Questes

Revue pluridisciplinaire d'études médiévales

35 | 2017

Culture de l'autre : rencontre, rejet, échange

Les cultures de l'autre en questions : « penser-à-l'autre » et présence du féminin

Yasmina Foehr-Janssens

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questes/4390>

DOI : 10.4000/questes.4390

ISSN : 2109-9472

Éditeur

Les Amis de Questes

Édition imprimée

Date de publication : 31 mars 2017

Pagination : 1-12

ISSN : 2102-7188

Référence électronique

Yasmina Foehr-Janssens, « Les cultures de l'autre en questions : « penser-à-l'autre » et présence du féminin », *Questes* [En ligne], 35 | 2017, mis en ligne le 15 avril 2017, consulté le 25 septembre 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/questes/4390> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questes.4390>

Les cultures de l'autre en questions : « penser-à-l'autre » et présence du féminin

Yasmina FOEHR-JANSSENS

Université de Genève

Pour Marion Uhlig

Quel sens donner à la belle incitation à penser que nous propose le présent numéro de *Questes* ? Qu'est-ce que la culture de l'autre ? Comme tout syntagme impliquant une tournure au génitif, cet énoncé se présente à nous avec son avers et son revers. Les « cultures de l'autre » sont-elles à prendre sous leur aspect subjectif ou objectif ? S'agit-il de penser l'autre et sa culture ou de s'interroger sur un état de culture qui se donnerait pour tâche une pensée de l'autre, d'un point de vue phénoménologique par exemple ?

Dans ces quelques pages, nous aimerions envisager les divers aspects de cette alternative et, si faire se peut, les considérer ensemble. Cet objectif sans doute trop ambitieux a pourtant une forme d'urgence, dans un temps où les identités s'entrechoquent, où les cultures s'appréhendent – ou sont poussées à s'appréhender – dans leur soi-disant irréductibilité les unes par rapport aux autres. Nous tenterons d'affronter ce sujet en nous inspirant des propositions éthiques d'Emmanuel Levinas dont les travaux ont fourni matière, au sortir de la seconde guerre mondiale, à une belle méditation sur l'altérité. Mais nous ne nous interdirons pas de solliciter les témoignages que nous fournissent certains textes littéraires médiévaux s'ils nous paraissent de nature à alimenter et féconder le débat.

Comme la belle introduction de Viviane Griveau-Genest et Pauline Guéna vient nous le rappeler, les questions que posent, avec justesse et mesure, par leur diversité même, les articles réunis dans le présent recueil s’inscrivent à l’horizon d’un champ de recherche contemporain ouvert par les études postcoloniales et interculturelles. L’urgence de l’actualité justifie l’effort d’en resituer la pertinence dans la longue durée. La période médiévale mérite d’être considérée sous ces points de vue, tant dans le dessein d’interroger sa supposée intolérance que dans celui d’examiner l’état d’un monde datant d’avant l’expérience coloniale afin d’éclairer les antécédents de celle-ci, en termes de conditions socio-économiques et de constructions discursives¹.

Sous le titre « Les cultures de l’autre », ce numéro pose d’emblée le problème sous l’aspect de la pluralité et de la réciprocité : l’altérité d’autrui s’offre dans le fait même que ce dernier est reconnu comme être social, loin de toute naturalisation, c’est-à-dire dans une perspective qui lui reconnaît une subjectivité créatrice. Si bien que, guidés par ce titre, il nous faut nous demander comment est perçue, au Moyen Âge, la présence de la culture de l’autre, mais également si la tradition médiévale se montre attentive à la reconnaissance d’une altérité dotée de sa propre vision du monde.

Les essais réunis ici offrent des réponses stimulantes à l’ensemble de ces interrogations. Lorsque Florian Besson décrit les échanges de présents et de

¹ Comme le signalent V. Griveau-Genest et P. Guéna, il faut renvoyer ici à l’article très éclairant de Marion Uhlig, aux conclusions duquel je souscris pleinement : « Quand “*Postcolonial*” et “*Global*” riment avec “*Médiéval*” : sur quelques approches théoriques anglo-saxonnes », *Perspectives Médiévales*, n° 35, 2014. Pour sa part, Jérôme Baschet a proposé une synthèse d’histoire médiévale dont le propos est justement de confronter les « temps obscurs de la féodalité » à l’événement fondateur de la modernité qu’est la colonisation de l’Amérique, non pas pour considérer celle-ci comme une borne infranchissable qui fige le Moyen Âge dans un passé révolu, mais pour faire apparaître comment la civilisation médiévale est précisément à l’origine de la Conquête. Ce livre est inspiré par l’expérience d’un détour et d’un décentrement (le séjour de l’auteur à l’Universidad Autónoma de Chiapas, à San Cristobal de Las Casas au Mexique) : voir Jérôme Baschet, *La Civilisation féodale : de l’an mil à la colonisation de l’Amérique*, Paris, Flammarion, 2006.

paroles entre croisés et combattants musulmans et entre Grecs et Latins, il peut montrer que, de part et d'autre de leur inimitié, destinateurs et destinataires, donateurs et donataires s'appuient, malgré la méconnaissance d'autrui et les malentendus toujours possibles, sur les similitudes de leurs valeurs aristocratiques.

Jonathan Bloch étudie la manière dont Enguerran de Monstrelet rend compte des agissements des miliciens issus des Flandres au cours de divers épisodes guerriers de la première moitié du XV^e siècle. Le peu d'estime que le chroniqueur picard démontre à l'égard de combattants flamands d'origine urbaine et bourgeoise ne se laisse pas expliquer tout uniment par l'existence de préjugés liés à une appartenance régionale. D'autres facteurs peuvent entrer en ligne de compte. La différence de classe sociale qui creuse la distance entre le descendant d'une famille de petite noblesse et des marchands ou artisans peu coutumiers des codes de la morale militaire en est un, mais le parti pris pacifiste d'un chroniqueur converti sur le tard à une vision du monde cléricale et hostile aux violences de la guerre, peut aussi expliquer cette verve anti-flamande.

Une des qualités communes à ces essais est le sens de la nuance qui s'applique à tous les sujets. En s'intéressant aux rapports entre Turcs et Arabes aux XI^e et XII^e siècles, à l'époque de la dynastie turque des Seldjoukides, Jean-David Richaud met en lumière les stratégies du groupe dominant en vue de son intégration à la culture arabe : l'adoption de pratiques de piété et l'arabisation des noms. En prenant le parti d'historiciser et de contextualiser la complexité des relations interculturelles au Moyen-Orient et au sein de l'espace musulman médiéval, une recherche de ce type a le double mérite de problématiser la lecture des rapports de pouvoir et d'assurer la lisibilité d'une situation politique dominée par une « vision du monde ethnicisée ».

Sous des formes très différentes, l'article d'Adrien Carbonnet et celui de Cristina Dusio et Marco Robecchi offrent des exemples d'une perception

particulièrement négative ou tragique de l'altérité. Le premier nous plonge dans les conséquences d'un acte de « terreur royale² » qu'il faut imputer à Louis XI : l'expulsion, en 1479, des habitants de la ville d'Arras et leur remplacement par des colons venus de régions de France réputées fidèles au roi. L'échec de cette tentative de pacification par la force met en lumière les ratés de l'instauration précoce d'une identité française à l'aube de la modernité, mais aussi les effets de la violence exercée sur les populations en termes de rejet de l'autre.

Par une enquête philologique précise, Cristina Dusio et Marco Robecchi cherchent quant à eux à cerner la signification de deux toponymes plus ou moins fabuleux, la « tour Baudaire » et la « roche Mahon », que la tradition manuscrite d'une chanson de geste substitue l'un à l'autre. Liés par leurs signifiants à Babylone (*via* l'évocation de Bagdad) et à Mahomet, ces deux références à un lieu d'emprisonnement particulièrement cruel s'élaborent comme des représentations délibérément stéréotypées d'un « espace de l'autre ».

L'article de Camile Carnaille, lui aussi inspiré par la culture littéraire du Moyen Âge français, est peut-être celui qui nous conduit au plus près de la double valence du syntagme « culture de l'autre ». En étudiant la valeur émotionnelle des réactions à l'étrange, indexé comme « merveilleux » dans la tradition littéraire française, elle nous révèle, en montrant le caractère topique de cette transcription du sentiment d'étrangeté, marqué par la peur mais surtout par la sidération, que la prise en compte de l'irruption de l'inconnu est inscrite dans une tradition lexicale et sémantique consistante qui témoigne d'une appréhension culturellement codée de la présence de l'autre. La rencontre avec

² Je reprends le terme à Werner Paravicini qui l'applique à un autre épisode qui illustre les démêlés de la ville d'Arras avec le roi Louis XI : l'exécution en 1477 des messagers envoyés à Marie de Bourgogne, capturés par le roi et décapités pour « trahison ». Paravicini Werner, « Terreur royale : Louis XI et la ville d'Arras, avril 1477 », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 89, fasc. 2, *Villes et villages : organisation et représentation de l'espace. Mélanges offerts à Jean-Marie Duvosquel à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, dir. Alain Dierkens, Christophe Loir, Denis Morsa, Guy Vanthemsche, 2011, p. 551–583.

un « autre monde » ambivalent se donne comme une donnée irréductible de l'expérience vécue, malgré son caractère toujours inattendu.

Résumons : la difficulté de démêler les différences dues à la diversité des appartenances ethniques, religieuses ou régionales de celles qui relèvent des préjugés de classe ; l'examen des procédures narratives destinées à figurer le merveilleux comme une intrusion aussi effrayante que prodigieuse de l'altérité ; le triste constat des engrenages de la violence ; toutes les conclusions subtiles et mesurées de ces contributions sont de nature à relancer le débat. Elles posent la question de savoir si l'autre est nécessairement dans un rapport d'extranéité avec le soi et si sa culture relève forcément de l'étrangeté.

Nul penseur n'incarne plus qu'Emmanuel Levinas l'exigence d'un « penser-à-l'autre³ ». Si bien qu'il est tentant, pour réfléchir, aussi loin qu'il nous est possible de le faire, aux défis intellectuels et cognitifs de la reconnaissance d'une ou des culture-s de l'autre, de s'appuyer sur le renversement considérable proposé par ce penseur d'origine juive après le second conflit mondial, lorsqu'il prévoit de donner à l'éthique la préséance sur l'ontologie⁴. On le sait, la volonté de ramener l'expérience de l'humanité à la présence de l'autre s'exprime chez Lévinas, par le primat éthique conféré au visage d'autrui comme rappel du commandement « tu ne tueras pas » : « Être en relation avec autrui face à face – c'est ne pas pouvoir tuer ». La nudité du visage de l'autre s'expose à la mort et appelle à la responsabilité :

La « pensée » éveillée au visage est commandée par une irréductible différence : pensée qui n'est pas pensée de, mais d'emblée une pensée pour [...]. Signifiante du visage : éveil à l'autre homme dans son identité indiscernable pour le savoir, approche du premier venu dans sa proximité du prochain [...] nudité et dénuement de l'expression comme telle. Exposition, à bout portant, extradition d'investi et de truqué –

³ Emmanuel Levinas, *Entre nous : essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991. Il s'agit d'un recueil d'études écrites et publiées entre 1951 et 1988.

⁴ « L'ontologie est-elle fondamentale ? » (1951), *Entre nous*, op. cit., p. 12–22.

traqué avant toute traque et toute battue. Visage comme la mortalité même de l'autre homme⁵.

Cette position, à laquelle la pratique du commentaire talmudique n'est pas étrangère, rejoint, de l'aveu même du philosophe, sans pourtant « avoir prononcé le mot Dieu ni le mot sacré⁶ », la dimension théologique de l'amour du prochain. En tant que telle, elle ne contrevient pas à l'univers de référence patristique qui gouverne le monde médiéval, ce qui la rend peut-être opératoire pour notre propos :

[...] nous avons pu écrire autrefois que le visage est pour un moi – que le visage est pour moi – à la fois, la tentation de tuer et le « tu ne tueras point » qui déjà l'accuse, me soupçonne et l'interdit, mais déjà me réclame et me demande [...] C'est toute la gravité de l'amour du prochain – de l'amour sans concupiscence – à laquelle s'appuie la signification congénitale de ce mot usé et que présupposent toute la culture littéraire, toutes les bibliothèques et toute la Bible où se raconte sa sublimation et sa profanation.⁷

Constatons d'emblée que, dans cette perspective, s'abolit toute distinction fondée sur une opposition entre proximité et éloignement : l'étrangeté de l'autre est tout sauf un obstacle à sa présence comme prochain. La tradition littéraire médiévale, pourtant prompte à établir des distinctions tranchées entre le « droit et le tort », n'est pas sans nous offrir quelques scènes susceptibles de nous aider à penser la violence d'un tel face à face. On songe à la manière bouleversante dont s'engage le dialogue entre le chevalier Calogrenant et un vilain d'apparence hideuse au début du *Chevalier au lion* de Chrétien de Troyes. Si le narrateur s'ingénie, lorsqu'il trace le portrait d'un bouvier « qui ressemble à un Maure », à construire une créature bestiale et hybride (tête de roncín, oreilles d'éléphant, yeux de chouette, nez de chat, bouche de loup, dents de sanglier), la réponse que celle-ci adresse au chevalier qui l'interpelle pour savoir si elle est

⁵ « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1986), *Entre nous*, op. cit., p. 192.

⁶ « L'ontologie est-elle fondamentale ? », *Entre nous*, op. cit., p. 19.

⁷ « Détermination philosophique de l'idée de culture » (1986), *Entre nous*, op. cit., p. 193.

« bonne chose ou non » ne laisse aucun doute sur la nécessité qu'il y a à reconnaître son humanité pleine et entière :

« [...] Je suis uns hon »

« Ques hom iestu ? » – « Tes con tu voiz.

Je ne suis autre nule foiz. »⁸

Une telle exigence s'accompagne, pour Levinas, d'une définition de la culture qui se tiendrait au plus loin de toute affirmation identitaire :

Culture où contrairement à celle du savoir, de la technique et des arts, il ne s'agit pas pour le Même du Moi humain, de se confirmer dans son identité en absorbant l'autre de la Nature ou en s'y exprimant, mais de mettre en question cette identité même, sa liberté illimitée et sa puissance, sans lui faire perdre sa signification d'*unique*. Culture éthique où le visage d'autrui – celui de l'absolument autre – éveille dans l'identité du moi, l'incessible responsabilité pour l'autre homme et la dignité de l'élui. [...]

La Culture n'est pas un dépassement, ni une neutralisation de la transcendance ; elle est, dans la responsabilité éthique et l'obligation envers autrui, rapport à la transcendance en tant que transcendance. On peut l'appeler amour. Il est commandé par le visage de l'autre homme qui n'est pas une donnée de l'expérience et ne vient pas du monde.

Percée de l'humain dans la barbarie de l'être, même si aucune philosophie de l'histoire ne nous garantit contre le retour de la barbarie⁹.

Cette « culture éthique » qui prend le nom de l'amour conduit toutefois, dans la recherche même de l'ouverture, à une série de formulations dont le caractère problématique a été souligné par Simone de Beauvoir lorsque, dans *Le Deuxième sexe*, elle dénonce le caractère androcentré de la tradition

⁸ Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion*, éd. W. Foerster, trad. Michel Rousse, Paris, Flammarion, 1990, v. 330–332.

⁹ Emmanuel Levinas « Détermination philosophique de l'idée de culture », *Entre nous*, op. cit., p. 185–186.

philosophique¹⁰. Parce qu'elle se joue dans le champ de l'Amour et de l'Eros, la relation à l'autre en vient à prendre, pour Levinas, la forme du féminin :

N'y aurait-il pas une situation où l'altérité serait portée par un être à titre positif, comme essence ? [...] Quelle est l'altérité qui n'entre pas purement et simplement dans l'opposition des deux espèces du même genre ? Je pense que le contraire absolument contraire, dont la contrariété n'est affectée en rien par la relation qui peut s'établir entre lui et son corrélatif, la contrariété qui permet au terme de demeurer absolument autre, c'est le *féminin*¹¹.

Un tel énoncé s'ancre dans une norme hétérosexuelle qui n'est jamais pensée comme telle. Il conduit à maintenir intactes des oppositions binaires comme activité et passivité et amène une assimilation du féminin et de la pudeur :

Ce qui m'importe dans cette notion du féminin, ce n'est pas seulement l'inconnaissable, mais un mode d'être qui consiste à se dérober à la lumière. Le féminin est dans l'existence un événement différent de celui de la transcendance spatiale ou de l'expression qui vont vers la lumière. C'est une fuite devant la lumière. La façon d'exister du féminin est de se cacher, et ce fait de se cacher est précisément la pudeur¹².

Le féminin conçu comme paradigme de l'altérité ne se présente donc pas comme un sujet de culture, ou d'une culture qui se différencierait de sa pudeur.

Un exemple tiré de la présente collection d'articles montre bien que cette manière de substantialiser le féminin se heurte, à l'épreuve du réel, à nombre d'obstacles. Florian Besson signale que les échanges entre les différentes

¹⁰ La critique de Beauvoir est à lire dans *Le Deuxième Sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, p. 15 : « La femme n'est rien d'autre que ce que l'homme en décide ; ainsi on l'appelle « le sexe », voulant dire par là qu'elle apparaît essentiellement au mâle comme un être sexué : pour lui, elle est sexe, donc elle l'est absolument. Elle se détermine et se différencie par rapport à l'homme et non celui-ci par rapport à elle ; elle est l'inessentiel en face de l'essentiel. Il est le Sujet, il est l'Absolu : elle est l'Autre. » En note, Simone de Beauvoir cite *Le Temps et l'Autre* de Levinas et plus particulièrement le passage dont il est question ici comme le texte où « cette idée est exprimée sous sa forme la plus explicite ».

¹¹ Emmanuel Levinas, « L'Eros » dans *Le Temps et l'Autre*, 2^e éd., Paris, PUF, 1995, p. 77.

¹² *Ibid.*, p. 79.

communautés de l'Orient latin permettent de redessiner les frontières religieuses, sans pourtant jamais les abolir. Il en veut pour preuve que « tout ne circule pas » et, notamment, que rares sont les transactions matrimoniales. Voilà, soit dit en passant, qui constitue une belle illustration du fait que l'analogie entre les mots, les biens et les femmes, à laquelle semble se prêter la description du système de l'échange selon Lévi-Strauss, ne tient pas¹³. Si les femmes circulent en apparence à la manière des biens entre les groupes humains, l'échec d'une négociation matrimoniale entre Richard Cœur de lion et Saladin révèle que l'échange des femmes suppose un degré supérieur de reconnaissance mutuelle que celui qu'exige le don d'objets matériels, ne serait-ce que parce que cette circulation particulière implique nécessairement les femmes comme actrices, certes plus ou moins contraintes, mais actrices malgré tout, de l'échange.

En maintenant une forte polarité entre le sujet et l'autre féminin, Levinas ne semble pas envisager que l'un puisse s'altérer, qu'il puisse lui-même se construire comme sujet dans une pluralité de références identitaires. En ce sens, la « poétique de la relation » qui s'élabore, sous la plume d'Édouard Glissant, comme une identité-relation ouverte aux altérités et qui, par conséquent, implique une culture toujours déjà en position d'altérité face à elle-même, constitue un modèle susceptible d'enrichir le « penser à l'autre¹⁴ ».

C'est ici, me semble-t-il, que la tradition littéraire médiévale a peut-être quelque chose à nous dire qui va au-delà des présupposés genrés de la seconde moitié du XX^e siècle. Je voudrais revenir sur le mode de présence de l'autre et à l'autre que suppose l'épiphanie du féérique dans la tradition des récits dits

¹³ Voir Gail Rubin, « L'Économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe / genre », trad. de l'anglais par Nicole-Claude Mathieu avec la collab. de Gail Pheterson, Paris, Publ. de l'Université Paris 7 – Denis Diderot, 2001 (Cahiers du CEDREF, 7).

¹⁴ Édouard Glissant, *Poétique de la relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 158 : « L'identité relation – est liée, non pas à une création du monde, mais au vécu conscient et contradictoire des contacts des cultures. »

« bretons ». L'avènement du merveilleux me paraît pouvoir être pensé comme la présence d'une altérité radicalement inconnue, échappant, selon le vœu d'Emmanuel Levinas, à la tentation de la prise ou de la mainmise amoureuse :

C'est seulement en montrant ce par quoi l'eros diffère de la possession et du pouvoir, que nous pouvons admettre une communication dans l'eros. Il n'est ni une lutte, ni une union, ni une connaissance. Il faut reconnaître sa place exceptionnelle parmi les relations. C'est la relation avec l'altérité, avec le mystère, c'est-à-dire avec l'avenir, avec ce qui est dans un monde, où tout est là, n'est jamais là avec ce qui peut ne pas être là quand tout est là¹⁵.

La présence mystérieuse de la fée ou du chevalier *faé* dans les récits se donne dans l'indécision d'un rêve éveillé, avec le caractère implacable du destin (*fatum*), mais aussi et dans le même temps avec l'indécidabilité hasardeuse de l'occasion (*kairos*).

Le féérique, serait alors, mieux que le féminin, une figure de l'altérité insaisissable de l'autre. La tradition médiévale, celle du moins du lai breton, avèrerait l'intuition levinasienne : que « l'amour n'est pas une possibilité, [qu']il n'est pas dû à notre initiative, [qu']il est sans raison, [qu']il nous envahit et nous blesse et [que] cependant le *je* survit en lui¹⁶ », c'est assez exactement ce que nous racontent les aventures de Lanval, de Désiré ou de Guigemar et de la jeune malmariée du lai d'*Yonec*¹⁷. L'être *faé* s'offre dans l'éblouissement saisissant d'une présence inconditionnelle, mais pourtant soumise à des interdits qui préviennent l'illusion d'une possession d'autrui. Dans le récit féérique, l'autre ne se cache pas ni ne fuit la lumière par pudeur, au contraire il s'expose dans une lumière qu'on dirait créée. Par contre, la relation à l'autre, et celle de l'autre à soi s'impose, dans sa perfection, comme soumise au tabou du silence.

¹⁵ Emmanuel Levinas, « L'Eros », *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 81.

¹⁶ Emmanuel Levinas, « L'Eros », *Le Temps et l'Autre*, op. cit., p. 82.

¹⁷ *Lais bretons (XII^e – XIII^e siècles) : Marie de France et ses contemporains*, éd. bilingue établie, traduite présentée et annotée par Nathalie Koble et Mireille Séguy, Paris, Champion, 2011.

Ce qui se cache et fait mystère n'est pas tant l'autre que la relation elle-même. Lanval et Graellent ne sauraient parler de l'amour que dans la langue de l'amour. Celui-ci se délite s'il vient à se dire dans un idiome soumis au diktat du comparatif ou de l'évaluatif (qui, de la reine ou de la fée, est la plus belle ou la moins belle ?). L'altérité de la féerie prend bien souvent le visage de la féminité, mais d'une féminité qui détient, comme le montre Sarah Kay à propos de la Dame courtoise¹⁸, le pouvoir d'être à la fois l'objet du don et la puissance donatrice.

L'espace breton de la féerie représente, dans la culture littéraire médiévale, un territoire de l'altérité tant du point de vue des figures qui viennent l'animer que de celui de son origine culturelle, étrangère à la matière de France et à celle de Rome. Marie de France le montre bien dans son prologue : l'entente des lais bretons vient faire écart par rapport à la tradition latine de la « mise en roman », pour ouvrir l'usage de la langue française à la force du chant :

Pur ceo començai a penser
 D'aukune bone estoire faire
 Et de latin en romaunz traire ;
 Mais ce ne fust guaires de pris :
 Itant s'en sunt altre entremis !
 Des lais pensai, k'oïz aveie.
 Ne dutai pas, bien le saveie,
 Ke pur remembrance les firent
 Des aventures k'il oïrent
 Cil ki primes les comencierent
 E ki avant les enveierent¹⁹.

¹⁸ Sarah Kay, « Le donne nella società feudale : la dame e il dono », dans *Lo Spazio letterario del Medioevo 2. Il Medioevo volgare*, directori Piero BOITANI, Marco MANCINI, Alberto VARVARO, Vol. IV, *L'Attualizzazione del testo*, Roma, Salerno, 2004, p. 545–572.

¹⁹ Marie de France, prologue, v. 28–38, *Lais bretons (XII^e–XIII^e siècles) : Marie de France et ses contemporains*, op. cit., p. 164–166.

Elle prétend ainsi, en prenant au sérieux le geste des chanteurs qui « envoient les lais en avant », assurer poétiquement l'avenir du passé. Sans nous leurrer sur les raisons politiques qui ont pu gouverner, sous le règne d'Henri II d'Angleterre, le choix de l'altérité bretonne, il faut bien admettre que cette incursion vers le territoire étranger du fabuleux celtique constitue un des rares, mais précieux et féconds, témoignages d'une culture de l'autre à l'œuvre dans une littérature en constitution autour de la révérence à l'antique latin. On relèvera aussi que cet appel à une mythologie hétérodoxe²⁰ s'assume comme telle en un temps où, comme le soulignent Viviane Griveau-Genest et Pauline Guéna, l'acclimatation de la matière narrative orientale se fait au prix de son travestissement en histoires romaines, comme dans le cas du *Roman des sept sages de Rome*²¹.

Le féérique comme présence en absence de l'autre nous permettra-t-il finalement de revenir, à la lumière de la tradition médiévale, sur le lyrisme stéréotypé de la pudeur féminine ? Nous sommes tentée de le croire, car si le féminin se définit comme pudeur, sa qualification comme féérique lui confère la puissance d'une transcendance. Du même coup, invoquer la pudeur du féminin revient à invoquer la pudeur d'une transcendance qui ne se montre pas, la pudeur, donc, d'un dieu caché, fondateur de la relation et toujours rebelle aux bienséances.

²⁰ Le lai de *Désiré* offre un très bel exemple de la conscience que ces textes peuvent avoir de leur propre extranéité. L'appel de l'ailleurs s'exerce sur le héros en un lieu double qui scelle la concurrence entre la féerie et le dogme chrétien : une fontaine flanquée de la chapelle d'un petit ermitage, où se jouent tant la rencontre entre la fée et le héros que la rupture du pacte amoureux par ce dernier.

²¹ Sur ce point je me permets de renvoyer à Yasmina Foehr-Janssens, « Le désir et le savoir : le *Roman des sept sages* et la quête du roi philosophe », dans *Enseñar deleitando = Plaire et instruire*, Constance Carta, Sarah Finci, Dora Mancheva (coord.), Berne, P. Lang, 2016, p. 207–226.