysémie du mot en ancien français. Son emploi témoigne donc des relations complexes qu'il sert à représenter. Mais ici, la transmission n'est que secondaire, ce qui passe d'une génération à l'autre est avant tout l'amour car le bien n'est que l'un des moyens de perpétuer cette bonne circulation, ce bon ordre de la *caritas*.

Mais le passage est intéressant en ce qu'il comporte aussi, au sein même du récit du nain, une autre intervention d'oncle, qui se produit quasiment dans les mêmes termes et vient redoubler les problèmes posés par l'épisode. Groadain raconte ainsi comment son frère a été tué au combat pour avoir secouru la dame de Roestoc dont il était l'homme lige. En guerre contre Ségurade, qui veut l'épouser, celle-ci reçoit justement les conseils d'un oncle qui, de façon similaire à celle de Groadain, impose à sa nièce la confiance et propose une

²⁵ Dans son récit, Groadain insiste encore sur la circulation de l'amour : « Et quant jel soi, si desfendi a ma niche, *si chier come ele avoit m'amor et la son peire* et s'onor meisme, que plus ne feist de ceste amor se par moi non ». (L, VIII, LVIA, 6) Je souligne.

²⁶ « et se ele nel faisoit, ele ne seroit jamais tenans de chose que ses peires eust tenu et tous jors avroit perdue moi et m'aide » (L, VIII, LVIA, 6).

²⁷ L, VIII, LVIA, 6.

solution au conflit²⁸. Dans les deux interventions avunculaires, les jeunes filles promettent d'obéir ce qui témoigne d'une relation construite sur la confiance, autre façon possible de faire circuler la *caritas*. On voit se dessiner le même entremêlement des enjeux dans les deux passages : la nièce de Groadain doit promettre d'obéir sous peine de se voir dépossédée de ses terres ; la dame de Roestoc ne veut pas épouser Ségurade, qui deviendrait son seigneur²⁹ et doit faire confiance à son oncle pour sortir du conflit. Le lien oncle/nièce tel qu'il est formalisé dans ce passage révèle une la transmission matérielle qui repose, ici encore, sur des enjeux de domination seigneuriale mais il y est valorisé.

Les oncles de l'extrait révèlent ainsi un important paradoxe : l'amour qu'ils font circuler s'appuie sur la parenté charnelle, traditionnellement largement dévalorisée. Mais ils y sont dégagés des contraintes de la transmission charnelle, devenue secondaire et conditionnée par une valeur plus haute : ainsi sont-ils avant tout ceux qui donnent des conseils³⁰ et deviennent les garants d'un lien privilégié et valorisé dont le passage sert de révélateur³¹. L'ensemble de ces représentations dégage donc les personnages d'oncle de toute *charnalité* encombrante au profit de liens spirituels avec ceux qui les entoure. L'enjeu n'est pas tant de transmettre un bien que de permettre le bonheur. Présentés ainsi comme purs, comme éloignés des enjeux terriens, ces personnages ne peuvent donc faire circuler qu'une *bone amor*.

Le passage ne vaut donc pas pour lui seul et doit aussi lu dans les relations qu'il établit avec l'exemple de Gallidès dont il semble être l'exact contre-point.

²⁸ Le texte met aussi en évidence les problèmes de mariage hypergamique, la dame refusant Ségurade parce que la condition du chevalier est inférieure à la sienne. C'est donc l'oncle qui intervient ici pour conseiller la dame, « orfeline de peire et de meire » (*L*, VIII, LVIA, 6) en ces termes : « Uns siens oncles li dist, qui moult estoit de grant eage, qu'il le conseilleroit selonc ce qu'ele disoit, outre chou que nus ne le conseilleroit, se ele voloit a lui tenir. » (*L*, VIII, LVIA, 7)

²⁹ « Le mariage est ce qui permet au chevalier de devenir un seigneur et il est significatif que la plupart des héros de romans épousent des héritières ». C'est bien le cas ici puisque Groadain présente Ségurade comme « un sien voisin qui estoitli mieudres chevaliers du monde et li plus hardis et li plus doutés » (*L*, VIII, LVIA, 6). Son statut est toutefois ambigu puisqu'il possède des terres et montre qu'il est capable de lever une armée. A. Guerreau-Jalabert, « Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits "mélusiniens" au Moyen Âge », *Mélusines continentales et insulaires*. Paris, Honoré Champion, 1999, p. 111.

³⁰ L'oncle de la dame de Roestoc apparaît comme l'archétype du sage, ce que signale la mention de son *grant eage*.

³¹ Le nain Groadain précise d'ailleurs plus loin que le matin où Hector s'apprête à combattre Ségurade, il ne peut lui-même se rendre auprès de lui pour l'en empêcher car il veut aller à la messe, cérémonie qu'il n'a jamais manquée sa vie durant. En dernier recours, c'est bien vers Dieu qu'il tourne son amour.

Dans des circonstances analogues, les réactions des deux oncles sont antithétiques. La dynamique qui s'instaure entre les deux extraits en construit le sens en le prolongeant puisque dans les deux cas, au-delà de représentations opposées des oncles, la résolution du conflit passe par l'intervention d'un chevalier, Hector ou Gauvain. En effet, dans le deuxième passage aussi c'est l'intervention du neveu d'Arthur qui achève le processus de normalisation des relations sociales, déjà mis en place par Groadain et l'oncle de la dame de Roestoc, confortant ainsi leur position. Le délai d'un an, imparté par les deux personnages est le temps nécessaire à l'arrivée d'un chevalier et à la résolution du conflit qu'il parachève. Les deux jeunes gens apparaissent donc, dans chaque cas, comme le régulateur nécessaire à situation de litige.

Les données concernant ces deux cas permettent alors d'envisager une reconfiguration de la parenté par le texte littéraire qui passe par la mise en perspective du rôle essentiel que jouent les chevaliers : en effet, la parenté charnelle reste problématique lorsqu'elle est envisagée au prisme de la transmission, de l'héritage, du pouvoir seigneurial. Si l'oncle peut entamer, dans l'épisode de la dame de Roestoc, le processus de normalisation, il n'est pas en mesure de le mener à bien seul. Le chevalier permet de mettre en avant l'amour qui unit ces parents charnels : soit qu'il le révèle, dans le premier cas, soit qu'il en propose un aboutissement : dans le second cas, il est celui qui met en pratique la solution proposée, qui met à l'épreuve les solutions proposées par le sage parent. Dans les deux cas, l'ensemble de ces relations charnelles est revalorisé par l'intervention des chevaliers, seuls garants, semble-t-il, dans le texte littéraire, d'une bonne circulation de la *caritas*.

La lignée du Graal : une transmission spirituelle

Or, la synthèse de ces données romanesques peut trouver une représentation dans la lignée qui surplombe l'ensemble du cycle du *Lancelot-Graal*, celle de Lancelot, et dans la façon dont le lien oncle/neveu y est revitalisé. En effet, il s'agit d'une lignée de chevaliers³² dont les derniers descendants, Lancelot et Galaad sont promis à un destin exceptionnel. Or, le modèle oncle/neveu, en ce qui concerne la parentèle de Lancelot, n'apparaît

³² C'est bien comme un chevalier que Joseph d'Arimatee est présenté dans l'*Estoire del Saint Graal*. Voir *L'Estoire del Saint Graal*, (éd.) J.-P. Ponceau, Paris, Champion, 1997, §. 31. Désormais abrégé par *E*.

pas en tant que tel puisque ses deux oncles, Ban et Bohort, sont morts³³. C'est donc dans une forme de déplacement généalogique qu'il faut chercher la mise en valeur de ce lien en ce qui concerne le héros. Il est double : il le concerne d'abord mais touche aussi son fils Galaad, dont l'ascendance maternelle repose aussi sur une lignée où les oncles sont valorisés.

Les ancêtres de Lancelot et Galaad sont mis en évidence dans *L'Estoire del Saint Graal* par un songe généalogique qui montre avec insistance l'origine de leur lignage, c'est-à-dire le personnage de Célidoine³⁴. Le récit qui en est fait montre un déplacement qui s'opère à partir de la figure du rêveur, Mordrain, par le biais de son *serourge*, Nascien, frère de sa femme Sarracinte, vers son neveu, Célidoine. Ce dernier est donc son neveu par alliance, du côté paternel. Là encore, le récit met en évidence un lien traditionnellement dévalorisé et quelque peu inattendu.

On peut s'interroger sur le sens d'un tel déplacement au sein d'un texte censé mettre en valeur l'ensemble d'un lignage dont le dernier représentant sera le chevalier élu. En effet, le personnage, au contraire des autres exemples d'oncles du cycle, n'entretient pas de rapports affectifs privilégiés avec son

³³ Seules vivent encore les femmes du lignage, Elaine et Evaine, les deux tantes. Ce qui est intéressant est le redoublement de l'alliance, qui fait épouser deux sœurs à deux frères. Seules vivent encore les femmes du lignage, Elaine et Evaine, les deux tantes. Ce qui est intéressant est le redoublement de l'alliance, qui fait épouser deux sœurs à deux frères. Il n'y a donc plus ici de concurrence entre hérédités patrilinéaire et matrilinéaire : anhilée par la symétrie des alliances, elle place les deux oncles et les deux tantes sur le même plan. Les manuscrits du *Cycle Vulgate* « mettent [...] en scène un bouclage consanguin à la même génération, puisque deux frères épousent deux sœurs, selon une pratique matrimoniale redondante qui vise à renforcer l'alliance entre deux maisons. Les garçons nés de ce mariage, "cousin parallèles" aussi bien du côté du père que de la mère, feront preuve d'une solidarité guerrière inébranlable contre Arthur, Gauvain et leurs parents. » Martin Aurell et Catalina Gírbea, « Rapport introductif », *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens*, op. cit., p. 24-25 ; A. Guerreau-Jalabert, « Prohibitions canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord », *Épouser au plus proche. Incestes, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, EHESS, 1994, p. 292-321.

³⁴ Mireille Demaules relève trois songes généalogiques dans le cycle : celui de Nascien (*E*, § 632-633), celui de Mordrain (*E*, § 288) et celui de Lancelot (*QSG*, p. 130-131) dont elle remarque les similitudes formelles et symboliques. Je m'intéresse ici en particulier à celui de Mordrain qui raconte comment ce dernier voit se matérialiser sa lignée sous la forme d'un lac partant du ventre de son neveu Célidoine, fils de son beau-frère. De ce lac, partent neuf fleuves dont les premiers sont boueux et tumultueux ; ils matérialisent la descendance de Célidoine. Le dernier fleuve, limpide et calme, symbolise Galaad, le chevalier élu. M. Demaules, *La Corne et l'ivoire. Étude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Champion, 2010, p. 501-509.

neveu. La stratégie semble donc être celle d'une valorisation d'une relation oncle/neveu radicalement différente des autres. L'enjeu majeur de ce déplacement repose, ici aussi, sur la question de la transmission. Comme l'a montré Marie-Pascale Halary, c'est par le biais de l'écu³⁵ qu'offre Joséphé à Mordrain que s'opère un legs spirituel entre l'oncle et Galaad³⁶. Or, Mordrain ne peut pas assurer la transmission directe, lignagère, entre l'objet et le jeune homme : trop pécheur, sa convoitise coupable l'empêche d'avoir une descendance³⁷. C'est donc par le biais d'un autre personnage, Nascien, père de Célidoine, hautement valorisé, qu'elle se fera et l'écu sera transmis directement de l'un à l'autre à travers les siècles. Cette généalogie complexe et déviée révèle un double enjeu : d'une part, la valorisation d'une lignée dont l'ancêtre, Célidoine, est la figure prééminente, nécessaire et pure qui apparaît à son origine et qui assure l'héritage. Mais, par le biais de la figure de l'oncle, rêveur du récit et ordonnateur du legs, se dessine une autre possibilité de parenté : en nouant la relation entre Joséphé et Galaad, l'oncle devient la figure nécessaire de ce qui semble apparaître comme une véritable parenté spirituelle entre les deux personnages.

Le cas est encore plus flagrant en ce qui concerne l'ascendance maternelle de Galaad. Le lien toutefois est un véritable lien avunculaire, selon l'étymologie, déjà largement valorisée dans la société. Toutefois, son cas est intéressant en ce qu'il présente aussi le problème de la transmission, dont il est justement normalement dégagé. La généalogie maternelle du chevalier élu connaît un déplacement du même type que celle de Lancelot, son père : en

³⁵ Il s'agit de celui que Joséphé a marqué d'une croix lors de la victoire d'Evalach/Mordrain auquel il le laisse et qui le transmet ensuite à Galaad, à travers les siècles (*QSG*, p. 32-35). Le fait que l'écu provienne aussi de Joséphé complète le legs spirituel de ce dernier.

³⁶ M.-P. Halary, « Beauté et ressemblance dans la littérature arthurienne du début du XIII^e siècle. Lancelot et Galaad : entre ascendance terrienne et ascendance céleste », conférence prononcée dans le cadre du séminaire de l'EHESS, *Famille, religion et pouvoir au Moyen Âge*, (dir.) Dominique Donadieu-Rigaut, Abel Lamauvinère, Philippe Maurice, Paris, janvier 2009. Je remercie l'auteur d'avoir bien voulu me communiquer son texte.

³⁷ En effet, se joue sans doute dans le texte une mise en évidence à la fois du péché condamné et de la valorisation de la virginité. Sophie Albert a ainsi remarqué que Mordrain est avant tout un roi pécheur et que, depuis le début du récit, il est habité par le péché de chair, dévoré par une faim coupable, et présenté comme « un personnage humain, plus que son neveu Célidoine, *puer senex* sans désirs coupables ». Ce dernier n'apparaît que relativement tardivement dans *l'Estoire* et sa description insiste sur son caractère prédestiné, son nom même, « dounés au chiel » (*E*, §. 376) nouant sa relation exceptionnelle avec Dieu. Il semble donc ici que le neveu accomplisse le destin incomplet de l'oncle. S. Albert, « Les appétits du roi Mordrain dans *l'Estoire del Saint Graal* », *La Faim et l'appétit. Questes*, n°12 (juin 2007), p. 87-97, p. 97 pour la citation.

effet, il descend d'un parent de Joséphé – premier gardien du Graal –, Bron dont le texte précise qu'il a douze enfants. Parmi ceux-ci, Josué épouse la fille du roi Arphasan de la terre Foraine, qui en fait son héritier. C'est là qu'est construit le château de Corbenic. Mais, c'est à Alain le Gros, frère de Josué, que Joséphé confie le Graal, qui lui-même le laisse au Palais Aventureux où il demeurera jusqu'à la venue du chevalier élu³⁸. On voit comment la lignée maternelle de Galaad rejoue sur le même modèle et à partir de la même figure, celle de Joséphé, l'idée d'une transmission spirituelle au-delà des générations. C'est l'objet sacré qu'est le Graal qui est ici transmis à travers les siècles par le biais des ancêtres, à partir de l'oncle maternel.

L'enjeu de cette transmission permet d'affermir la reconfiguration du réel établie avec l'exemple de la lignée paternelle ; la parenté charnelle est ici hautement valorisée car elle permet un héritage de nature spirituelle : c'est la relique la plus sacrée de l'Église qui passe de génération en génération. Le legs d'un objet dont la valeur est avant tout sacrée puisqu'elle repose dans la possibilité d'accéder à l'amour de Dieu par le biais d'un oncle est doublement signifiante : ce que la lignée permet d'établir est la possibilité d'entrer dans l'amour de Dieu, de transmettre cet amour, et le choix d'un oncle comme intermédiaire met en relief non plus des liens charnels mais des liens électifs, élection qui en dernier ressort relève du pouvoir de Dieu. C'est donc bien sous le haut patronage de Dieu que s'établit le passage du Graal d'Alain le Gros à Galaad. Autrement dit, le roman propose ici de confier à une famille de chevaliers la possibilité de transmettre cet amour dont le Graal est le signe. La parenté charnelle disparaît ici au profit d'une forme hautement spirituelle de parenté.

L'ensemble de ces remarques permet d'établir un constat à la fois sur la reconfiguration des modèles de parenté établis par le roman et à la fois sur l'apport d'une telle lecture appliquée aux romans du Graal. On voit combien la relation oncle/neveu représentée dans le *Lancelot-Graal* est loin d'être un décalque des pratiques : dans réalité elle est une parenté charnelle et donc orientée du côté de *caro*, c'est-à-dire négativement valorisée. Or, dans les romans, cette parenté charnelle est présentée du côté de *spiritus* : d'une part

³⁸ La généalogie de Galaad est complexe et différente selon les romans qui constituent le *Lancelot-Graal*. Néanmoins, seule cette version précise comment se fait la transmission. Je renvoie à l'ouvrage de Mireille Séguy pour les différentes versions qui coexistent dans le texte. M. Séguy, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, Champion, 2001, p. 490-495.

parce que les problèmes de transmission sont placés sous le signe du spirituel. D'autre part parce que la lignée du Graal, qui surplombe l'ensemble du cycle, permet d'envisager l'ensemble des données de la parenté et c'est à partir d'elle que l'on peut les reconfigurer. L'exemple de l'ascendance maternelle de Galaad pousse à son niveau le plus haut la valorisation, par le biais d'une transmission immatérielle, qui repose uniquement sur l'amour de Dieu. Or, nombre des relations avunculaires du cycle reproduisent, à un moindre degré, cette transmission de l'amour. Il n'est ainsi pas question de revaloriser de façon uniforme la chair mais d'en proposer diverses formes de spiritualisation tout en prenant en compte le risque, si elle mal maîtrisée, qu'elle fait courir à la construction sociale – c'est le cas de Gallidès et des demoiselles de Honguefort. Chacun des exemples prend donc son sens dans un ensemble dominé par la lignée de Galaad. D'autre part, la représentation de la parenté met toujours en jeu le rôle important de la transmission et cette dernière, plus largement, permet de repenser le rôle de la chevalerie, qui, à tous les niveaux, apparaît comme un régulateur de la société. L'analyse de la parenté et sa représentation fictionnelle, formalisant les tensions entre groupes sociaux, permet ainsi d'illustrer l'apport de la socio-histoire dans l'analyse littéraire. En déplaçant le point de vue vers le contexte historique de production des textes elle permet d'envisager la littérature comme porteuse d'un enjeu idéologique qui dépasse la simple question de la mise en récit, qu'elle complète sans toutefois la remplacer. Ce changement de point de vue, montrant le rôle que s'attribuent des dominants laïcs dévalorisés par l'Église dans le contexte des XII^e et XIII^e siècles, et en particulier de la chevalerie, met donc en évidence les enjeux sociaux de cette littérature en langue vernaculaire qui fait entendre, sans doute, la voix des premiers, dans la revendication d'une forme propre de spiritualité laïque.



Marie DUPUY