HAL
open science

Croquer le marmot dans Guillaume d'Angleterre : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie

Christine Ferlampin-Acher

▶ **To cite this version:**

Christine Ferlampin-Acher. Croquer le marmot dans Guillaume d'Angleterre : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie. Romanische Forschungen, 2009, 121, pp.343-357. hal-01845760

HAL Id: hal-01845760

https://hal.science/hal-01845760

Submitted on 20 Jul 2018

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

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

« Croquer le marmot[1] dans *Guillaume d'Angleterre* : l'anthropophagie et l'inceste au service d'un détournement parodique de l'hagiographie »

Résumé :
L'étonnante pulsion anthropophagique de Gratienne, l'héroïne de *Guillaume d'Angleterre,* qui se dit prête à dévorer ses enfants, et la surprenante réponse de son mari qui lui propose de manger sa propre chair, servent de fil dans cette étude pour proposer des hypothèses quant au sens et à l'enjeu de ce texte souvent sous-estimé. En apparence bâti à partir d'une trame hagiographique, ce roman serait porté par une visée parodique et proposerait des valeurs du juste milieu, entre spiritualité et érémitisme chrétiens d'une part et matérialisme marchand et bourgeois d'autre part. Par ailleurs la *conjointure* se construit autour du désir et le roman peut se lire comme une rééducation du désir de la reine et du roi, de l'inceste et de l'adultère possibles au mariage, de l'avidité à la mesure. *Guillaume d'Angleterre* pourrait se lire comme un anti *Roman de Thèbes* ou comme un anti *Apollonius de Tyr*.

Quelle mère n'a jamais dévoré son enfant de baisers ? Certaines le disent, d'autres le font, comme cette femme qui, dans la *Guerre des Juifs* de Flavius Josephe (l. VI), tue, fait rôtir et dévore son fils lors du siège de Jérusalem par Titus. Dans *Guillaume d'Angleterre*, roman français écrit en vers soit à la fin du XIIe siècle, soit au début du XIIIe siècle, il s'en faut de peu que la reine Gratienne ne mange ses jumeaux. Ce roman, bâti à partir d'une trame hagiographique, celle de la vie de saint Eustache, attribué sans que l'on puisse être formel à Chrétien de Troyes, raconte comment Guillaume, le roi d'Angleterre, quitte son royaume à l'appel de Dieu, en abandonnant toutes ses richesses, et comment son épouse, Gratienne, enceinte, l'accompagne dans cet exil. Dans une forêt, elle accouche de jumeaux qui, à la suite de diverses péripéties, seront élevés par deux bourgeois, tandis qu'elle-même, enlevée par des marchands, épousera le seigneur de Sorlinc, un vieillard dont elle ne tardera guère à hériter, redevenant reine. Son mari sera engagé comme serviteur par un bourgeois, sous le nom de Gui, bourgeois pour le compte duquel il se fera marchand. Finalement, les parents et les enfants seront réunis et le roi retrouvera son trône, ses fils et son épouse[2].

[1] L'expression « croquer le marmot », qui signifiait « attendre », a été détournée par V. Hugo, dans son poème où un ogre dévore l'enfant d'une fée dont il est amoureux, ce qui motive le conseil avisé du poète « (…) Vous qui cherchez à plaire, / Ne mangez pas l'enfant dont vous aimez la mère. » (*Bons conseils aux amants*, tiré de *Toute la lyre*). Quoiqu'on en ait pensé, l'expression n'apparaît qu'en moyen français.

[2] Pour un résumé plus complet, voir mon analyse, dans l'introduction à mon édition du texte, *Guillaume d'Angleterre,* Paris, Champion, 2007, p. 7-11. Cet article part d'un certain nombre de remarques figurant dans cette introduction.

La naissance des jeunes héros a lieu dans la forêt, alors que le couple est démuni de tout. Le père recueille les deux enfants dans sa cotte qu'il a partagée en deux, et le lendemain matin, au réveil, la reine est si affamée qu'elle se dit prête à dévorer l'un de ses fils. Effrayé, son mari lui propose de se couper un morceau de cuisse pour assouvir sa faim, ce qu'elle refuse (v. 512-560). Le roi part alors chercher de l'aide, ce qui lance la suite des aventures.

La tentation anthropophagique de la mère peut surprendre : dans ce texte qui commence sur le modèle de la vie de saint Eustache, avec un couple royal qui part en exil à l'appel de Dieu, avec un roi qui renonce à ses biens, avec une reine extrêmement pieuse, comment comprendre la violence de la pulsion de Gratienne ? L'anthropophagie, ce désir de la chair de son enfant, peut renvoyer à un désir incestueux, comparable à celui qui sert de trame à *Apollonius de Tyr*, l'un des récits fondateurs et souvent sous-estimé (malgré les travaux de M. Zink[3]), du genre romanesque[4]. Après avoir mis en évidence les caractéristiques qui rattachent ce texte au modèle hagiographique, communément retenu par la critique, nous verrons que de nombreux décalages invitent à proposer et discuter une lecture parodique[5] de ce texte qui se démarque ouvertement de son modèle, la légende de saint Eustache. La pulsion anthropophagique de la mère peut alors servir de point de départ pour relire la trame narrative autour du questionnement de la chair, du désir, de la possession. Qu'il s'agisse du père et de ses rapports aux biens de ce monde, ou de la mère, les fils narratifs, en apparence distendus, se rejoignent dans cette perspective. C'est donc une réévaluation de ce texte que proposent les pistes de lecture discutées ici.

Le roman se présente comme une hagiographie inspirée par la vie de saint Eustache, très populaire au Moyen Âge et diffusée à partir du VIIIe siècle dans des passions grecque et latine circulant en Occident. Placide, général de Trajan, se convertit après avoir rencontré le Christ sous la forme d'un cerf portant une croix entre ses bois, qu'il poursuit dans la forêt. Baptisé et ayant pris le nom d'Eustache, il est ruiné par la peste et des voleurs, et s'exile, de nuit. Le capitaine du bateau qui l'emmène en Egypte s'éprend de sa femme et l'abandonne ainsi que ses deux fils sur une terre inconnue. Cheminant, il doit traverser une rivière : il fait passer un enfant sur la rive opposée et alors qu'il revient pour chercher le deuxième, il voit un

[3] Voir *Le roman d'Apollonius de Tyr, version du XVe siècle*, Paris, Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, 2006.

[4] Nombreux sont les travaux sur l'inceste dans la littérature médiévale, qu'il porte sur Arthur, Charlemagne, la Manekine ou Apollonius de Tyr (Elizabeth Archibald, *Incest and the Medieval Imagination*, Oxford, Clarendon Press, 2001, « Incest in Medieval Literature and Society », dans *Forum for Modern Language Studies*, t. 25, 1998, p. 1-15 ; on se référera à J. Ch. Huchet, *Littérature médiévale et psychonalyse : pour une clinique littéraire*, Paris, PUF, 1990). L'anthropophagie, malgré l'importance du thème du cœur mangé, n'a pas été autant étudiée.

[5] Le terme « parodie » est pris au sens étymologique et neutre de « reprise décalée », à l'exclusion de toute dévalorisation du modèle. Au Moyen Âge, la révérence s'accompagne souvent de parodie de ce type.

lion et un loup s'emparer chacun d'un de ses garçons. Il devient paysan pendant quinze ans, avant d'être retrouvé par l'empereur. Ses enfants ont été élevés par des paysans et se sont engagés dans l'armée romaine. Le capitaine qui voulait abuser de sa femme est mort subitement : elle est devenue une pauvre hôtesse dans la ville où campe l'armée d'Eustache. C'est dans son hôtel que ses fils se racontent leur vie et se reconnaissent. Leur mère identifie son mari comme étant le général des troupes. Peu après, Trajan meurt. Hadrien lui succède et persécute les Chrétiens. Toute la famille d'Eustache subit le martyre[6].

Les points communs entre les deux récits sont nombreux : l'exil à l'appel de Dieu d'un roi qui renonce à ses biens, la perte de sa femme, convoitée par un homme de rang inférieur, celle des enfants, dont l'un est enlevé par un loup, l'exercice d'une tâche humble pendant plusieurs années, la prise en charge des garçons, qui ne se savent pas frères, par des parents adoptifs modestes, et leur engagement ensuite comme soldats, le destin de la mère, qui échappe au déshonneur, les retrouvailles finales, figurent dans les deux récits. D'emblée le roi est présenté comme un bon chrétien : s'il n'a pas droit à un portrait au début du roman, si la présentation qui est faite de ce personnage est très brève, l'auteur prend néanmoins le temps de mentionner sa foi (v. 19-21) et sa « carité » (v. 27) ainsi que celle de la reine. Celle-ci se nomme Gratienne. Son nom rime avec « crestiiene » aux vers 35-36, c'est-à-dire dans l'unique occurrence où ce nom propre figure à la rime : le lecteur médiéval, vraisemblablement attentif comme les clercs, même s'il n'a pas une culture cléricale très poussée, aux analogies entre les mots, aux étymologies ou pseudo-étymologies à la Isidore de Séville, ne peut qu'associer Gratienne à la Grâce divine. L'assiduité des époux à la messe, sur laquelle s'ouvre le roman, le miracle d'une voix divine qui, au milieu des fracas du tonnerre et d'une clarté aveuglante, engage à trois reprises le roi à partir en exil, le renoncement du roi et de la reine à tous leurs biens, leur souci de réparer leurs torts, favorisent une lecture hagiographique de l'histoire. Même les personnages secondaires, comme le jeune homme à qui le roi rachète son cor de chasse, semblent mus par les devoirs d'un bon chrétien : ce garçon se propose de partir en pèlerinage à Saint-Gilles et de distribuer son argent aux pauvres (v. 2104-2108).

[6] Sur cette légende, voir A. Boureau, « Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien ? », dans *Annales ESC*, t. 4, 1982, p. 682-699 (p. 683 pour le développement de la légende) ; A. Boureau, « Narration cléricale et narration populaire. La légende de Placide-Eustache », dans *Les saints et les stars. Le texte hagiographique dans la culture populaire*, études réunies par J. Cl. Schmitt, Paris, 1983, p. 45 ; A. H. Krappe, « La leggenda di S. Eustachio », dans *Nuovi Studi Medievali*, t. 3, 1926-1927, p. 223-258 et A. Monteverdi, «La leggenda di Sant'Eustachio», dans *Studi Medievali*, t. 3, 1909-1911, p. 169-229. On lira la version en vers dans *La vie de saint Eustache, poème français du XIIIe siècle*, éd. H. Petersen, Paris, Champion, Classiques Français du Moyen Age, 58, 1928, et la version en prose dans *La vie de saint Eustache, version en prose du XIIIe siècle*, éd. J. Murray, Paris, Champion, Classiques Français du Moyen Age, 60, 1929.

Plus encore, on reconnaît des motifs hagiographiques précis : le goût que le roi a pour la chasse (goût dont l'objet emblématique est le cor qu'il a oublié lors de son départ en exil, qu'il rachète à un garçon et grâce auquel la reine le reconnaît[7]) évoque le modèle de saint Hubert qui fusionnera au XIVe siècle avec celui de saint Eustache ; le geste du père qui coupe sa cotte en deux rappelle saint Martin de Tours[8], aussi bien que saint Gilles[9]. Outre ces indices, on peut rattacher à ce projet hagiographique le nom que se donne l'auteur dans le prologue (« Crestiiens ne veut entremetre […] de conter un conte » v. 1-3), nom qui a nourri l'hypothèse selon laquelle ce roman serait l'œuvre de Chrétien de Troyes, en l'absence de tout élément définitif[10]. Le pseudonyme, si pseudonyme il y a, renforce la tonalité hagiographique de l'œuvre attribuée à un dénommé *Crestiiens.*

La scène de la naissance paraît elle aussi à première lecture très chrétienne. C'est dans une « roche […] fondue et cavee » qui rappelle la grotte de la Nativité, vénérée près de Bethléem (notons que les *Evangiles* de Matthieu et de Luc ne parlent pas de grotte), que la reine accouche ; le couple est mal logé, comme le sont Joseph et Marie. La mère, en bonne chrétienne, invoque les saints, les vierges et sainte Marguerite, patronne des accouchées (v. 459-460). Le père, « par grant humilité » (v. 473), sert son épouse, s'abaissant à des tâches féminines et peu royales (« Que riens a faire ne desdegne / Nule cose ne li desplot » v. 476-477). Comme saint Martin, il donne son manteau, mais mieux que saint Martin, qui ne peut donner que la moitié de son vêtement car celui-ci ne lui appartient pas intégralement (l'autre moitié étant la propriété de l'armée romaine), il donne les deux pans.

Cependant un certain nombre d'indices invitent à mettre en question cet enjeu hagiographique. Quelques éléments sont laïcisés, comme le cerf christique de la légende de saint Eustache que l'on retrouve tout au plus, euphémisé, dans le jeune daim tué par Lovel, l'un des deux fils (v. 1744-ss), et dans le cerf seize cors que poursuit Guillaume avant de retrouver ses enfants (v. 2586-ss). Mais surtout l'issue du récit est en décalage complet avec l'enjeu hagiographique : point de martyr, point de retraite loin du siècle, point de sanctification, pas même une reine qui entrerait en religion. Rien. Plus encore, le jeune garçon

---

[7] Sur ce cor, voir C. Ferlampin-Acher, « Le cor et la cotte : le corps à l'épreuve de la fidélité dans le *Roman de Tristan en prose* et dans *Guillaume d'Angleterre*» à paraître dans *Le cor et la plume,* éd. F. Pomel, Presses Universitaires de Rennes.

[8] Voir par exemple Jacques de Voragine, *La Légende Dorée,* sous la dir. d'A. Boureau, Paris, Gallimard, La Pléiade, 2004, p. 918.

[9] Saint Gilles donne sa cotte à un malheureux (voir Guillaume de Berneville, *La vie de saint Gilles,* éd. et trad. F. Laurent, Paris, Champion Classiques, 2003, v. 125-ss).

[10] On trouvera une synthèse sur ce point dans L. Gowans, « *Guillaume d'Angleterre,* prologue and authorship », dans *French Studies Bulletin,* t. 35, 1990, p. 1-5 et dans l'introduction de l'édition A. J. Holden, *Guillaume d'Angleterre,* Genève, Droz, 1988. On peut, je pense, douter de l'attribution à Chrétien de Troyes et voir dans ce pseudonyme au moins une tentative pour profiter de la notoriété de l'auteur champenois.

qui devait aller en pèlerinage à Saint-Gilles devient chambellan du roi et semble oublier son pieux dessein ; le roi retrouve son trône et ses richesses, sa femme et ses fils. Les valeurs mondaines que le roi apprend avec brio au service de son seigneur, lorsqu'il se fait marchand, de foire en foire, semblent reprendre le dessus, en même temps que les bourgeois, raillés certes par la reine pour leur avarice et leur incapacité à passer de la valeur marchande à la valeur symbolique des choses, sont promus par le roi. En fait, le roman semble rendre à César ce qui est à César, et dénoncer les dangers que représentent pour le royaume un roi et une reine qui se lanceraient dans une aventure spirituelle alors qu'ils ont un royaume à administrer.

La voix de Dieu ne se fait que difficilement entendre, même dans le début du roman qui pourtant suit plus que la suite le modèle hagiographique. Comme le remarque Anne Berthelot, le chapelain du roi semble réticent à interpréter la voix divine, dont le message est pourtant sans ambiguïté : la voix doit se manifester trois fois[11]. Certes on reconnaît là une triplication folklorique peu surprenante, mais il en découle surtout l'impression que, contrairement à ce qui se joue dans l'hagiographie de l'époque, Dieu n'a rien d'évident, même pour ceux dont c'est le rôle d'être ses intermédiaires.

La scène de l'accouchement et le désir de la mère de dévorer ses enfants vont dans le même sens. L'inconfort de l'installation dans la grotte s'exprime par le décalage entre les mots (« lit », « ostel », « cuisine », « herbegié » v. 448-451) et la réalité évoquée : ce décalage peut nourrir un pathétique qui serait mis au service de la célébration des vertus chrétiennes, mais on glisse ici facilement de l'emphase pathétique à un décalage humoristique. De même la reine prie Dieu (v. 457), puis s'adresse à ces médiateurs que sont les saints et le vierges (« Qu'il pricent pour sa delivrance / Dieu, qui de tot a le poissance » v. 463-4). On trouve là un écho des pratiques médiévales, mais l'énumération des vers 457-9, plaçant en tête Dieu, puis Marie, puis les Saints et les Vierges et respectant une hiérarchie[12], peut surprendre : après avoir prié Dieu, le plus puissant (v. 464), il n'était pas utile d'invoquer les autres figures. L'image d'un Dieu un peu lointain serait-elle anachronique, quand on peut rapprocher la multiplication des intercesseurs du fait que les signes divins, au début du roman, ne sont pas compris lors de leur première manifestation, et qu'il faut trois tentatives pour que le héros réponde à l'appel de Dieu ? Dieu n'a pas l'évidence attendue en ce début de roman. Ce trait peut s'expliquer par la conversion qui n'est pas encore accomplie, tout autant que par la

[11] Notice à l'édition de *Guillaume d'Angleterre*, dans Chrétien de Troyes, *Œuvres complètes,* sous la dir. de D. Poirion, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1994, p. 1412.

[12] Cette énumération est suivie par la mention, introduite par *mais*, de ce qui afflige le plus Gratienne, à savoir ne pas avoir de femme qui puisse l'aider : de Dieu, aux saints, on est passé à une auxiliaire simplement humaine.

distance que le roman entretient en permanence avec l'hagiographie. La concurrence établie au moment de l'accouchement entre l'œuvre de Dieu et celle de l'homme renvoie à l'ambiguïté fondamentale du roman : c'est, à défaut de mieux et en l'absence de manifestation divine, grâce aux soins de Guillaume, que naît le premier enfant (« Li rois […] fait quanques ele li enseigne […] Tant c'un vallet assés bel ot » v. 473-ss) ; la même structure syntaxique est utilisée pour le second enfant, mais cette fois-ci c'est la Vierge et non le père qui se révèle efficace : « Tant a la Virge reclamee / Que d'un enfant est delivree » (v. 501-502).

C'est après cet naissance, dont la dimension miraculeuse n'est pas sans ambiguïté[13] rappelant à la fois les nombreux jumeaux de l'hagiographie -saint Eustache est père de deux fils- et du folklore -dont on trouverait trace par exemple dans le lai de *Fresne* de Marie de France-), que la mère, après une nuit de sommeil, se réveille et que nous trouvons le motif de la mère dévoreuse :

« Au resveiller ot si grant fain,
Anc nule feme n'ot grignor.
« Sire, feit el a son signor,
S'isnelement n'ai a mangier,
Ja me verrés les iex cangier.
Tant est mes fains et fors et grans
Quë au mains l'un de mes enfans
M'estuet mangier, que que me chie,
Tant que mes fains soit estanchie ».
Li rois tot maintenant se lieve,
A cui ceste famine grieve,
Et si ne sait que faire puisse,
Mais que des braons de sa cuisse
Pense qu'a mangier li donra,
Tant que mix faire li porra » (v. 512-526).

Une reine cannibale, qui mangerait ses enfants ou la chair de son mari : le motif est surprenant et le texte finalement l'évacue, la reine acceptant sa souffrance et laissant son mari chercher ailleurs de la nourriture. C'est parce qu'il s'éloigne à ce moment que Guillaume sera séparé de sa femme et de ses enfants et que l'aventure sera relancée, conduisant au dénuement total

[13] L'ambiguïté vient de la rencontre de deux modèles, familiers au lecteur médiéval, entre lesquels il n'est pas possible de trancher quand on commence la lecture du roman : le modèle valorisant de l'hagiographie, qui associe souvent le saint à la gémellité, et celui du folklore, dont témoigne *Fresne* de Marie de France, qui soupçonne volontiers d'adultère les mères de jumeaux.

du roi. Cependant était-il nécessaire, pour dépouiller ce roi déchu, de faire jouer l'horreur du cannibalisme et de l'infanticide ? L'épisode n'était-il pas choquant pour le lecteur médiéval ? S'agissait-il en racontant cette histoire de rejouer les perversions familiales du roman fondateur qu'est le *Roman de Thèbes,* qui rappelle en ouverture l'histoire d'Oedipe, et se détache en cela de son modèle, Stace ? Le flottement de l'ancrage historique et générique de *Guillaume d'Angleterre*, qui quoique breton par son décor n'est pas un roman arthurien, pourrait aller dans ce sens. Mais plus encore se lit ici à mon avis une reprise décalée de l'Eucharistie, cette action de « grâce » (la mère, Gratienne - dans son nom se lit la « grâce »- voulant manger la chair du fils, et de l'Incarnation (le père voulant se sacrifier dans sa chair pour racheter le fils), détournement parodique passant par la prise au pied de la lettre de ce qui devrait se lire métaphoriquement sur le mode du rite.

Le désir dévorant de la mère fonctionne en système avec la proposition du père qui dit :

« (K') acater voel le mort mon fil / et de me car et de mon sanc » (v. 538). Le verbe « acater » peut se comprendre en fonction du réseau sémantique du commerce qui irrigue tout le texte. En effet, il est question dès le début d'abandonner des biens dont la possession est indue, de devenir pauvre, et le destin des héros sera de faire fortune. Or les personnages ont toutes les peines du monde à passer de la valeur marchande à la valeur symbolique (et en particulier à la valeur affective qui en est un des aspects). Aussitôt l'enfant né, « li rois […] l'enfant ot mout cier » (v. 479) : il est logique que le père veuille « acater », racheter, ce fils qui lui est « cher ». Dans le passage aux valeurs bourgeoises qui marque le cheminement de ce roi qui devient marchand et de cette reine qui se fait « gestionnaire », on a là la première réussite du roi. Il rachète son fils à sa femme en proposant un troc, viande contre viande. Si « cier » renvoyait en apparence uniquement à l'affectif, l'échange proposé n'est en rien symbolique et on n'est pas surpris de constater que le roman se termine par le triomphe des valeurs marchandes, quand le roi prend des bourgeois pour conseillers. Pourtant ce triomphe n'est pas sans ambiguïtés : les bourgeois sont raillés à la fin du récit, en particulier quand la reine leur offre des manteaux, qu'ils refusent de garder et qu'ils ne pensent qu'à vendre, incapables qu'ils sont de passer de la valeur marchande à la valeur symbolique d'un objet ; le roi quant à lui réussit à accomplir le passage de l'une à l'autre, lorsqu'il accepte de racheter, plus cher que sa valeur, le cor qu'il avait abandonné dans sa fuite du château. Dans la scène de l'accouchement, on n'est cependant pas exactement dans le cadre d'un échange marchand, passant par l'argent : le troc proposé ensauvage l'économie, ce qui est normal puisque le couple royal est, dans la forêt, coupé de tout lien avec la société. Du coup se dégage pour le

roi un cheminement qui passe du troc, à l'échange par l'argent et à l'échange symbolique : même dans un monde gagné aux valeurs marchandes, où triomphent les bourgeois, est évoquée la valeur rédemptrice du symbole.

A travers ce verbe « acater » et ce don de la chair, c'est aussi une perspective christique qui se dégage : le père sacrifie sa chair pour sauver ses enfants, tout comme Dieu a sacrifié le Christ, sa chair, son Incarnation, pour sauver ses enfants, les hommes. Dans cette perspective, la faim de la mère pourrait être une sorte de péché originel, d'appétit pour la chair, qui se trouvera racheté. La mention et de la chair et du sang évoque le martyre du Christ et lorsque le père conseille à la mère : « Mangiés de me car a plenté » (v. 545), c'est le rite eucharistique qui se profile. Ce renvoi à l'Eucharistie est confirmé lorsque plus loin le père rencontre des marchands et leur demande de la nourriture :

« (C') une si grans fains l'a atainte
K'a poi que ne sera enchainte
Des enfans que ele a enfantés » (v. 615-ss).

L'*anominatio* du vers 616 a une valeur dramatique, mais elle souligne surtout l'*impossibilia,* cette figure de style prisée au Moyen Âge, et souvent source de devinettes. La triple reprise du préfixe *en-* (*enchainte, enfant, enfantés*) et le jeu entre le futur –« sera enchainte »- et l'accompli –« a enfantés »- signalent l'absurdité de la formule. Une femme ne peut pas être enceinte des enfants qu'elle a déjà mis au monde. Les marchands commenteront d'ailleurs : « Moult avés ore dit grant fable ! » (v. 621), mais ce qui les choque là, ce n'est pas tant cette inversion du rythme naturel, que le fait de manger ses enfants : « Onques en cors n'ot tel dïable / Feme ses enfans ne manga ; / Ce ne fu onques ne n'ert ja » (v. 624-5). Avec le dernier vers, les rapports pervertis entre temps grammaticaux passé et du présent sont rétablis dans leur évidence habituelle.

Or la formulation du roi (v. 615-617) rappelle la prière prononcée un peu plus par la reine au moment où elle accouche du deuxième fils :

« Glorïeuse sainte Marie,
Qui vostre fil et vostre père
Enfantastes, et fille et mere » (v. 496-8).

On retrouve là la formulation habituelle de la conception virginale : la Vierge est à la fois fille et mère ; le Christ est et son père et son fils, comme l'atteste le *Chevalier de la Charrette* :

« por ce Dieu qui est filz et pere,
et qui de celi fist sa mere

qui estoit sa fille et s'ancele »[14].

Si une telle perturbation des liens familiaux, exprimée par la figure de l'*impossibilia* est commune à Gratienne et la Vierge, elle se justifie par le dogme dans le cas de la Vierge, mais est en décalage pour ce qui est de la reine.

La reprise dans la bouche du père d'une figure présente dans la prière à la Vierge peut donc se lire de façon ambiguë : à la fois comme support de l'enjeu hagiographique, et comme détournement parodique.

Ainsi les valeurs symbolique et marchande interfèrent, tout comme les sens littéral et allégorique : de ce mouvement découlent à la fois la possibilité d'une satire du monde bourgeois (et peut-être aussi d'une aristocratie coupée du monde) et l'hypothèse d'un traitement parodique du genre hagiographique. La possibilité d'un jeu parodique me paraît confirmée par *Perlesvaus*[15]. Dans ce roman se trouve une scène de cannibalisme et d'infanticide, dont le rapport à l'Eucharistie a été bien identifié[16], étayant l'hypothèse d'une lecture similaire de la scène dans *Guillaume d'Angleterre.* Une différence notable entre ces deux scènes est cependant que dans *Perlesvaus* le roi païen Gurguran fait cuire son fils *en un vaisel d'airain tot plain d'eue* (p. 105) alors que Gratienne est prête à dévorer crus ses enfants : quand on connaît la fonction de la cuisson comme permettant le passage d'un état de nature à un état de culture, on voit que la reine est encore plus sauvage que le roi Gurguran[17]. Dans *Perlesvaus* manger et faire manger le corps du fils prennent au pied de la lettre, dans une perspective militante prônant la conversion, l'Eucharistie. Cette lecture eucharistique de l'anthropophagie est sans ambiguïté dans ce roman : on peut penser que la mise en relation du cannibalisme et de l'Eucharistie n'était pas étrangère aux mentalités médiévales de la fin du XIIe ou du XIIIe siècle.

---

[14] Ed. M. Roques, Paris, Champion, 1981, v. 2821-2. On trouve de même dans ce roman la référence au retour dans le ventre de sa mère : *ne por rien en puet avenir, / ne que les vanz poez tenir / ne desfandre qu'il ne vantassent, / et as oisiax qu'il ne chantassent, / ne qu'il osassent mes chanter, /ne que li hom porroit antrer / el vantre sa mere et renestre* (v. 3051-ss). On ne peut cependant pas à mon avis conclure de ce rapprochement au fait que Chrétien est l'auteur de *Guillaume d'Angleterre.* Ce type d'*impossibilia* est un poncif.

[15] La date de ce roman en prose est discutée : on peut hésiter entre le début du XIIIe siècle (W. Nitze) et 1230-1240 (F. Bogdanow, J. D. Bruce, F. Lot). Pour une synthèse, voir A. Strubel, *Le Haut livre du Graal,* Paris, Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, 2007, introduction, p. 98-ss. Personnellement, je penche pour une datation précoce (voir «*Fausse creance, mauvaise loi* et conversion dans *Perlesvaus* », dans *Le Moyen Age*, t. 111, 2005, p. 293-312). Quant à *Guillaume d'Angleterre,* on considère souvent qu'il est contemporain de Chrétien, du fait de l'attribution (pourtant douteuse) à cet auteur. Je pense cependant que ce roman est plus tardif et qu'il daterait du début du XIIIe siècle (voir l'introduction à mon édition, Paris, Champion, 2007). Ces incertitudes quant aux dates interdisent toute hypothèse quant à un rapprochement entre les deux textes.

[16] Voir Charles Méla, *La reine et le Graal*, p. 205 ; F. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XIIe-XIIIe siècle)*, Paris, Champion, 1991, t. II, p. 783 et W. Roach, « Eucharistic Tradition in the *Perlesvaus* », dans *Zeitschrift für Romanische Philologie*, LIX (1), 1939, p. 51-ss. C'est dans la même perspective que l'épisode consacré à Gurgaran s'ouvre sur une représentation allégorique de la Trinité (trois demoiselles semblent à Gauvain n'en être qu'une).

On pourra s'étonner de ne pas trouver un siècle plus tard une interprétation similaire de l'anthropophagie dans l'*Ovide Moralisé,* qu'il s'agisse de l'histoire de Procné ou celle de Saturne.

Procné, dans le livre VI des *Métamorphoses,* donne son fils à manger à son époux pour se venger de lui : le texte donné par l'*Ovide moralisé* est repris de l'adaptation d'un certain Chrestien, vraisemblablement Chrétien de Troyes. En commun avec l'épisode de *Guillaume d'Angleterre,* la mère consciemment infanticide, le fils mangé par un parent ; des différences : c'est le père et non la mère qui mange et il commet ce forfait sans l'avoir voulu; la chair a été cuite (*Ovide moralisé* v. 3552-4)[18]. Le crime dans le cas de Procné est donc moindre : celui qui mange l'enfant est inconscient, la chair n'est pas crue. La douleur du père, sa « honte » (le terme est répété quatre fois v. 3639-3642 alors la version d'Ovide insiste plutôt sur les manifestations de l'horreur sans nommer le sentiment l. VI, 661-ss) sont développées. La glose (v. 3685-ss) associe l'âme à Procné, le corps à son époux, leur fils est « le bon fruit de sainte vie » (v. 3747) ; la fable est présentée comme l'histoire de l'âme menée à « perdicion » (v. 3822) par le corps, mais aucun commentaire ne concerne directement l'infanticide et le repas funeste. Serait-ce que cette extrême horreur échappe à la glose ? On peut douter que l'auteur ne soit pas capable de gloser ces crimes, lui qui a même réussi à transformer Myrrha l'incestueuse en Vierge Marie[19].

L'autre cas de cannibalisme, l'histoire de Saturne dévorant ses enfants[20], apparaît dans le commentaire en prose de l'*Ovide moralisé* du manuscrit de Copenhague[21]: « Saturne, selon l'oppinion des anciens, doit estre paint selon la figure cy devant isculptee, homme viel, courbe, triste ; en l'une de ses mains doit tenir une faulx et ung serpent, qui de ses dens tient et mort sa queue. En son autre main doit avoir ung enffant tout nud, qu'il met en sa bouche pour le strangler […]. La litterale exposicion est la suivante : il devor ces enffans, pour ce que communeement ceulx qui en sa constellacion sont nex vivent pou ou gaires de temps […]; selon la naturelle exposicion, Saturne signifie le temps […] et ainsi Saturne, c'est a entendre le temps, mengeüe ses filz en tant que toute chose nee en temps par aucune duration se consume et aneantist » (p. 389-390). Le sens *allegorique* en fait un mauvais prélat et seule la

---

[17] Voir Cl. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit,* Paris, Plon, 1964.

[18] *Ovide moralisé*, poème du commencement du quatorzième siècle, publié d'après tous les manuscrits connus, éd. C. de Boer, Amsterdam, 1915-1938, 5 t.

[19] Voir M. Possamaï-Perez, *L'Ovide moralisé. Essai d'interprétation,* Paris, Champion, 2006 et C. Ferlampin-Acher, « Les métamorphoses en plantes dans l'*Ovide moralisé* en vers : *verges, flors et floretes* », à paraître dans les actes des journées d'étude sur l'*Ovide moralisé* organisées par M. Possamaï-Perez à Lyon 2 en octobre 2006 et 2007.

[20] Seule la castration de Saturne est évoquée dans le *Roman de la Rose* (éd. A. Strubel, Paris, Le Livre de Poche, Lettres Gothiques, 1992, v. 5531-ss).

castration est commentée ; enfin le sens *moral* voit en lui un tyran, opprimant ses sujets, qui de peur d'être détrôné par ses fils, les exile, et opprime ses sujets.

On voit qu'au début du XIVe siècle le cannibalisme n'est pas glosé en fonction du rite eucharistique par l'auteur de l'*Ovide moralisé,* alors même qu'un siècle plus tôt une telle lecture était possible. Peut-être parce qu'au début du XIIIe siècle s'élabore ce qui à partir du quatrième concile de Latran s'appellera couramment la transsubstantiation et pose clairement le problème des rapports entre le corps du Christ et l'hostie, entre le sang et le vin. Certes les théologiens continueront à discuter, entre réalité et symbole, mais Thomas d'Aquin est clair : « les chrétiens ne broient pas le corps du Christ avec les dents ! », même s'il précise qu'il est parfaitement normal que le vin consacré garde le goût du vin car « ce que l'on boit est un signe du sang du Christ » (*Somme Théologique*, 111, A. 77, A, 7). La comparaison entre l'Eucharistie et l'anthropophagie est certainement plus dans l'esprit du XIIIe siècle, autour du quatrième concile de Latran, que du XIVe siècle, à l'époque de l'*Ovide Moralisé.* L'absence d'un commentaire eucharistique des épisodes de cannibalisme dans ce texte n'invalide donc pas la possibilité d'une lecture eucharistique de la scène d'anthropophagie dans *Guillaume d'Angleterre,* lecture qui par ailleurs, étant donné les nombreux décalages relevés par rapport au modèle hagiographique, ne peut être comprise dans une perspective chrétienne édifiante ou militante comme dans *Perlesvaus*, mais plutôt sur le mode parodique.

Une lecture parodique est donc à mon avis vraisemblable : mais quel est son but ? Certes il ne s'agit pas de railler les mystères de la foi, mais plutôt d'une part de détourner le modèle hagiographique (et mener l'histoire vers une restauration royale), et d'autre part signaler le danger de prendre les choses au pied de la lettre, ce qui revient à dénoncer les bourgeois qui ne voient que la valeur marchande des choses. Ces deux hypothèses paraissent contradictoires : soit on s'éloigne du modèle hagiographique pour célébrer des valeurs plus mondaines, soit on refuse de prendre les choses au pied de la lettre et on rejette une lecture « terrienne » des choses. Cependant la contradiction n'est qu'apparente : le roman me semble en effet conduire à une répartition entre César et Dieu, en signalant à la fois le danger d'un roi et d'une reine qui jouent aux saints ermites, et d'un aveuglement par les valeurs mondaines. La fringale de la reine peut donc se lire comme un détournement parodique : la reine prête à manger ses deux fils, à qui son mari propose un morceau de sa chair, joue sur l'image du Chrétien qui mange la chair du fils de Dieu dans l'Eucharistie, et de Dieu qui propose la chair de son fils au martyre. Par ce biais, c'est toute une réflexion sur la chair qui est mise en place dans ce roman, où la nourriture joue un rôle important. Ce questionnement sur la chair, le

[21] Ed. en appendice à l'édition De Boër, t. V, p. 389.

désir, la possession matérielle, sur tout ce qui s'oppose à l'immatériel, au spirituel, constitue à mon avis la *conjointure* de ce roman : les itinéraires de Guillaume et de Gratienne, en apparence dissemblables, convergent dans ce sens et permettent de proposer une hypothèse quant aux fautes commises par les deux protagonistes avant que Dieu ne les incite à tout abandonner en expiation.

Quand le roi et la reine partent en exil à l'appel de Dieu, Guillaume demande conseil à son chapelain qui lui répond :

« Mais je sais bien que vos avés

Mainte cose u vos n'avés droit » (v. 97-98) et le roi s'empresse de convoquer « trestous ciax de cui il savoit / que riens du leur a tort avoit » (v. 109-110). Après la deuxième vision, la tirade du chapelain, marquée par une anaphore du verbe « donés » (v. 151-156, neuf occurrences), l'épisode de l'aumônière au cours duquel Guillaume prononce un vif réquisitoire contre Convoitise (v. 886-924), laissent penser que le roi doit se défaire des biens de ce monde : à la fin du roman, il rachète son cor, non pour sa valeur marchande, mais pour sa valeur affective, l'aumônière lui est rendue, non par une transaction commerciale, mais par un miracle (v. 2825-ss). Cependant, la réflexion sur la convoitise n'est pas purement chrétienne, comme le montre Francine Mora travaillant à partir d'une référence à Tantale (v. 903)[22]. Finalement, Guillaume se fait marchand, retrouve son trône et prend des bourgeois pour conseillerers : il est loin de finir ermite, détaché des biens de ce monde. D'ailleurs, dès le début du roman, le chapelain lui a promis que :

« (Et) Diex, quant li termes venra,

A .C. doubles le vos rendra :

Ne descroistra pas vostre moebles,

Car vos rarés tot a .C. doubles,

Le guerredon et le merite. » (v. 161-165)

Ce n'est donc pas le dénuement que lui promet l'homme d'Eglise, mais un net retour sur investissement. Le vers 163 limite très fortement une lecture métaphorique qui verrait dans ces vers la promesse de biens plus spirituels que matériels et le roman se terminera sur les rentes attribuées aux uns et aux autres (v. 3323, v. 3325).

Quelle est donc la faute du roi si ce n'est la convoitise? Une autre hypothèse peut être proposée : les déboires du couple royal sanctionneraient une faute d'ordre sexuel,

[22] « La *fabula* antique comme matrice des premières mises en roman : l'exemple de *Guillaume d'Angleterre* », dans *L'Hostellerie de Pensee, Etudes sur l'art littéraire au Moyen Âge offertes à Daniel Poirion,* textes réunis par M. Zink et D. Bohler, Paris, Presses de l'Université Paris Sorbonne, 1995, p. 295-303.

métaphorisée par la chasse. Guillaume est un chasseur invétéré. L'objet, symbolique, qu'il oublie au château, est son cor. Plus tard, lors du repas que lui offrira la reine au moment de leurs retrouvailles, il sera pris par une sorte de vision et se verra en train de chasser :

« Et il pense, tous s'oublia,
Si qu'il semonst et escrïa
Les chiens derriere aprés le cerf,
Si k'en la cambre franc et serf
Li oïrent escrïer tuit:
« Hu ! Hu ! Bliaut, cis cers s'en fuit ! »
Si s'en gaberent tot et risent. » (v. 2587-ss).

La reine organise alors pour lui une chasse, et c'est à cette occasion qu'il retrouve ses fils, eux aussi grands chasseurs, comme le montre l'épisode où ayant fuit leurs parents adoptifs, Louvel et Marin chassent un daim (v. 1744-ss). La chasse, dans le texte comme souvent au Moyen Âge, est corrélée à la nourriture (comme en témoignent la scène où l'on voit les deux fils préparer le daim pour le manger dans la forêt ou bien le banquet où le roi rêve vénerie). Guillaume, quittant le château, renonce à la fois à la chasse et à la bonne *chair,* comme le montre la « froide cuisine » (v. 451) qui est mentionnée au début de l'accouchement. Or la chasse, comme la nourriture, sont associées à la *chair,* à l'amour physique : l'amant est un prédateur. Guillaume laisse son cor sous son lit[23] et même si rien n'est dit sur le sujet, pendant son exil la vie qu'il mène est chaste.

La dimension sexuelle de la faute, quasiment inévitable au Moyen Âge, se lit aussi dans l'itinéraire de la reine. Pieuse, elle suit son mari dans l'exil et à aucun moment il n'est fait allusion à un péché : au contraire le début du texte ne cesse de revenir sur sa piété. Or elle accouche de jumeaux. Le rapprochement avec le lai de *Fresne* de Marie de France, où il est question aussi de jumeaux, portant des noms imagés (Fresne et Coudrier) comme Louvel et Marin, est intéressant : dans le lai se lit la superstition selon laquelle une femme qui a des jumeaux a couché avec deux hommes. Gratienne aurait-elle trompé son mari ? Une faute sexuelle n'est pas à exclure. La même superstition se trouve associée à la naissance de jumeaux dans *Galeran de Bretagne.*

A la lumière de cette hypothèse, se dégage une nouvelle lecture du roman, marqué à l'origine par la faute de la reine. *Fresne* nous rappelle que la femme qui accouche de jumeaux est soupçonnée d'avoir connu deux hommes : la reine serait adultère et son désir aurait été détourné du roi vers un amant. La suite de son itinéraire tourne autour d'une rééducation de ce

désir « perverti ». Dans la forêt, lors de l'accouchement, la reine est prête à dévorer ses fils : elle désire la chair de ses enfants et cette fringale pourrait être la métaphore d'un désir incestueux, lui aussi pervers. Le roi lui propose à la place un morceau de sa cuisse : il tente de détourner l'inceste et de proposer au désir de son épouse la chair à laquelle elle a droit, celle de son mari. Elle renonce à dévorer ses enfants, mais n'accepte pas pour autant la chair de son époux. Par la suite, elle échappera au désir des marchands, et surtout du roi de Sorlinc, rusant pour se faire épouser sans que le mariage soit consommé. A nouveau, se reconnaît peut-être, inversé, le modèle de Marie de France, ou du moins un modèle folklorique largement attesté, celui du mari aux deux femmes. La reine ne renouvelle pas la faute première hypothétique qui a conduit à la naissance de jumeaux et reste chaste, malgré ce deuxième mariage. Enfin dans la scène où elle retrouve Guillaume pour la première fois, elle voit d'abord le cor, qu'elle admire, qui la fascine, et dont la contemplation semble renouveler son désir pour son mari[24] : son désir reprend le droit chemin. Entre-temps, ses fils, sans savoir qui elle est, l'ont combattue, ont désiré sa mort, répondant inconsciemment par cette pulsion matricide au désir infanticide de leur génitrice au moment de l'accouchement. Finalement, tout rentre dans l'ordre, le désir de la reine s'éloigne de ses enfants et revient à son mari.

Le roman échappe à la fatalité du modèle œdipien : la mère, méconnaissant ses fils, aurait pu coucher avec l'un d'eux ; ceux-ci auraient pu la tuer ; le père, désarmé dans la scène de chasse où il les retrouve, aurait pu être tué par l'un d'eux. Et pourtant, rien de tout cela n'arrive. Le modèle d'*Apollonius de Tyr*[25], vraisemblable, est détourné. *Apollonius de Tyr* est l'histoire d'un roi qui a violé sa fille, et son succès, attesté par les copies et les reprises, a été constant au Moyen Âge. Dans la version latine de l'énigme qui fonde le récit, comme l'a remarqué M. Zink, l'inceste se lit à travers la formulation : « maternam carnem vescor » (je me repais de la chair de ma mère)[26]. Or comme l'a montré M. Zink, cette énigme cadre mal avec l'inceste père/fille qui sert de base au roman, mais coïncide mieux avec « un autre inceste, le plus célèbre, l'inceste mère/fils, dont Oedipe est l'exemple antique le plus connu […]. L'expression *maternam carnem vescor* devient limpide »[27]. Dans *Apollonius,* l'énigme est donc un remploi : « Il est […] probable que l'énigme d'Antiochus est un remploi et que l'auteur du roman l'a emprunté à un texte où il était question d'un inceste mère-fils, peut-être

[23] Sur la localisation du cor, voir l'introduction à mon édition, p. 20.
[24] Voir C. Ferlampin-Acher, « Le cor et la cotte : le corps à l'épreuve de la fidélité dans le *Roman de Tristan en prose* et dans *Guillaume d'Angleterre*», à paraître dans *Le cor et la plume,* éd. F. Pomel, Presses Universitaires de Rennes.
[25] M. Zink souligne la parenté entre *Apollonius de Tyr* et *Guillaume d'Angleterre* et suggère que le rapprochement s'explique par le rapport commun à la légende d'Eustache : *op. cit.,* introduction, p. 38.
[26] *Ibid.,* introduction p. 16.

celui d'Œdipe, de même qu'il a peut-être emprunté les énigmes de Tarsia au recueil de Symposius. Ainsi, pour cet esprit du IIIe siècle de notre ère, non seulement la figure du héros thébain se profilait probablement derrière toute évocation d'inceste, mais encore tout inceste était nécessairement lié à une énigme et au jeu du langage. Il percevait qu'un lien essentiel, et non le hasard d'un conte, unit le sphinx et l'inceste. »[28]

L'auteur de *Guillaume,* nourri de l'histoire d'Oedipe qui sert de fondement au roman médiéval avec le *Roman de Thèbes,* connaissant vraisemblablement les énigmes d'*Apollonius,* a associé sans difficulté la chair et le sexe incestueux. Ce rapprochement pouvait d'ailleurs lui être simplement suggéré par la polysémie du terme *char* au Moyen Âge : le terme désigne, comme *carnem* en latin, le morceau de viande découpé : c'est un morceau de sa cuisse que le père propose ; il renvoie aussi au lien de parenté, sous l'influence de l'expression biblique *char de ma char* (Genèse, 2 23)[29] ainsi qu'aux péchés de la chair. Cependant *Guillaume* détourne la fatalité : la mère ne mange pas ses enfants, elle ne couche pas avec eux, le fils ne tue pas le père, les fils ne s'entretuent pas (contrairement à Etéocle et Polynice[30]). Le père redevient époux de la mère.

Guillaume d'Angleterre jouerait avec le modèle incestueux en vogue dans le roman, ce genre de l'hybridation coupable[31] : parodique, il s'écarterait de ce modèle pour finir prosaïquement, dans un monde où bourgeois et rois collaborent et commercent. La confusion des sentiments, liée à l'inceste, s'est déplacée vers un mélange social, écho du renouvellement de la société féodale. La promotion des bourgeois, dont on constate l'efficacité commerciale, mais dont on dénonce aussi l'incapacité à s'élever au symbolique, va alors de pair avec un roman qui renonce à la fois à l'hagiographie et à l'inceste fondateur et royal, et qui devient peut-être « roman gothique »[32], un roman mi-chair mi-poisson, comme les deux fils, dont l'un

---

[27] *Ibid.,* p. 18.

[28] *Ibid.,* p. 19. Sur cette énigme, voir la thèse d'Hélène Bouget, « *Querre* et *enquerre :* poétique de l'énigme dans les romans arthuriens (1200-1240) », à paraître à Paris, Champion, 2009.

[29] On peut d'ailleurs se demander si le geste de Guillaume qui présente un morceau de sa chair à sa femme n'est pas une reprise décalée de la création d'Eve à partir de la chair d'Adam. Guillaume agit à contretemps, car il a déjà une femme et ce n'est pas à lui d'offrir sa chair, mais à Dieu. Cependant une lecture qui verrait dans Guillaume et Gratienne un doublon ironique d'Adam et Eve trouverait dans Louvel et Marin une réplique de Caïn et Abel, l'opposition entre le prédateur Louvel et Marin pouvant être une reprise décalée du couple formé par Abel l'éleveur et Caïn le cultivateur.

[30] Sur les deux fils, qui à aucun moment ne sont rivaux, voir mon introduction à l'édition, p. 23.

[31] Voir C. Ferlampin-Acher, « *Le Roman de Thèbes, geste* de *deus freres:* le roman et son double », dans *Romans d'antiquité et littérature du Nord. Mélanges offerts à Aimé Petit,* textes réunis par S. Baudelle, M. M. Castellani, Ph. Logié et E. Poulain-Gautret, Paris, Champion, 2007, p. 309-318.

[32] J'emprunte l'expression à Lydie Louison, qui définit ainsi la veine romanesque du XIIIe siècle qualifiée par ailleurs de « réaliste » ou de « bourgeoise » : *De Jean Renart à Jean Maillart. Les romans de style gothique*, Paris, Champion, 2004.

se nomme Louvel (et évoque le loup carnassier) et l'autre Marin (lié à la mer)[33]. Si la fringale de Gratienne renvoie à un désir incestueux, la proposition que lui fait Guillaume d'un morceau de sa *nage* tente de la détourner de la chair interdite[34] vers celle de l'époux : en vain, car il faudra un périple mouvementé et la médiation du *cor*, qu'elle reconnaît et contemple fascinée, pour que le désir de la reine se tourne à nouveau vers son époux. Quant à la passion du roi pour la chasse, qui aurait pu conduire à la mort des fils (dans la scène de rencontre), elle aboutit finalement à une reconnaissance paisible et à la reconstitution du noyau familial conventionnel.

L'épisode où la reine Gratienne, bonne chrétienne, bonne épouse, veut dévorer ses enfants, surprend par sa violence et son incongruité apparente. Plus que la maladresse d'un auteur sans talent, cette faute de goût, perceptible aussi bien par le lecteur médiéval que par le lecteur moderne, repose sur des décalages parodiques : le roman joue avec le modèle hagiographique et détourne à la fois l'Eucharistie et le sacrifice du Christ. Ce traitement n'est en rien sacrilège et doit être replacé dans le contexte de ce début du XIIIe siècle où l'on réfléchit sur la Transsubstantiation, à la lumière des pratiques grammaticales médiévales qui cherchent toujours à confronter les sens littéral et symbolique et qui donc n'hésitent pas à prendre les expressions au pied de la lettre. Le modèle d'*Apollonius de Tyr* et son arrière-plan œdipien éclairent cette dévoration comme pulsion incestueuse : le roman se lit alors comme une rééducation sexuelle. Le désir de la reine, détourné vers ses fils, reviendra à son mari. Au-delà d'une histoire d'inceste exceptionnelle, c'est peut-être aussi simplement la constatation que la naissance des enfants détourne, momentanément mais parfois violemment, la mère du père, tant est fusionnel (jusqu'à la dévoration) le lien entre le nouveau-né et la mère. *Guillaume d'Angleterre* serait alors un anti-*Apollonius,* un anti-*Roman de Thèbes.* Dans cette perspective, l'attribution à Chrétien de Troyes, auteur d'un anti-*Tristan* pourrait retrouver une pertinence : il ne faut cependant pas oublier que le roman médiéval, dès ses origines, a une dimension parodique quasi définitoire (si l'on accepte de priver le terme « parodie » de l'idée

[33] On peut s'interroger sur les noms des fils. Ils semblent avoir une valeur symbolique, comme dans le lai de *Fresne* de Marie de France. Dans l'histoire d'Eustache dont le texte s'inspire, l'un des garçons est enlevé par un loup tandis qu'Eustache passe un fleuve avec l'autre. Le fleuve a pu être transposé en mer dans *Guillaume,* roman à contexte anglais. Les noms de Louvel et Marin peuvent donc venir de ce modèle. Cependant je me demande si l'interdit fait à la reine de manger Louvel et Marin ne joue pas sur l'expression, largement attestée au Moyen Âge, « ni chair ni poisson », qui renvoie à une pratique ascétique particulièrement stricte et à un double interdit alimentaire (qui double le tabou de l'infanticide et du cannibalisme), et ce à nouveau sur le mode du décalage.

[34] Le roi propose sa *nage,* dont la dimension sexuelle, par métonymie, est claire. Cependant ce sacrifice qu'il propose aurait fait de lui un roi *méhaigné,* un roi du Graal : le texte se détourne à la fois du modèle des romans d'antiquité et des récits du Graal.

d'un regard péjoratif porté sur le texte source), et Chrétien de Troyes est loin d'être le seul à écrire au Moyen Âge un roman contre un autre[35].

Christine Ferlampin-Acher, université de Bretagne (CELAM-CETM)

[35] Voir le volume des *Cahiers de recherches médiévales* à paraître en 2009 sous la direction d'E. Gaucher et consacré à la parodie. On remarquera les points communs entre notre texte et *Valentin et Orson*, dont l'original est perdu, mais qui est connu par son adaptation allemande et une version en prose française imprimée en 1496 : dans les deux textes, il est question de jumeaux nés dans un lieu sauvage, pendant l'exil maternel, et dans les deux cas, le problème de succession se résout sans violence (ou est escamoté) ; si Orson tient de l'ours, Lovel chasse comme un loup ; les deux enfants sont élevés hors de leur milieu ; la famille finit par être réunie et retrouver son trône. Voir D. Régnier-Bohler, « Jumeaux par contrat », dans *Le genre humain*, vol. 16, 1984, p. 173-187 et A. Dickson, « *Valentine and Orson. A Study in Late Medieval Romance*, New York, 1929. Le thème des jumeaux est fréquent dans les chansons de geste tardive, comme *Maugis d'Aigremont* ou *Lion de Bourges* et pose souvent des problèmes dynastiques.