Modèles médiévaux de l'amitié masculine

William Burgwinkle

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/2201>

DOI : 10.4000/itineraires.2201

ISSN : 2427-920X

Éditeur

Pléiade

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008

Pagination : 21-34

ISBN : 978-2-296-07519-1

ISSN : 2100-1340

Référence électronique

William Burgwinkle, « Modèles médiévaux de l'amitié masculine », *Itinéraires* [En ligne], Numéro inaugural | 2008, mis en ligne le 01 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/itineraires/2201> ; DOI : 10.4000/itineraires.2201

Itinéraires est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Modèles médiévaux de l'amitié masculine

Abstract

It is easy to forget, in reading Michel Foucault on friendship, that much of his inspiration and many of his sources came from the early Middle Ages. Foucault echoes Thomas Aquinas, Peter of Blois, and earlier Stoic thinkers in setting up friendship as a complicated relation to God and the self that both disciplines the self and gives one access to higher truths – spiritual and sensual. Yet this thinking is hardly visible in many medieval texts outside the realm of theology. Except for the elevated realm of romance, in which heroes bathe in each other's affection, friendship can be a conflicted, even deadly, business, and the bond between the partners more often resembles a sadistic or masochistic relation than one that relies on perfect clarity and reciprocity. *Daurel et Beton* offers a stirring example of such a text, one that complicates the idealism of Foucault and the theologians but offers its own twisted version of wisdom and truth.

Après la révolution chinoise de 1949, l'appellation adoptée pour s'adresser aux compatriotes était *tongzhi*, le terme censé être le plus proche du mot « camarade¹ ». Une traduction plus littérale du terme chinois, plus vague et plus suggestif, serait « celui de la même intention ». « Camarade », quoiqu'il exprime bien un sens d'égalité, n'évoque pas forcément un accord philosophique. Au moment où la lutte pour la « libération sexuelle » à l'Ouest fit ses débuts dans les années 1970, *tongzhi* acquit à Taiwan une autre connotation. Le concept de *gay*, difficile en tout cas à traduire en langage étrangère, se vit exprimer en chinois par... *tongzi*, une traduction qui faisait ressortir un sens plus riche et combatif que ne l'auraient imaginé les maoïstes orthodoxes.

Bien que *tongzhi* ait cédé depuis le terrain à l'expression plus opportune de *duanbei* (« dos cassé »), un changement inspiré par le film d'Ang

1. Je remercie la professeure Mingbao Yue, de l'université d'Hawaii, pour ces renseignements précieux.

Lee, *Brokeback Mountain* (2005), cet exemple fournit une façon inattendue d'aborder une discussion sur l'amitié masculine au Moyen Âge. La terminologie vague utilisée par les auteurs médiévaux sert souvent à clore toute discussion sur l'amitié aussitôt ouverte. Le lexique de l'amour et de la passion dont ils se servaient se limite à des expressions usitées : « l'ami » (le copain et l'amant), « embrasser et acoler » (embrasser son ami, ou une étreinte passionnée). La langue n'aide en rien à déchiffrer ces ambiguïtés que le traducteur rejette trop souvent, excluant ainsi les registres à la fois politiques et amoureux d'un terme comme *tongzhi*. Je voudrais aborder un aspect de cette question dans cet essai, en me concentrant sur l'idéalisme politique et sexuel d'une certaine tradition théologico-philosophique et le décalage entre ces idées et une partie de la production littéraire du Moyen Âge.

Michel Foucault a certes négligé l'époque médiévale dans ses écrits en faveur de l'âge classique et les débuts de l'ère chrétienne, mais ses œuvres sont cependant hantées par cette absence et beaucoup de ses observations sur les débuts du christianisme s'appliquent aussi bien à des textes des ^{xiii} et ^{xiii} siècles. Dans un entretien en 1981, Foucault annonça le nouvel intérêt qu'il portait à l'amitié et qui se manifesterait dans les volumes qu'il avait projeté d'écrire pour son *Histoire de la sexualité*. Il prétendait à cette époque que le rôle joué par l'amitié dans la formation des structures sociales était essentiel parce qu'elle impose

un système d'obligations, de charges, de devoirs réciproques, une hiérarchie entre amis [...]. On voit comment un système de relations à la fois souple et malgré tout relativement codé a pu subsister longtemps et fournir le support d'un certain nombre de relations importantes et stables que nous, maintenant, arrivons très mal à définir. Quand vous lisez un témoignage de deux amis de cette époque, vous vous demandez toujours ce que c'est réellement. Faisaient-ils l'amour ensemble ? Avaient-ils une communauté d'intérêts ? Vraisemblablement, aucune de ces choses-là – ou les deux ².

Si cette célébration d'une nouvelle forme de rapports qui va à l'encontre des modèles reconnus surprend, c'est sûrement voulu. Les valeurs, obligations, hiérarchies dont il est question mènent à une restructuration et confusion entre les bases de l'amitié et de la sexualité³. Cette nouvelle conception des rapports sociaux dépend de règles fabriquées sur le vif, qui

2. « The Social Triumph of the Sexual Will : A Conversation with Michel Foucault », interview avec G. Barbedette, *Christopher Street*, n° 6, 4, mai 1982, p. 36-41 ; dans *Dits et Écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange, Paris, Gallimard, 2001, p. 1127.

3. « [...] il s'agit toujours d'un jeu : soit les règles sont transgressées, soit il y a un accord, explicite ou tacite, qui définit certaines frontières. Ce jeu stratégique est très intéressant en tant que source de plaisir physique », « Sex, Power, and the Politics of Identity », interview avec B. Gallagher et A. Wilson, *The Advocate*, n° 400, 7 août 1984, p. 26-58 ; *Dits et Écrits II*, p. 1562.

déterminent les comportements du sujet. Par rapport à l'amour courtois, un exemple fourni par Foucault lui-même, cette nouvelle conception correspondrait au moment où les gens métamorphosent leurs rapports stratégiques en formes de plaisir :

Il y avait, au Moyen Âge, par exemple, la tradition de l'amour courtois, avec le troubadour, la manière dont s'installaient les rapports amoureux entre la dame et son amant [...]. Il s'agissait, là aussi, d'un jeu stratégique. Ce jeu, on le retrouve même aujourd'hui [...]. Ce qui est intéressant, c'est que, dans la vie hétérosexuelle, ces rapports stratégiques précèdent le sexe. Ils existent à seule fin d'obtenir le sexe. Dans le S/M, en revanche, les rapports stratégiques font partie du sexe, comme une convention de plaisir à l'intérieur d'une situation particulière⁴.

Selon Foucault, ces rapports, libérateurs par leur fonction de jeu, ont disparu à l'âge classique. Une fois que l'amitié a cessé d'être un rapport totalisant avec ses propres règles de jeu, l'homosexualité fut perçue comme un problème moral et social. Qui plus est, cette disparition entraîna l'invention de la sexologie, ce domaine de l'enquête scientifique et de l'institution des normes : « Je suis sûr, en fait, d'avoir raison », déclara-t-il en 1984 : « la disparition de l'amitié en tant que rapport social et le fait que l'homosexualité ait été déclarée problème social, politique et médical font partie du même processus⁵. » L'hypothèse implicite est qu'une façon de sortir de l'impasse de la sexologie et de l'impulsion de se confesser serait de retourner à l'éthique de l'amitié telle qu'elle a été vécue au Moyen Âge. Réinventer l'amitié comme le rapport principal de la vie, reformuler l'identité comme un processus de réciprocité, formée à travers une relation spéculaire, c'est une manière sûre de diminuer l'intérêt porté aux rapports sexuels, surtout homosexuels.

Foucault ne vécut pas assez longtemps pour terminer son *Histoire de la sexualité*, mais il esqua son argument dans une série d'entretiens accordés dans les derniers mois de sa vie. L'ami sans l'amitié – le sujet capable de faire de lui-même l'interlocuteur idéal – devint un des thèmes majeurs de cette période. Il s'annonce d'abord dans « L'écriture de soi », publié dans un numéro spécial de la revue *Corps écrit* (n° 5, février 1983, p. 3-23), intitulé *L'Autoportrait*. Au cours de cette méditation sur l'écriture, Foucault cite une métaphore tirée de la *Vita Antonii* d'Athanase (m. 373) : « que l'écriture remplace les regards des compagnons d'ascèse⁶. » Au

4. *Dits et Écrits II*, p. 1562.

5. *Ibid.*, p. 1564.

6. Saint Athanase, *Vita Antonii*, trad. B. Lavaud, Paris, Le Cerf, 1989, section 3, p. 55 ; cité dans Michel Foucault, *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*, éd. P. Rabinow, trad. R. Hurley et al., Londres, Penguin, 2000, p. 208. L'essai en question devait servir d'introduction au deuxième volume de *L'Histoire de la sexualité*, *L'Usage des plaisirs*, et s'intitulait au départ « Le Souci de soi ». Quand Foucault décida par la suite d'utiliser ce

cours de sa discussion, il cherche à « analyser rétrospectivement le rôle de l'écriture dans la culture philosophique de soi juste avant le christianisme : son lien étroit avec le compagnonnage, son point d'application aux mouvements de la pensée, son rôle d'épreuve de vérité⁷ ». Le sujet est censé se rappeler un souvenir comme s'il s'agissait d'une lettre écrite, de sorte que le soi devienne un lecteur réceptif, un ami intérieur, nourrissant la mémoire. Se basant sur les mots d'Épictète, philosophe stoïcien du 1^{er} siècle, Foucault décrit un soi médiateur qui pèse, mesure, évalue, assimile et construit, pour ainsi dire, la réalité. Cette mémoire, cette trace écrite est « l'agent efficace de la transformation de la vérité en éthos⁸ ». Ce processus d'examen quotidien, d'enregistrement systématique des détails de l'expérience, Foucault l'appelle la « subjectivation du discours » (*hupomnēmata*) ; et l'ami imaginaire qui en résulte peut être la trace d'une personne disparue, un correspondant fictif, à travers lequel le sujet accepte sa propre matérialité et sa propre objectivation. L'amitié fonctionne ainsi à travers le fantasme du regard de l'autre et l'ami devient un dieu intérieur, difficile à distinguer du soi⁹.

Ces « amitiés particulières », ces fixations psychiques qui déterminèrent les limites du sujet existaient durant l'Antiquité presque exclusivement entre hommes, mais, au Moyen Âge, elles sont déjà touchées par une qualité explosive, agressive, qui naît d'une menace d'appropriation qui risque d'envelopper le sujet ou de détruire les frontières psychiques qui le définissent. Les différences entre le *locus communis* de l'Antiquité et la dynamique médiévale sont bien illustrées par la description de Cyprien¹⁰ et son bien-aimé Caecilius dans la *Vie de saint Cyprien*, la première biographie chrétienne :

[Cyprien] avait un rapport très proche [*contubernium* = « partager la même tente », un terme utilisé pour le concubinage et les mariages d'esclaves] parmi nous avec un homme juste et de mémoire digne d'éloges nommé Caecilius [...] qui l'avait détourné de ses erreurs mondaines et amené à la reconnaissance de la vraie divinité. Cet homme, [Cyprien] l'aimait en tout honneur [...], le considérant avec une vénération respectueuse non seulement comme l'ami et le compagnon de son âme, mais comme un parent [...]. Finalement, [Caecilius], touché comme il devrait l'être par son attention, parvint à un degré d'affection tellement fort qu'il lui recommanda [à

titre pour son troisième volume, il mit de côté cet essai, intitulé « Le Gouvernement de soi et des autres » et projeta de l'inclure dans un quatrième volume sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge.

7. *Dits et Écrits II*, p. 1235-1236.

8. *Ibid.*, p. 1237.

9. *Ibid.*, p. 1245.

10. Cyprien, évêque de Carthage, fut exécuté en 258 par le tyran Decius ; voir *Oxford Classical Dictionary*, dir. N. G. L. Hammond et H. H. Scullard, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 305-306.

Cyprien] sa femme et ses enfants au moment où il quittait ce monde pour l'autre. De sorte que celui qui était devenu son compagnon de vie devint par la suite l'héritier de son affection¹¹.

Pourquoi ce texte attire-t-il notre attention ? Tout d'abord à cause de la vénération du jeune homme pour Caecilius, son maître et compagnon plus âgé, celui qui lui avait servi de guide et de parent. Mais Caecilius est tout autant touché par ce rapport avec le jeune homme et, transformé, fait de lui son héritier et *alter ego*. De là s'ensuivra que Cyprien non seulement portera son ami pour toujours au fond de lui-même, mais il couchera avec sa femme, devenant l'héritier de ses biens et acquérant son rôle de père de famille. Cyprien sera le nouveau Caecilius, capable de répondre aux attentes du vieux Caecilius. Ce portrait correspond à ce que Foucault avait appelé la monosexualité¹², un rapport vu par les partenaires comme étant le plus important de leur vie, dépassant toutes les obligations éthiques et sociales¹³.

Cette élévation de l'amitié au-dessus de toute autre forme de lien social ou affectif cadre bien avec le néo-platonisme des théologiens du XII^e siècle. Comme dans les textes stoïciens que mentionne Foucault, l'amitié est conçue comme le lien suprême entre hommes mais aussi comme une façon de s'approcher de Dieu. Bernard de Clairvaux et Aelred de Rievaulx, par exemple, ont relevé cette connexion et Thomas d'Aquin l'a développée ensuite dans son *Summa theologiae* : « ce qui est aimé se trouve dans l'amant, de même que par la conception de la parole, la chose dite et comprise est dans celui qui comprend¹⁴. » Donc, par la même raison, tout amour fait que l'aimé est dans l'amant¹⁵. Il y a, selon Thomas, trois différentes formes d'amour :

L'amant est dans l'aimé autrement par l'amour de concupiscence et autrement par l'amour d'amitié. Car l'amour de concupiscence ne se repose pas dans une quelconque prise de possession ou dans n'importe quelle jouissance extrinsèques ou superficielles de l'aimé, mais il cherche à le posséder parfaitement, comme s'il parvenait au plus profond de lui. Mais

11. Pontius, *Vita et passio sancti Caecilii Cypriani*, trad. R. Wallis, Ante-Nicene Christian Library, 8, Édimbourg, T. & T. Clark, 1869, p. xvii ; cité dans M. Kuefler, *The Manly Eunuch : Masculinity, Gender Ambiguity, and Christian Ideology in Late Antiquity*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 198.

12. « The Social Triumph », p. 36-42 ; *Dits et Écrits II*, p. 1132.

13. Voir J. Boswell, *Unions du même sexe : de l'Europe antique au Moyen Âge*, trad. O. Demange, Paris, Fayard, 1997, pour une discussion de la terminologie affective au haut Moyen Âge. Selon Boswell, « ami » et même les termes familiaux (« sœur », « frère », « parents ») avaient souvent une connotation érotique.

14. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, I, question 27.3, réponse, trad. A. Michel, dans *Théologiens et Mystiques au Moyen Âge : la poétique de Dieu, V^e-XI^e siècles*, éd. A. Michel, Paris, Gallimard, 1997, p. 522.

15. *Ibid.*, p. 524 ; *Summa*, I-II, question 28.2, réponse.

dans l'amour d'amitié, l'amant est dans l'aimé pour autant qu'il considère les biens et les maux de son ami comme siens et la volonté de son ami comme sienne. Et pour cette raison « c'est le propre des amis de vouloir les mêmes choses et d'avoir les mêmes sujets de tristesse et de joie » selon le Philosophe (*Éthique IX* et *Rhétorique II*)¹⁶.

Ces passages sont souvent cités comme preuve que Thomas considérait l'amitié comme une forme de charité, argument anticipé par Guillaume d'Auvergne (m. 1249) et Guillaume d'Auxerre (m. 1230). Une défense de l'amitié chrétienne qui illustre la compatibilité de l'amour de Dieu et de celui du voisin a également été proposée par Pierre de Blois dans son *De amicitia christiana et de dilectione Dei et proximi*, composé entre 1185 et 1195¹⁷. Pierre fut étudiant de Jean de Salisbury pendant sa jeunesse à Paris et avait ensuite servi de précepteur au jeune roi Guillaume II de Sicile, avant de remplir la fonction de secrétaire et conseiller à la cour d'Henri II Plantagenet et d'Aliénor d'Aquitaine. Il finit sa vie comme archevêque de Cantorbéry. Grand humaniste, Pierre a recours à l'Antiquité pour étayer son argument que l'homme est tout naturellement enclin à l'amour et que l'amour est en principe une vertu. Son éditrice moderne résume ainsi son argument :

[L'homme] ne peut pas ne pas aimer, mais il doit ordonner son amour. On ne peut ôter à l'homme l'usage de cette puissance, sous peine de le diminuer, il ne serait plus lui-même. Lorsque l'homme n'aime pas ce qui est digne d'amour, il se tourne vers les plaisirs sensibles, vers la jouissance des biens matériels, des voluptés charnelles ; il prend goût aux choses périssables et les considère comme des fins¹⁸.

Pierre fait souvent appel à des métaphores sensuelles au cours de ses extases mystiques pour évoquer l'union entre l'homme et la divinité. Le contact du Saint-Esprit est un baiser, un baiser qui brûle et qui unit deux êtres autrement séparés : « L'Esprit Saint est l'amour du Père et du Fils, la suavité, l'unité, le baiser, l'embrassement et tout ce qui peut lier les deux personnes¹⁹. » Tous les lieux communs de la philosophie antique figurent dans ses écrits : la réciprocité parfaite, l'honnêteté et la pureté de la communication, la joie partagée – qu'il parle de l'amitié ou de la théologie. À la différence de l'amour charnel, l'amour amical peut exister en un seul individu : comme Dieu qui se suffit à lui-même, l'individu peut porter son

16. *Ibid.*

17. Pierre de Blois, *Un traité de l'amour du XI^e siècle*, éd. et trad. M.-M. Davy, Paris, E. de Boccard, 1932. D'autres théologiens qui ont traité de ce rapport sont Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor et Guillaume de Saint-Thierry, cf. Pierre de Blois, *op. cit.*, p. 33.

18. *Ibid.*, p. 51. Comme nous le rappelle également M.-M. Davy, cet argument concernant les plaisirs sensibles vient de saint Augustin et fut exploité également par Bernard de Clairvaux dans ses sermons sur *Le Cantique des cantiques*.

19. « Ipse est enim amor Patris et Filii, et suavitas, et unitas, et osculum, et amplexus, et quidquid commune amborum esse potest », *ibid.*, p. 254-255.

ami dans son cœur et atteindre le bonheur de la réciprocité sans dépendre d'un autre. Dans les termes mystiques employés par Pierre, l'union de l'amant et de Dieu, le bien-aimé, est comparable à un état de mort : le sujet renonce à son existence antérieure et commence une nouvelle vie en Dieu, de sorte qu'il participe à la substance corporelle de son Ami :

Qu'en votre amour mon âme défaille et se liquéfie afin que tandis que *mon esprit se retirera de moi*, je psalmodie et je chante les délices de votre amour et les trésors de la charité qui donnent de boire aux torrents de la volupté éternelle, par lesquels l'affection est tout entière absorbée par votre amour. Le fer enflammé s'empare en quelque sorte de la nature du feu ; la petite goutte d'eau qu'on verse dans le tonneau rempli de vin, perdant son manque de saveur, prend la nature d'une substance meilleure ; l'air qu'inonde la clarté du soleil n'est plus que lumière ; ainsi l'esprit de l'homme, qui éprouve l'amour divin, n'est plus qu'amour²⁰.

Et si on était tenté d'écarter d'emblée ces réflexions sous prétexte que Pierre se réfère à un amour de Dieu, l'auteur nous renvoie à notre humanité, soulignant que les couches humaines et divines sont imbriquées l'une dans l'autre :

Celui qui aime Dieu, étant mort à lui-même et vivant en quelque sorte pour Dieu seul, prend, si l'on peut ainsi parler, la substance de son bien-aimé. Si en effet, l'âme de Jonathas s'attache à l'âme de David, *si celui qui s'unit à Dieu devient avec lui un seul esprit*, de même, par un certain mode de coexistence, l'affection qui ne connaît plus le mélange d'un désir étranger passe tout entière en Dieu ; toute la plénitude des choses désirables réunie en elle est transportée en Lui²¹.

À quel degré ces conceptions théoriques et théologiques sont-elles compatibles avec les complications et difficultés d'une vraie amitié entre hommes ? À part les rapports monacaux (et il va sans dire que la description des relations venimeuses et désordonnées des moines entre eux dans l'œuvre de Pierre Abélard n'aurait que peu de liens avec cette vision néoplatonicienne), l'interprétation de Pierre de Blois s'accorde plus ou moins avec les textes stoïciens, comme avec ceux de Foucault, pour qui l'amitié

20. « Deficiat in amore tuo et liquescat anima mea, ut *in deficiendo ex me spiritum meum* psallam et cantem tui amoris delicias, et divitias charitatis illius, per quam torrentes voluptatis aeternae potantur quorum affectio prorsus a tua dilectione absorpta est. Sicut enim ferrum ignitum in quendam ignis essentiam transit, et guttula aquae, si pleno vini dolio sit infusa, sua insipide deposita, essentiam substantiae melioris assumit, sicut aer solari splendore perfusus totus est splendor ; sic spiritus hominis divino amore affectus totus est amor », *ibid.*, p. 342-345.

21. « Quocirca, qui Deum diligit, sibi mortuus et soli Deo vivens quodammodo, ut ita dixerim, consubstantiat se dilecto. Si enim anima Jonathae conglutinata est animae David, aut si *is qui adhaeret Deo, unus spiritus cum eo efficitur*, non absimili unionis iudicio quodam genere coessendi tota in Deum transit affectio, in qua sine alterius desiderii exceptione tota in se collecta transfertur in Deum omnium desiderabilium plenitudo », *ibid.*, p. 344-345.

doit être conçue comme un moyen de s'assujettir, de se discipliner. La description de l'amitié dans la littérature, cependant, demeure moins idéaliste et considérablement plus problématique. Dans ce qui suit, je propose de me concentrer sur un seul texte, injustement négligé : il s'agit d'une chanson de geste du XII^e siècle, qui pourrait être considérée comme offrant un démenti à toutes les prétentions de la théologie – un texte dans lequel le chemin de l'amitié se révèle plein d'ornières. L'amour-propre, l'idéalisme aveugle, la jalousie et le refus de se fier à la sagesse féminine, tout concourt à troubler le rapport entre les deux amis dont les conceptions de l'amitié ne pourraient être plus dissemblables.

Daurel et Beton est un texte de la région toulousaine, écrit en occitan et préservé dans un seul manuscrit du XIV^e siècle. Beuve, duc d'Antona, est maître d'un grand domaine dans le Poitou, tandis que son vassal préféré, Gui, ne possède qu'un seul château (Aspremont). Pour Beuve, la différence de rang et de prestige qui les sépare ne compte pour rien et il considère Gui comme son égal en toutes choses, son plus fidèle et meilleur compagnon. C'est selon ces grands principes et en présence de cinq cents de ses vassaux que le jeune Beuve fait don à Gui de son fief s'il venait à mourir :

« Be say que et mos [hom] ses tota mentizo. »
 « Seher, » dit Guis, « vers es, ses contradicsio. »
 « Lo menague vos solvi, e aujo [lo-lh] baro,
 E seret engau mi seger de ma mayzo;
 Jurat mi companhia a totz jorns que vivo.
 Mas s'ieu prengui molher a [no-m] venh enfanto,
 S'ieu mori denan vos, companh, ieu la vos do;
 Mos castels e mas vilas, ma tera e maio
 Vos solvi, bels companh, e-us meti a bando. »

(v. 13-21 ²²)

« Je sais bien que vous êtes mon compagnon, sans mentir. » « Seigneur, » dit Gui, « il est vrai, sans aucune contradiction. » « Je vous laisse mon fief entier et que tous mes barons en soient témoins. Vous serez, comme moi, maître de ma maison ; jurez-moi d'être mon compagnon pour tous les jours qui me restent. Mais si jamais je prenais une femme et que nous n'ayons pas d'enfants, et si je mourais avant vous, mon compagnon, je vous donne ici tout ce qui m'appartient – mes châteaux et mes villes, ma terre, ma maison ; tout est à votre disposition ²³. »

Gui donne son accord à cette promesse et les deux hommes s'embrassent sur le menton pour sceller l'affaire. Selon le narrateur, « E l'us ama per fe, e l'aute per trasiho » (v. 30, p. 42 ; « l'un d'eux aime par la foi, et l'autre

22. *Daurel et Beton*, éd. C. Lee, Parma, Pratiche Editrice, 1991, p. 40.

23. C'est moi qui traduis.

par la trahison »). Pendant dix ans, ils habitent en harmonie – une preuve putative de la force de leur amour –, mais quand Charlemagne offre à Beuve sa sœur et toutes les richesses qu'elle lui apportera, Gui éclate de colère. Beuve amène Gui à Paris pour servir de témoin et, avec lui, une escorte de deux mille de ses meilleurs chevaliers et son jongleur préféré, Daurel. Au moment où Charlemagne annonce sa proposition devant le groupe assemblé, Gui grommelle à voix basse : « Per aqueta molher morra el a dolor » (v. 138, p. 48 ; « À cause de cette femme, vous mourrez dans la douleur ») ; et non moins de deux fois au cours des célébrations, Gui répète sa malédiction : « Companh, per sela dona vos covenra murir » (v. 125, p. 48 ; « Compagnon, il est juste que vous mouriez à cause de cette femme ») ; « Companhs per cesta dona vos vendra destu[r]bier ! » (v. 155, p. 50 ; « Compagnon, à cause de cette femme votre monde sera ébranlé ! »).

Gui incarne dans ce texte la haine pathologique, jouant un rôle de pierre d'achoppement qu'aucun critique n'a su, jusque-là, éclaircir. À part les quelques moments où il appelle Beuve « compagnon », Gui ne fait jamais profession ni de foi ni d'amour. Dès que le mariage est proposé, il entame avec lui-même un dialogue chargé de menaces, comme si Beuve vivait en lui, en imitation parodique du discours de l'amitié qui voit dans l'ami un autre soi. L'unique indice que sa motivation pourrait provenir de la jalousie ou du désir sexuel surgit au moment où il admet qu'il voudrait partager la femme de Beuve :

« Companh, » fay s'el, « diray vos mon talen :
Bela es ma dona ab lo cors covinen,
Dares m'en partz si cum aves coven ? »

(v. 181-183, p. 52)

« Mon compagnon, » dit-il, « je vous dirai ce que je désire : Elle est belle, la dame au corps gracieux. Me donnerez-vous ma part comme vous me l'avez promis ? »

Beuve répond, comme d'habitude, sans beaucoup réfléchir :

« Companh, pregat lo payre omnipoten
Que-m do la mortz tost e viassamen ;
Pueis l'aures vos, pus vos ve a talen. »

(v. 186-188, p. 52)

« Mon compagnon, priez Dieu le tout-puissant qu'il me donne la mort bientôt et en hâte ; c'est à ce moment-là que vous l'aurez puisque vous le désirez. »

Le narrateur nous signale sa désapprobation, mais Gui reste impénitent :

Lo trager Guis respon entre sas dens :
« Ieu v'ausirai ab mon espieyt lozen. »

(v. 189-190, p. 52)

Gui le traître répond à voix basse : « Oui, je vous tueraï avec mon épée luisante. »

Ce qui frappe dans chacun de ces échanges, c'est la manière presque obsessionnelle dont les protagonistes s'appellent « compagnons », surtout quand leur manque de compréhension du terme devient évident. Gui profite de l'absence de Beuve, juste après leur retour de Paris, pour demander à sa femme de coucher avec lui : « Colgas m'an vos ; no m'o volhas tardar » (v. 234, p. 54 ; « Je veux coucher avec vous ; ne me faites pas attendre »). Celle-ci réagit avec horreur à cette proposition et se défend en lui rappelant l'amour que son mari a toujours eu pour lui :

« Glot, » dis la dona, « cum o auses pessar ?
Lo duc vos ama e vos te fortz en car,
E vos sercas co-l puscas galiar ! »

(v. 235-237, p. 56)

« Glot, » dis la dona, « Dieus te puesca azirier ! »

(v. 244, p. 56)

« Misérable, » dit la dame, « comment osez-vous suggérer une telle chose ? Le duc vous aime et vous estime, et vous cherchez à le tromper ! [...] « Vous, misérable, » dit la dame, « que Dieu vous haïsse ! »

Quand elle raconte tout à son mari, dès son retour, Beuve réagit comme d'habitude avec une compréhension excessive : « “Dona,” dis el, “no-us volhas corossar,/ Anc non o dis mas per vos asagar” » (v. 269-270, p. 56-58 ; « “Ma dame,” dit-il, “il ne cherchait pas à vous courroucer./ Il n'a dit tout cela que pour vous mettre à l'épreuve” »). Le narrateur adresse ensuite à ses auditeurs une question désespérée : « Dieus ! del franc duc cum s'i pot tant fizar ! » (v. 273, p. 58 ; « Mon Dieu ! ce duc si franc, comment peut-il se fier à lui ? »). Une réponse possible est que Beuve est trop imbu de l'amitié de cœur qui lui aurait été communiquée par le truchement de son éducation chrétienne.

Car Beuve persiste à croire en la bonté de son ami bien au-delà du crédible, et son langage devient une parodie du langage amoureux et chrétien mis en valeur par les théologiens. Il arrive qu'un sanglier sauvage dévaste les terres de Beuve, à qui, en tant que seigneur, on demande d'aller chasser la bête pour éliminer le danger. Beuve invite Gui à l'accompagner, malgré les conseils de sa femme :

« Bel dos amix, que Jhesu be vos do !
 Non creras mia aquel trachor Guiho ;
 Mal aia l'ora que vostre companh fo !
 Mala creires sel mescrezen felo.
 Ausira vos, non aures gerizo. »

(v. 327-331, p. 60)

« Mon bel ami, que Jésus vous bénisse ; ne vous fiez pas à ce traître, Gui.
 Maudite fut l'heure où il devint votre compagnon ! Croire en cet homme
 félon fera votre malheur. Il vous tuera, vous n'aurez pas de recours. »

Beuve accuse sa femme de former des soucis inutiles (« “Dona,” dis el, “ben tenes fol sermo” » [v. 332, p. 62] ; « “Ma dame,” dit-il, “quels propos vous tenez !” »), et le lecteur se rappelle la prédiction larmoyante que celle-ci avait énoncée juste avant : « Mon essien n'aurai lo cor dolan » (v. 309, p. 60 ; « Je sais que j'aurai bientôt le cœur brisé »).

Beuve et Gui n'ont aucun mal à repérer le sanglier et le premier lui assène un fort coup d'épée qui tue la bête sur le champ. Mais c'est au moment même où Beuve se retourne, plein de jubilation, que Gui l'attaque, lui enfonçant sa lance dans le dos, de sorte qu'il tombe, agonisant, à côté du cadavre de l'animal. Les derniers mots de Beuve méritent une attention particulière : quoiqu'il s'adresse d'abord à sa femme, à qui il demande pardon de ne pas l'avoir écoutée, il parle ensuite à Gui, son assassin, pour lui prodiguer des conseils. Même à deux doigts de la mort, il ne peut pas s'empêcher de s'inquiéter de son sort :

Dis al fals Guis : « I-petit m'escoltatz ;
 Gardas l'espieut del cor no mi tragas
 Tro qu'ieu vos diga, compays, cum o fassas.
 D'aqueta mort sai que seret reptatz,
 Mas dirai vos, amix, cum o fpassatz :
 Las dens del porc mi metres el costatz,
 E vostes spieut e vos el porc ficatz :
 Trastos diron pel porc soi afolat,
 Vos non seres dementitz ni torvat.
 Mos companhs eras e plevi e juratz ;
 Mortz m'as, companh, qu'ieu o sai asatz,
 Per ma molher que tan cobeutavatz.
 Si m'ajut Dieus ni-m perdo mos pecatz :
 Se m'accès dih que tan la volias
 Dada la-us agra ab sas grans eretat ;
 Oltra la mar ieu m'en fora passatz.
 Per Dieu vos prec que mal no lhi volhat,
 Al bon rey Karlo e vos la demandat ;
 Dar la vos a, car es pros ni orratz.
 De Betonet vos prec que l nosricatz ;

E vostra cort, coms, se-us platz, l'amenatz :
 Neps es de Carles, no i seres dissonratz.
 De tot cant a la meitat vulh aiatz. »

(v. 395-417, p. 66)

À Gui le déloyal il dit : « Écoutez-moi un instant ; laissez la lance dans mon corps, ne l'enlevez pas jusqu'à ce que je vous aie expliqué, mon compagnon, comment procéder. Je sais que vous serez tenu responsable de cette mort, mais je vous dirai comment faire, mon ami ; mettez les dents du sanglier dans mon côté et transférez votre lance dans la plaie de l'animal : ils diront tous que c'était le sanglier qui m'avait tué ; personne ne vous contredira et vous ne serez pas accusé. Vous avez été mon compagnon et ce par serment, juré devant tous. Vous m'avez mis à mort, mon compagnon, et je sais bien pourquoi vous l'avez fait ; c'est parce que vous convoitiez ma femme. Que Dieu me vienne en aide et qu'il pardonne mes péchés : si seulement vous m'aviez dit que vous la désiriez tant : je vous l'aurais accordée avec son grand héritage. Je me serais enfui outremer. Je vous demande au nom de Dieu que vous ne lui fassiez pas de mal. Allez au roi Charles et demandez-la-lui ; il vous la donnera puisqu'il est preux et honorable. Élevez le petit Beton, je vous en prie ; amenez-le à votre cour, s'il vous plaît : c'est le neveu de Charles, il n'y sera pas déshonoré. La moitié du domaine est à vous si vous le désirez. »

Ce n'est qu'à ce moment-là que nous nous rendons compte que Gui et Beuve ont tous les deux dépassé les limites de la raison. Tout appel à la vanité et au droit de la part de Beuve produira, chez Gui, un effet contraire à celui qu'il avait cherché. Les illusions du duc, nourries par la philosophie de l'amitié véhiculée par les discours de la théologie et de la chevalerie, ne feront que pousser Gui vers de nouvelles atrocités. Et c'est exactement ce qui se passe. La confrontation entre l'amitié pure et dévouée et l'acharnement brutal de l'instinct, non entravé par les exigences sociales, légales ou religieuses, atteint son comble parodique dans le dernier échange entre les deux amis. Les supplications de Beuve pour que Gui épargne son fils sont ridiculisées et son dernier vœu de communier avant la mort vaut cette réponse brutale : « More vos tost, per o trop o tarzas ;/ Del cor del ventre vos farai·ii· meitatz » (v. 430-431, p. 68 ; « Dépêchez-vous ! Mourez ! Vous tardez trop./ Je vous enlèverai le cœur du corps et le couperai en deux »).

Cette dernière menace fournit à Beuve une ultime occasion de s'humilier : il prend les paroles de Gui au pied de la lettre, lui offre son corps, et, se calquant sur le rite de l'eucharistie, s'extasie sur l'éventuel mélange de leurs substances corporelles. S'adressant à Gui, Beuve persiste à avoir confiance en son vassal jusqu'à la fin, s'arroge le rôle de martyr chrétien, et se révèle un masochiste accompli :

« Companh, » fai el, « de folia parlatz,
 Del mal que-us fi vos seret vengatz :

Prendes del cor, senhe, ni ne manjatz !
 Jhesu Crist senhe que en cros fos levatz
 E denhes naier per los nostes pecatz,
 Santa Maria Dona, ieu vos prec, si a vos platz,
 Mo filh Beto d'ente sas mas gardatz,
 E quere vos que.m perdones mos pecatz ! »

(v. 432-439, p. 68)

« Compagnon, » dit-il, « vous débitez des bêtises : vous serez vengé de tout le mal que je vous ai fait. Prenez de ce corps (cœur), mon seigneur, et mangez-en ! Jésus-Christ, mon seigneur qui fut pendu à la croix et daigna être né pour nos péchés et Dame sainte Marie, je vous prie, s'il vous plaît, de garder mon fils Beton entre vos mains et de pardonner mes péchés ! »

Gui répond en suivant les conseils de Beuve en ce qui concerne le traitement du corps, mais il rejette la suggestion de Beuve de communier de son cœur après l'avoir coupé de son corps. Son premier acte est de tirer la lance de la plaie, achevant ainsi sa victime, et de déplacer le corps de Beuve pour faire croire que la blessure a été infligée par le sanglier. Le narrateur semble prendre du plaisir à esquisser ce portrait pervers de l'amitié, à montrer celle-ci sous le jour le plus défavorable, à jouir de ses contradictions. Il serait difficile de trouver un portrait plus ouvertement tordu, plus astucieux sur le plan psychanalytique, plus adapté au scénario du sado-masochisme. L'amitié dans *Daurel et Beton* est polarisée entre le masochiste qui se donne à l'excès à un ami imaginaire, ami qui existe plus à l'intérieur de lui-même que dans une quelconque « réalité », et le sadique, celui qui prend sans cesse et s'en croit méritant. Beuve s'en tient aux besoins d'une économie du don et joue le rôle du seigneur dont la responsabilité est de répandre ses biens ; au contraire, Gui ne voit le monde qu'en termes mercenaires : il se moque du passé et de la tradition, se plaît à menacer le bien-être de son ami et mesure son plaisir par rapport à ce qui a été dérobé aux autres. Gui est l'ami qui n'est jamais reconnu pour lui-même, qui sert de référence pour fixer l'identité de Beuve, mais qui finit par se rebeller contre la prison de son amour, une idée fausse qui entrave sa liberté. Au-delà de tout lien féodal, religieux ou parental se cachent les pulsions qui mènent à la tromperie de soi, aux lois du marché et, enfin, à la mort. *Daurel et Beton* présente un portrait insolite de l'amitié masculine fondée sur, et corrompue par, le pouvoir, pouvoir qui circule d'un pôle à l'autre d'une relation triangulaire²⁴. L'amour et l'amitié sont impossibles à distinguer et chaque personne est victime de son propre jeu. Loin d'être une illustration

24. Ces pulsions jouent un rôle similaire dans d'autres chansons de geste du nord de la France. Voir la *Chanson de Roland* (éd. I. Short, Paris, UGE, coll. « Livre de Poche », 1990), où le rapport entre Roland et Olivier se révèle de plus en plus tendu au cours de la bataille, ou dans *Raoul de Cambrai* (éd. S. Kay, Paris, UGE, coll. « Livre de Poche », 1996) le meurtre du héros par Bernier, son meilleur ami.

de la perfection prêchée par les théologiens, *Daurel et Beton* dévoile les courants sous-jacents dont les écrits des stoïciens, Pierre de Blois et Michel Foucault ne parlent guère, nous offrant, en conséquence, un portrait plus complexe des jeux qui sous-tendent l'amitié masculine.

William Burgwinkle
King's College, université de Cambridge, Grande-Bretagne