

City University of New York (CUNY)

CUNY Academic Works

School of Arts & Sciences Theses

Hunter College

Spring 5-20-2020

Pratiquer ou incarner la vertu? l'agentivité des femmes chez Marie de France et Christine de Pizan

Kathe Blydenburgh
CUNY Hunter College

[How does access to this work benefit you? Let us know!](#)

More information about this work at: https://academicworks.cuny.edu/hc_sas_etds/567

Discover additional works at: <https://academicworks.cuny.edu>

This work is made publicly available by the City University of New York (CUNY).
Contact: AcademicWorks@cuny.edu

Pratiquer ou incarner la vertu?

l'agentivité des femmes chez Marie de France et Christine de Pizan

by

Kathe Blydenburgh

Submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Master of Arts in French, Hunter College
The City University of New York

2020

05/19/20

Professor Sautman

Thesis Sponsor

05/18/20

Professor Taormina

Second Reader

Pour les femmes au Moyen Âge, la vertu était la qualité essentielle, profondément liée à la place qu'elles occupaient dans la société et aux fonctions sociales qu'elles pouvaient remplir. Qu'une femme soit vertueuse ou non était une question avec des conséquences qui s'étendaient bien au-delà d'elle. Sa vertu, ou même l'apparence de sa vertu, pouvait avoir des implications pour son mari, ses enfants, sa famille entière, et pour les autres femmes qui l'entouraient. Si c'était une reine ou une femme de haut rang, sa vertu était encore plus importante : c'était un objet d'intérêt pour la continuité et la stabilité du royaume entier. La femme royale agissait comme exemple pour toutes les femmes du royaume, et sa vertu valorisait le règne de son mari ou de son fils. Cependant, le rôle que la vertu des femmes jouait dans la société se complique quand on considère le niveau d'agentivité que les femmes de cette époque pouvaient réellement exercer. Comme les lois et coutumes de l'Europe au Moyen Âge fixaient une identité et un ordre social assez rigide pour tous ses habitants- hommes autant que femmes- le concept d'agentivité dans cette étude se focalise sur ses dimensions psychologiques: la volonté et le désir d'accepter, de rejeter (selon certaines limites), ou de contourner les attentes que la société impose; la compréhension de son propre rôle social et ses implications; la capacité de prendre part dans la construction de sa propre fonction sociale, ou de perfectionner les vertus prescrites par la société. Comme la vertu telle qu'elle est conçue selon de nombreuses traditions nécessite un choix de la part de la personne qui l'exprime, une femme considérée comme privée de raison ou de jugement ne serait pas un reflet véritable de la vertu de sa société, et son rôle de "gardienne de la vertu" serait douteux. La question se pose alors: jusqu'à quel point est-ce qu'on reconnaît la capacité des femmes d'arriver à une expression de vertu grâce à leurs propres facultés et leur propre volonté?

La vertu des femmes est un sujet qui abonde dans la littérature du Moyen Âge. Pendant cette période, la conception de la vertu était un composé compris de plusieurs traditions : l'influence majeure venait des vertus chrétiennes, mais l'influence des vertus antiques comme celles conçues par Aristote ou les stoïciens durait encore (Green x). Parmi les qualités valorisées pour les femmes figuraient alors l'espérance, la foi, et la charité, issues du christianisme (Willard 30); la prudence ou la sagesse, et la générosité issues de l'antiquité (Green x), ainsi que la chasteté, la loyauté, l'obéissance, et la dévotion religieuse. La littérature montre comment ce concept de vertu est constitué pour les femmes : quelles qualités sont valorisées, comment on doit considérer une qualité en relation avec une autre, quelles sont les circonstances qui nécessitent une vertu particulière ou même excusent la négligence de la vertu. Les récits, les poèmes, et les histoires, même s'ils ont un caractère fantastique ou invraisemblable, mettent l'exercice de la vertu en action : les écrivains créent des situations différentes qui montrent comment il faut se gérer quand les circonstances rendent l'expression de la vertu compliquée. D'autres genres, comme les compendiums ou les traités d'étiquette ou du comportement, n'existaient pas sans intentions précises - certains écrivains cherchaient à inspirer leur public en décrivant un modèle qu'il fallait imiter, ou en fournissant aux lecteurs des conseils pratiques pour perfectionner leur vertu. Les livres de ce genre appartenaient souvent aux membres de "the upwardly mobile middle class" qui "aspired to the status and lifestyle of the old nobility while actually defining itself by a new set of values" (Ashley 96). Comme l'honneur des familles bourgeoises, ainsi que l'usage de ces livres l'indique, dépendait de l'honneur de ses femmes, c'était dans l'intérêt de tous d'en obtenir et de se familiariser avec leur contenu (Ashley 101).

Tous ces genres éclairent aussi l'agentivité des personnages en question. La littérature témoigne des conditions qui permettent l'expression de l'agentivité féminine, et elle montre comment ces expressions d'agentivité pouvaient être reçues aux yeux de la société du temps. Les œuvres censées transmettre les conseils pratiques aux femmes montrent comment elles doivent exercer l'agentivité qui leur est accordée, et comment elles peuvent maximiser leur agentivité selon les circonstances.

La conception moderne du rôle des femmes au Moyen Âge a été transmise à travers les siècles, et les approches ou les préjugés appliqués pendant son incorporation à l'histoire risquent de le faire lire hors de son contexte, ce qui soumet le rôle des femmes à bien des distorsions. La littérature du Moyen Âge, qui dure indépendamment des documents et des sources historiques, peut y être ajoutée pour approfondir notre compréhension du rôle féminin à l'époque. Les œuvres de deux écrivains féminins importants, Marie de France et Christine de Pizan, montrent comment on comprend l'interaction de la vertu et de l'agentivité chez une femme au Moyen Âge. Ces écrivaines, si différentes qu'elles soient, méritent une analyse qui les mette en considération ensemble. Marie de France écrit au douzième siècle. Ses *Lais* sont issus des contes populaires bretons, de la tradition orale. Certains de ces *Lais* ont un caractère surnaturel ou fantastique, certains ont un élément extraordinaire, et la plupart sont centrés sur l'amour. Les personnages féminins qui y figurent se trouvent souvent dans des situations bien complexes, qui leur accordent différents niveaux d'agentivité, et qui nécessitent une réponse en fonction de leur vertu. En créant de telles situations, Marie de France montre quelles vertus méritent d'être valorisées, et quelles circonstances peuvent excuser une transgression de la vertu.

Christine de Pizan écrit ses deux œuvres vouées spécifiquement aux femmes au début du quinzième siècle. Son livre *La Cité des Dames* traite de sa réponse à la misogynie qui abonde dans la tradition littéraire et historique de son époque et des époques qui la précèdent. Christine de Pizan construit une cité allégorique pour les femmes vertueuses, une cité qui, en même temps, les défend contre les arguments qui emprisonnent les femmes dans le mépris, et qui sert à contenir les exemples de vertu extraordinaire qu'elle encourage les femmes à atteindre. Son *Livre des Trois Vertus* apparaît un an après *La Cité*, en 1405. Dans ce livre, Christine de Pizan donne des conseils pratiques aux femmes de tout statut social pour leur montrer comment elles peuvent exercer leur agentivité et pour maximiser leur vertu. Christine de Pizan insiste sur l'importance de la fonction symbolique des femmes, et par la suite elle n'excuse aucun acte d'agentivité qui transgresse sa notion de vertu.

Malgré les différences d'époque, de style, de méthode et d'opinion, le statut d'être femme écrivant dans une tradition littéraire masculine réunit ces deux écrivaines. À travers leurs œuvres, Marie de France et Christine de Pizan montrent comment elles comprennent le rôle des femmes dans la société, un rôle qui est, pour elles, personnel. Malgré leurs opinions différentes sur l'expression de la vertu, Marie de France et Christine de Pizan expriment leur confiance que les femmes sont capables d'exercer leur agentivité pour le bien.

Contexte Historique

Les femmes de haut rang sont les sujets des œuvres de Marie de France et Christine de Pizan. Presque tous les personnages féminins principaux qui figurent dans les *Lais* de Marie de France ont un statut noble : soit elles le sont par sang, soit elles y accèdent par le mariage aux hommes nobles. Dans *La Cité des Dames*, Christine de Pizan raconte des histoires concernant

des femmes visibles grâce à leur statut comme reines, conquérantes, ou nobles. Elle consacre une grande partie du *Livre des trois vertus* aux princesses et aux femmes de rang aussi. Le traitement particulier des femmes nobles chez ces deux écrivaines peut s'expliquer par de nombreuses raisons. Ce sont les femmes nobles qui, grâce à leur éducation, auraient eu accès aux œuvres écrites. Ces femmes, comme Christine de Pizan le reconnaît elle-même à plusieurs reprises, sont celles qui servent comme exemple de vertu à imiter pour le reste des femmes de la société. Finalement, c'est pour ces femmes que la pratique de la vertu a la plus grande importance.

Janet Nelson explique le processus historique qui a fini par donner aux femmes nobles leur rôle symbolique et privilégie le concept de la vertu dans ce rôle. Ce développement renvoie à la naissance des royaumes au cinquième siècle, quand "kings, like their kingdoms, were made not born." La classe des nobles "had much to do with their making, and their regimes depended on lasting consensus" (Nelson 183). La question se pose, par la suite, de transmettre le pouvoir après la mort du roi. La réponse commune à l'époque est de choisir le fils du roi comme successeur, un choix qui implique la femme du roi, mère de son fils. Comme dans les disputes de succession, qui pouvaient avoir des résultats violents et terribles, "an obvious way to deny special status to the king's son would be to deny it to his mother," la vertu de la mère est devenue essentielle à la stabilité du royaume et à la continuité de la lignée royale (Nelson 183). La femme royale, alors, devait se préoccuper de la vertu de chasteté et d'obéissance en mariage: elle devait montrer des qualités dignes de son statut comme vecteur du pouvoir, et elle devait assurer qu'il n'y aurait aucun doute sur la paternité de son fils. Dans une société où le rang social dépend si fortement de la famille, cette considération forme la base de la vertu pour les femmes. Ce statut, malgré ses limites, accorde aux femmes un certain pouvoir. Marie de France et Christine de

Pizan, dans leurs œuvres, montrent comment comprendre le pouvoir et les limitations de ce statut dans un contexte littéraire.

Marie de France

L'information survivante à propos de l'identité de Marie de France est limitée et disputée. Sa désignation 'de France' fait référence au fait qu'elle a des origines françaises -elle vient probablement de la Normandie- mais qu'elle habite hors de la France continentale (Khanmohamadi 52). Selon Laurence Harf-Lancner, Marie "a probablement vécu en Angleterre, peut-être à la cour de Londres, la cour d'Henri II Plantagenêt...le plus brillant foyer intellectuel du monde occidental au XIIème siècle" (Harf-Lancner 8). Elle écrit ses *Lais* entre 1155 et 1170 (Khanmohamadi 52). Son projet en écrivant ces lais, qu'elle révèle lors de son introduction, était de "fai[re] entrer dans la littérature écrite les récits qu'elle a 'entendu conter,' les contes populaires 'dont les Bretons ont tiré leurs lais' " (Harf-Lancner 12). Marie de France n'attribue pas aux femmes la place principale dans chaque lai; elle s'intéresse plutôt à l'histoire d'amour, comme "une véritable réflexion d'amour" (Harf-Lancner 16). Cependant, les actions des femmes amoureuses, décrites par Marie, permettent l'analyse de sa conception de la capacité des femmes d'accéder à la vertu. Les femmes des cinq lais *Frêne*, *Guigemar*, *Yonec*, *Eliduc* et *Bisclavret* sont pertinentes à cette étude, parce que leurs situations compliquent l'expression de la vertu, et nécessitent l'agentivité des femmes.

Le Frêne

Le Frêne est un lai pertinent à cette analyse grâce à la multitude de types de femmes qui y figurent. Il y a une femme mauvaise et sans vertu qui dit des mensonges infondés, qui sert comme exemple de comment il ne faut pas agir ; une femme passive qui adopte la fonction d'un

objet qui passe de main en main, et aussi une communauté de femmes qui adopte une fonction altruiste et presque maternelle en ce qui concerne la survie et le bien-être d'une jeune fille abandonnée. Quant à la protagoniste éponyme, Frêne, Marie de France la décrit comme une femme qui incarne les valeurs de la société à son époque.

Le lai commence avec la femme "feinte e orguilluse" qui médit d'une autre femme pour avoir accouché de jumeaux. Elle répand l'idée -infondée, même à l'époque - que les enfants avaient dû être nés de deux hommes différents. Après avoir nui à la réputation de la pauvre dame et à celle de son mari, selon une sorte de punition divine, la femme médisante a accouché elle-même de deux jumelles. Pour sauver sa réputation, la dame a dû se débarrasser d'une des filles, en la laissant sous un frêne près d'une église. L'enfant grandit, sauvée et éduquée par une abbaye et son abbesse. Quand "ele vint en tel eé/ que nature furme belté," elle devient l'objet de l'amour d'un chevalier noble qui la garde comme maîtresse. Malgré la beauté et la noblesse de caractère de la jeune fille, qui s'appelle Frêne, les vassaux du chevalier ne se contentent pas qu'il reste toute sa vie avec une fille qui est indigne de son statut. Ils exigent qu'il épouse une femme de haute naissance. Même si elle perd son amant pour une autre- qui est en fait, à son insu, sa sœur jumelle- Frêne se montre courtoise et noble d'esprit. Son identité est révélée quand sa mère reconnaît la belle étoffe de soie que Frêne a utilisée pour dresser le lit de l'épouse. La dame admet sa transgression, et une fois que la vraie noblesse de Frêne est prouvée, il devient possible pour elle de se marier à son amant.

L'événement qui permet le déroulement de l'histoire, l'accouchement des jumeaux, que la médisante allègue comme preuve d'infidélité, implique la fonction des femmes nobles comme celles qui transmettent leur lignage familial. Cet événement agit aussi comme une révélation des

problèmes implicites à ce système. Sans moyen d'assurer si un enfant fait partie d'un lignage ni moyen de prouver le contraire, la grossesse d'une femme peut servir comme origine de toutes sortes de rumeurs ou de mythes. Au moins une partie de la perception de la vertu de chasteté d'une femme reste toujours hors de son propre contrôle, assujettie aux mensonges les plus invraisemblables. Dans l'histoire de *Frêne*, la femme médisante joue sur cette incertitude, et ses efforts sont efficaces.

Le mari de la médisante essaie de défendre la vertu de la mère des jumeaux. Il évoque la bonne réputation de l'innocente plutôt que la qualité de son caractère. Le mari de la médisante fait des reproches à sa femme en insistant que “ceste dame / a multe esté de bone fame” (v 47-8). Cette réponse donne plus de poids aux opinions des autres qu'à l'agentivité de la femme. Cependant, comme la nature de la “fame” est toujours changeante, et dépendante de ce que les autres disent, la réputation de la femme innocente est vite blessée par les calomnies de la médisante. La nouvelle de sa prétendue transgression se répand : “Les genz ki en la maison erent/cele parole recorderent. /Asez fu dite e coneüe, /par tute Bretagne seue” (v 49-52). Le problème devient plus grave, comme la réputation du mari est étroitement liée à celle de sa femme. À l'époque, la fidélité et la vertu d'une femme sont un reflet de la masculinité de son mari. Si un homme perd le contrôle de sa famille, c'est une marque de déshonneur. Alors, le mari qu'on croyait cocu “ne sot que faire/ sa prude femme en enhaï/ e durement la mescreï / e mult la tenait en destreit, / sens ces qu'ele tel deserveit” (v 60-4).

Pendant cet épisode, la leçon moralisatrice est claire, et les qualités morales de la médisante n'ont aucune ambiguïté : “Marie de France, who does not often condemn her characters, describes Le Fresne's mother as *feinte e orguiluse e mesdisante e envïuse*” (Curtis 30). Les lec-

teurs sont censés compatir avec la pauvre femme que le mari “began to hate... simply because her neighbour had slandered her” (Curtis 27). La médisante finit par payer pour ses mensonges quand elle accouche à son tour de sœurs jumelles. Avec cette punition qui convient au tort commis, Marie de France intègre une petite leçon moralisatrice à l'intrigue entière. Par la voix de la médisante, Marie rend explicite cette leçon moralisatrice “Ki sur altrui mesdit e ment, /ne set mie qu'a l'ueil li pent” (v 87-8). L'auteur reconnaît le poids qu'ont les mots à l'époque en ce qui concerne la réputation d'une femme, et les dangers d'en abuser.

La première solution que propose la médisante, c'est de tuer l'enfant pour éviter le déshonneur. Au lieu de la laisser commettre un crime encore plus grave, une “meschine ki mult esteit de franche orine” la persuade de laisser l'enfant près d'un arbre. Grâce aux efforts de cette femme, la vie de Frêne est épargnée. Une abbesse la trouve, et lui donne une bonne éducation. Bien que Marie de France ne consacre que quelques lignes à la dame de compagnie et à l'abbesse qui ont sauvé la vie de Frêne, leurs rôles comme femmes restent importants. Pour Xiangyun Zhang, à travers ces personnages, Marie de France “présente l'image d'un monde féminin où les femmes de toutes conditions sociales, en se corrigeant et en s'entraïdant, arrivent à se racheter et à contrôler leur propre destin” (Zhang 83). Le comportement altruiste de l'abbesse et de la suivante sert comme modèle d'agentivité qui mène à la compassion pour les autres.

La noblesse de Frêne commence à s'exprimer par son caractère : “Franche esteit e de bone escole / e en semblant e en parole / Nuls ne la vit ki ne l'amast /e merveille ne la preisast” (v 245-9). Sa réputation attire le noble chevalier Gurun, qui “de la pucele oï parler; / si la cumença a amer” (v 257-7). Craignant les soupçons de l'abbesse, qui lui défendrait de fréquenter Frêne, Gurun invente un complot qui lui permettrait de voir la jeune fille :

“D’une chose se purpensa:
 L’abeïe creistre voldra,
 De sa terre tant i durra,
 dunt a tuz jurs l’amendera;
 kar il i volt aveir retur
 e le repaire e le sejur” (v 271-6).

L’idée que le désir de gagner les affections d’une belle fille courtoise et gracieuse sert de motivation pour les exploits courageux masculins, qui mènent ensuite à la croissance d’un territoire et à la gloire d’un domaine, est commune à l’époque. Andreas Capellanus, qui écrit à la même époque que Marie de France, cite ce phénomène dans son traité *De Amore*: “the man in love becomes accustomed to performing many services gratefully for everyone” (Parry 31). Comme Frêne est d’un caractère beau, noble, et digne, elle pousse Gurun à achever de dignes actions, par exemple, de faire accroître les terres d’une abbaye. Cependant, la notion d’avoir de l’influence sur des événements, si idéaliste et belle qu’elle semble, relève plutôt d’un pouvoir que de l’agentivité, comme les femmes n’auront généralement pas les moyens de diriger ni les actes ni les exploits, au moins dans l’espace littéraire. Cet aspect de l’amour courtois profite plutôt aux hommes en question. L’amour permet à Frêne d’inspirer les exploits ou les aventures, mais comme ce n’est pas une expression de sa propre volonté ou autonomie, ce n’est pas par cette voie qu’elle montre son agentivité.

Son rapport amoureux avec Gurun pouvait même avoir des conséquences dommageables. Même si elle est représentée comme femme vertueuse et idéale, cette liaison hors mariage avec Gurun ne serait pas acceptable pour l’abbesse si elle la découvrait. Gurun lui demande de quitter l’abbaye, craignant sa colère si Frêne devient enceinte :

“Venez vus ent del tut od mei!
 Saveir poëz, jol quit e crei,

se vostre ante s'aparceveit,
 mult durement li pesereit,
 s'entur li fussiez enceintee;
 durement sereit curuciee.
 Se mun conseil cerise volez,
 ensemble od mei vus en vendrez.” (v 289-96)

Frêne choisit de partir avec son amant. La colère prévue de la part de l'abbesse implique que ce choix n'est peut-être pas le choix le plus vertueux, selon les mœurs de la société, mais il reste quand même une expression d'agentivité, si limitée qu'elle soit. Frêne, comme d'autres personnages dans les *Lais*, est “en quête de bonheur : [elles] le trouveront dans l'amour” (Harf-Lancner 17). En choisissant de suivre le bonheur dans l'amour, Frêne agit comme d'autres héros -masculins ou féminins- de contes similaires. Dans cet extrait, Marie de France n'avance pas un concept d'agentivité qui mène à la perfection de la vertu de chasteté ou même de la prudence, mais une agentivité qui maximise le plaisir.

Le langage de la réponse de Frêne met en question si son choix est vraiment un acte d'agentivité ou le reflet de la volonté de son amant. La quantité de lignes dévouées à l'argument de Gurun contraste avec la réaction, racontée en discours indirect, de Frêne : “Cele ki durement l'amot/ bien otria ceo que li plot./ Ensemble od lui en est alee;/ a sun chastel l'en a menee” (v 299-302). Cet épisode renvoie à la tradition de l'amour courtois. Selon Andreas Capellanus, dans certains cas, la femme peut choisir d'accorder son amour à quelqu'un amoureux d'elle ou non: “For what greater thing can a woman give than to yield herself to the master of someone else?” (Parry 43). Dans ce cas, Frêne consent à ce “greater thing.” Frêne suit son bonheur, mais son choix fait partie d'une tradition qui convient en particulier aux hommes. On se demande si elle agit dans son propre intérêt, particulièrement quand les problèmes surviennent.

Leur amour devient problématique quand les vassaux de Gurun l’engagent à épouser une femme de haute naissance :

“Lié sereient, s’il eüst heir
 ki aprés lui peüst aveir
 sa terre e sun grant heritage;
 trop i avarient grant damage,
 se il laissast pur sa suignant
 que d’empuse n’eüst enfant;
 ja mes pur seignur nel tendrunt
 ne volontiers nel servirono,
 se il ne fait sur volenté.” (v 329-37)

Ce passage évoque la fonction des femmes comme celles qui garantissent la continuité et la stabilité du domaine. Le concept du bonheur individuel n’était pas aussi important que le bien commun. Si les vassaux de Gurun n’étaient pas contents de Frêne, il serait obligé de les écouter : “Lords...provided public services, such as justice and protection, to their dependents. Hence, the question of who would become the next lord was of public concern. As a consequence, ‘private’ matters such as marriage, succession and inheritance overlapped with public duties” (Livingstone 16). Frêne, dans une telle situation, n’aurait pas beaucoup d’avantages. Malheureusement pour elle, sa haute naissance reste inconnue, et “marriage to a woman of low birth was an option kings seldom chose” (Nelson 188). Frêne ne justifie pas non plus leur rapport, comme elle ne produisait pas d’héritier. Ceci est important, comme à l’époque, “longer term political survival...depended on the queen’s ability to produce a son” (Nelson 188). Sans une femme de naissance reconnue, et par conséquent, sans un héritier légitime qui partage le courage et les vertus de ses parents, tout le futur de la société est mis en question. Les vassaux convainquent donc Gurun de prendre une noble femme, Coudre, qui est, en fait, la sœur jumelle de Frêne. Marie de France

souligne l'importance de leurs nom d'arbres dans la métaphore, évoquée à travers les paroles des vassaux : “En la coldre a noiz e deduiz,/ li fraises ne porte unies fruiz” (v. 349-50). Le coudre, arbre fertile qui produit les noix, serait probablement capable de produire un héritier pour le domaine, au contraire du frêne, que les vassaux décrivent comme ne portant pas de fruits. Or, si le frêne porte bien des fruits (les samares, formés en grappes et comestibles), les vassaux l'identifient apparemment à un arbre mâle ; et les traditions mythologiques et folkloriques, gréco-latines, scandinaves, et celtiques, s'accordent pour faire du frêne « par essence un arbre de guerre, incarné par le guerrier, l'homme, lui-même incarné par son arme, » (Cappello 52), donc un emblème de masculinité agressive—qu'ils redoutent peut-être en rapport avec le mariage de leur seigneur.

Le moment où Frêne choisit la vertu vient lors du mariage de son amant à sa sœur. Malgré le fait que Frêne est en train de perdre son amant à une autre, son comportement reste noble et courtois, lorsqu'elle accomplit avec excellence les fonctions de son nouveau rôle. Le fait qu'elle “ne fist semblant que li pesast/ Sul tant qu'ele s'en curuçast” (v 387-8) est reconnu par les spectateurs qui semblent toujours présents à juger les actions des femmes: “A grant merveille le teneient/ cil e celles ki la veeient” (v 391-2). Son acte altruiste d'ornementer le lit de la nouvelle épouse de Gurun avec l'étoffe de soie précieuse, l'une des seules choses qui lui restent de sa naissance, sert d'exemple de la perfection de la vertu de générosité. Pour Zhang, “l'acte de servir Coudre” est un reflet de la bonté que la dame de compagnie de sa mère lui a montrée en lui sauvant la vie, et de l'éducation qu'elle a reçue de l'abbesse (Zhang 84). Dans l'univers littéraire de Marie de France, les gestes altruistes, quand ils sont reconnus, se multiplient et se répandent. Heureusement pour Frêne, l'acte retombe sur elle, et a pour effet la révélation de sa haute lignée,

ce qui lui permet de se marier avec Gurun. Le mariage entre Coudre et Gurun est annulé, et Coudre est mariée à un autre noble chevalier.

Dans le lai de *Fresne* Marie de France présente des situations qui nécessitent une réponse de la part du personnage principal féminin. La vertu ne guide toujours pas les actions de Frêne. En matière d'amour, elle choisit de suivre son bonheur et de vivre avec Gurun, prête à vivre comme concubine. Ce choix laisse de côté la chasteté, vertu valorisée pour les femmes. Même si Frêne n'est pas contrainte par les valeurs de sa société, ce choix vient avec ses limites. Après ce premier choix de suivre Gurun, ses options diminuent : quittant l'abbaye pour vivre avec Gurun, la situation ne lui offre pas beaucoup d'avantages. La possibilité de retourner à l'abbaye n'étant pas sûre, sa place dépend de Gurun, de l'opinion de ses vassaux, et de sa capacité de produire un fils. Une interprétation de ce choix est difficile. Il n'est pas clair si Frêne se laisse guidée par sa passion sans considération de la sécurité de sa situation, ou si ce choix montre beaucoup de courage de sa part, vertu associée souvent à la masculinité. Ce qui est certain, c'est le pouvoir du lien d'amour qui la lie avec Gurun. Cependant, malgré les contraintes que l'amour impose à Frêne, elle choisit d'agir vertueusement en ce qui concerne d'autres femmes. Les femmes qui entourent Frêne au cours de sa vie présentent des voies différentes. Sa mère, qui a répandu des mensonges sur une autre femme, et qui était prête à l'abandonner et même à la tuer, représente un manque de vertu ; tandis que la noble suivante qui l'a sauvée et l'abbesse qui l'a éduquée représentent un altruisme et un amour vertueux. Quand Frêne montre de l'humilité envers la femme de son amant, il est clair que son initiation dans un univers féminin lié par l'amour et la vertu est une réussite. Elle est capable de choisir la vertu, et Marie de France récompense ses actions en lui accordant aussi le bonheur et l'amour.

Yonec

Yonec complique encore l'expression de la vertu chez son personnage principal féminin. L'événement majeur de ce lai est un adultère, ce qui implique que la femme en question n'a pas choisi la vertu. Cependant, la femme n'est pas censée être condamnée par les lecteurs. Au cours de *Yonec*, Marie de France montre dans quelles circonstances une femme peut trahir le rôle que la société lui prescrit. Le lai commence en introduisant un mari jaloux, un vieux seigneur qui, de peur d'être trompé, met sa jeune et belle femme dans une prison, gardée par une vieille. Naturellement, la jeune femme est malheureuse. Elle n'est pas autorisée à voir ses amis, ni même à aller à l'église. Un jour, lorsqu'elle lamente sa condition, un grand oiseau arrive par la fenêtre et se transforme en chevalier, qui s'appelle Muldumarec. Après avoir fait la preuve qu'il n'est pas un être maléfique, en recevant l'hostie par la communion, le chevalier devient l'amant de la femme. Muldumarec rend souvent visite à la femme en forme d'oiseau. Le nouveau bonheur de la femme évoque le soupçon de son mari, qui conspire avec la vieille dame pour en trouver la cause. Une fois qu'ils découvrent l'existence du visiteur, ils créent un piège pour le tuer. La prochaine fois que l'oiseau vient, il est gravement blessé par le piège. Avant de mourir, il prophétise que la femme donnera naissance à son enfant, Yonec, qui vengera sa mort. Le chevalier part, et merveilleusement, la femme s'échappe de sa prison pour suivre les traces de son sang jusqu'au pays féérique où il habite. Là, il lui donne trois cadeaux : un anneau capable d'effacer la mémoire de son jaloux mari, une robe, et une épée qu'elle donnera à Yonec pour venger la mort de son père. La femme revient à son pays, équipée de ces trois cadeaux. Comme prévu, son mari ne se souvient de rien, et elle donne naissance à Yonec. Un jour, quand son fils a atteint l'âge adulte, la famille part en voyage pour la fête de Saint Aaron. En chemin, ils trouvent le tombeau de Mul-

dumarec. La femme révèle l'histoire de leur amour, donne à son fils l'épée de son père qu'elle portait sous ses vêtements, et ensuite, elle meurt. Yonec tue le vieux et, à la fin de l'histoire, il devient seigneur du pays de Muldumarec.

L'emprisonnement de la femme est un trope commun. Selon Benjamin Semple: "Medieval courtly literature is replete with images of women being saved from dungeons and towers. The husband's tower or castle was a literal place of imprisonment, but also a symbolic expression of the fundamental distrust in which men held women" (Semple 178 dans Zhang 89). Ce trope a pour base l'idée qu'on ne peut pas laisser les femmes agir comme elle veulent : soit elles tromperaient leurs maris, soit elles ne seraient pas capables de résister ou de se protéger contre les avances des autres. Si l'incarcération de la femme est la manifestation d'une idée commune pour le public contemporain, l'écrivaine devait trouver davantage de justifications pour l'infidélité de l'épouse.

Marie de France consacre alors beaucoup d'efforts à rendre le mari jaloux complètement insupportable. Elle fait une description des belles qualités de la femme "De halte gent fu la pucele/ sage e curteise e forment bele,/ki al riche hume fu donee;/ pur sa bealté l'a mult amee" (v. 21-4), ce qui contraste avec le mauvais traitement que la femme reçoit et rend le vieux mari encore plus pénible: "Sa belté pert en tel mesure/cume cele ki n'en a cure./De sei meïsmie miel volsist/que morz hastive la presist" (v. 51-4). Par rapport à la noblesse de sa femme, le mari jaloux est décrit comme "avuëz" (v 13), ce qui a pour Glyn S. Burgess une importance particulière. Un avuëz est "a man appointed by the Church to handle its secular affairs. [He] would receive a...portion of the land and revenues he protected" (Burgess 108). Cependant, les avuëz avaient la réputation d'abuser de leur autorité, et donc, "If Marie's lady was married to one of

these distasteful individuals, this could have heightened the audience's sympathy for her plight" (Burgess 108).

Si ce n'était pas suffisant pour elle de rester sept ans en prison sans voir sa famille, cette punition n'est même pas justifiée. Le souci d'assurer la lignée du seigneur est présent dans ce lai aussi, et c'est la raison pour laquelle il s'est marié à cette femme : "Pur ceo qu'il ot bon héritage,/ femme prise pur enfant avoir,/ ki après lui fussent si hier" (v. 18-20). Cependant, après sept ans, sa femme n'avait toujours pas d'enfant : "unques entre els n'ourent enfanz"(v. 42). Comme le montre le cas de Frêne, dans un univers qui valorise les femmes selon leur capacité de produire un héritier, la situation de cette femme devient encore plus précaire.

Marie de France justifie encore plus l'adultère en rendant le mari jaloux coupable d'une offense impensable à l'époque : il interdit à sa femme d'aller à l'église : "Jeo ne puis al mustier venir/ ne le service Deu oïl."(v. 79-80). Si la femme reste vertueuse, et fidèle à son vieux mari jaloux, ce n'est pas grâce à sa volonté. Le fait qu'elle réussit à bien incarner les valeurs de sa société n'a rien à voir avec son caractère, mais plutôt son emprisonnement.

Il est évident que la femme n'exprimait aucune agentivité avant son mariage. Le langage qu'emploie Marie de France la traite plus comme un objet qu'un être humain. L'auteur exprime qu'il s'agit d'un "Grant pechié fist ki li dona" (v 28), sentiments qui trouvent leur écho dans les lamentations de cette femme : "Maleeit seient mi parent/ e li altre communement,/ki a cest gelus me donerent/e a sun cors me marièrent!" (v. 85-88).

Après sept ans d'une telle existence, la femme commence à rêver de la possibilité d'échapper à sa situation. Elle a demandé à un haut pouvoir de lui envoyer un chevalier :

"Mult ai oï souvent cunter..."

...Chevalier trovoënt puceles
 a lur talent, gentes e beles,
 e dames truvoënt amanz/beals e Curtis,pruz e vaillanz,
 si que blases n'en esteient
 ne nul fors elles nes veeient” (v. 95, v. 99-104).

Après que les deux amants ont commencé leur liaison adultère, Muldumarec donne à la dame la possibilité d'exprimer davantage sa volonté. Il lui donne le pouvoir de le faire venir quand elle veut : “‘Dame,’ fet il, ‘quant vus plaira, /ja l’ure ne trespasera./Mes tel mesure en es-
 gardez,/que nus ne seium encumbrez” (v. 203-6). Comme Frêne, la femme dans *Yonec* néglige la vertu de chasteté et de loyauté qui l’auraient gardée prisonnière dans une situation malheureuse, et elle choisit plutôt le bonheur et l’amour. Cependant, Marie de France ne considère pas cette transgression condamnable pour l’acte en soi. Sa critique de la femme s’effectue par le truchement d’une visibilité excessive. Les rencontres fréquentes entre la femme et Muldumarec rendent la femme heureuse, et par la suite son apparence commence à changer. Elle regagne la beauté qu’elle avait perdue, ce qui attire l’attention du vieux seigneur, et a pour résultat final le meurtre de son amant. Muldumarec lui-même la rend coupable :

Il li a dit: ‘Ma dulce amie,
 pur vostre amur pert jeo la vie!
 Bien le vus dis qu’en avendreit,
 vostre semblanz nus ocireit” (v. 323-6)

La faute de la femme n’est pas d’avoir commencé une liaison adultère, mais d’avoir démontré un manque de discrétion, comme elle ne cache pas les effets que son bonheur a eu sur son apparence, et un manque de restrainte, comme elle abuse de son pouvoir d’appeler son amant.

Après le départ de Muldumarec, la femme réalise son agentivité à travers des prouesses incroyables. Elle s’échappe de sa prison par une fenêtre, et “c’est merveille qu’el ne s’ocist,/kar

bien avait vint pied de halt/iloec u ele prise le salt”(v. 342-3). Quand elle suit les traces de sang de son amant, “Ele esteit nue en sa chemise” (v. 345). Son état presque nu aurait été choquant à l’époque, mais Marie de France ne formule aucun reproche pour ce comportement, ce qui implique que les indiscretions peuvent s’excuser lorsqu’il s’agit d’amour pur.

Quand la femme retourne au château, l’anneau lui permet d’effacer la mémoire de son mari jaloux et elle échappe à la punition, ce qui encore une fois semble pardonner l’offense de l’adultère dans l’univers littéraire de la femme. Cependant, après cet épisode, son agentivité peut sembler plus limitée. Elle n’est pas capable de venger son amant elle-même, et il lui faut attendre jusqu’à ce que son fils atteigne l’âge de pouvoir réaliser son destin. Lorsque la famille se trouve au royaume de Muldumarec, la femme raconte à son fils la vérité de ses origines. Ce détail, qui risque de sembler insignifiant aux yeux des modernes, face à l’assomption du pouvoir et à la vengeance que Yonec effectue, ne doit pas être négligé. Ce que la mère de Yonec accomplit, en fait, est une fonction de règne. Jusqu’à là, elle a garanti la survie de l’héritier de Muldumarec. Selon Amy Livingstone, ce rôle est extrêmement important: “Mothers were vital in determining the futures of their children. They were responsible for inculcating proper virtues and manners in their children” (Livingstone 16). Au cours de l’éducation de Yonec, elle aurait cultivé en lui toutes les vertus , ce qui le rendrait digne de son statut de roi futur. Elle aurait gagné aussi sa loyauté, ce qui rend possible le fait qu’il est prêt d’accepter la parole de sa mère et de tuer son père.

Les sujets du royaume de Muldumarec avaient attendu longtemps l’héritier qui succéderait à leur seigneur après sa mort : “Unques puis n’eümes seignur, / ainz avum atendu meint jur/ un fiz qu’en la dame engendra, / si cum il dist e cumanda” (v. 527-30). En révélant la vérité, la

femme leur amène le seigneur dont ils avaient besoin, et elle accomplit son devoir d'assurer la continuité de la lignée de Muldumarec.

La femme dans *Yonec*, qui, au début du lai, ne semble avoir l'opportunité d'exprimer aucune agentivité, réussit enfin à trouver une échappatoire qui lui permet d'accéder au bonheur. Même si les choix qu'elle fait la mènent à l'adultère, acte qui s'oppose totalement à l'exercice de la vertu de chasteté, Marie de France prend soin d'assurer que ses décisions ne suscitent pas la condamnation des lecteurs du lai. Elle départ d'une insistance stricte de cette vertu chrétienne pour créer une conclusion qui réconcilie le bonheur de la femme avec sa situation sociale. Marie insiste sur les circonstances qui excusent l'acte, et l'heureuse restauration du roi à la fin du lai implique que les actions de la femme ont des conséquences positives qui s'étendent au-delà de sa situation.

Guigemar

Guigemar partage des éléments similaires avec *Yonec* en ce qui concerne le traitement des femmes. L'histoire a pour base un amour adultère, et, comme dans *Yonec*, la femme n'est pas censée être condamnée. L'histoire commence avec Guigemar, un chevalier courageux qui est, au début, indifférent à l'amour. Un jour, il entre dans la forêt pour y chasser. Il a la malchance de tirer une flèche sur une biche, et en le faisant, se blesse la jambe. Avant de mourir de sa plaie, la biche maudit Guigemar, en lui promettant que sa blessure ne guérira pas sans l'amour d'une femme qu'il aimerait en retour. Sachant bien que, jusqu'à là, l'affection des femmes ne provoquait aucune réaction chez lui, et craignant la mort, Guigemar fuit de la scène. Il trouve un navire merveilleux qui l'amène à un château qui appartient à un vieillard et à sa belle dame. Cette dame, enclose par son mari jaloux dans une chambre accessible seulement par bateau, le trouve et dé-

cide avec sa suivante de prendre soin du chevalier. Ensuite, Guigemar tombe amoureux d'elle. Les deux amants passent un an et demi ensemble. De peur que leur bonheur ne dure pas longtemps, ils se sont donné des marques de fidélité l'un envers l'autre. La dame a fait un nœud qui entoure le cou de Guigemar, en lui promettant que seule la personne capable de le défaire serait celle digne de son amour. Guigemar a fait une chose similaire à la dame, entourant sa taille d'une ceinture. Les amants ont été découverts par le seigneur le même jour. Il renvoie Guigemar du royaume et emprisonne sa dame pendant deux ans. Un jour, il devient possible pour la femme de sortir, et elle essaie de se noyer. Elle trouve le navire vide qui avait autrefois emporté son amant. Elle tombe évanouie et ensuite, le navire l'emporte en Bretagne, le pays où habite Guigemar. Le seigneur du pays où elle aborde, qui s'appelle Mériaduc, la trouve et tombe amoureux d'elle. Il voudrait la prendre pour épouse, mais il n'est pas capable de défaire sa ceinture. Ce défi lui en rappelle un autre, très similaire. Il fait venir son vassal, Guigemar, qui garde toujours le nœud autour de son cou. La dame est capable de le défaire, et c'est comme cela qu'ils se reconnaissent. Guigemar entreprend la guerre contre Mériaduc pour la main de sa dame. Il en sort vainqueur, et les deux amants peuvent vivre ensemble dans le bonheur.

Le personnage de Guigemar sert d'exemple d'une expression de masculinité qui devient presque problématique. La masculinité est relativement valorisée à l'époque, mais la masculinité en l'absence des femmes a le potentiel de devenir dangereuse : "without a social context to imbue personal identity with a signification and without a communally sanctioned arena of performance, things fall apart; the center cannot hold, 'masculinity' loses its self-awareness and devolves into mere and senseless being » (Cohen 16). C'est peut-être pourquoi, malgré les réussites guerrières de Guigemar en Flandres, son rejet total de l'amour est source de problèmes pour son

milieu : “Pur ceo le tienent a peri/ e li estrange e si ami” (v 67-8). En se refusant de ressentir de l’amour, Guigemar manque l’opportunité d’en tirer toutes ses avantages. Andreas Capellanus fait ainsi l’éloge de tout ce que l’amour donne à l’amant :

“Love causes a rough and uncouth man to be distinguished for his handsomeness; it can endow a man of even the humbles birth with nobility of character; it blesses the proud with humility; and the man in love becomes accustomed to performing many services gracefully for everyone. What a wonderful thing is love, which makes a man shine with so many virtues and teaches everyone, no matter who he is, so many good traits of character!” (Parry 31).

Il est évident, alors, que Guigemar doit trouver l’amour, et de là vient la nécessité d’un objet de cet amour. La femme qui devient son amante, comme la femme principale de *Yonec*, est prisonnière de son jaloux mari. Par rapport à *Yonec*, Marie de France ne montre pas jusqu’au même niveau le mauvais traitement que cette dame subit, mais sa condition est censée être comprise comme malheureuse. Le seul homme avec qui elle a contact est “Uns vielz prestre blanc e floriz / guardout la clef de cel postiz; / les plus bas membres out perduz: / autrement ne fust pas creüz.” (v 255-58). L’insistance sur l’impuissance du gardien témoigne du mépris dans lequel certains tenaient les femmes à l’époque : pour les maris jaloux, il faut l’impuissance de l’homme, et non pas la capacité de fidélité de la part de la femme pour assurer qu’elle ne le trahit pas. Cette pratique prive les femmes de l’opportunité de choisir la vertu de chasteté ou la loyauté, comme les vertus qu’elle montre ne sont pas les effets de son choix. En plus, si on considère les cas des femmes dans *Yonec* et de *Guigemar*, ce mauvais traitement même pousse les femmes à l’adultère. Les cas de ces femmes montrent que Marie de France ne croit peut-être pas en ces vertus qui ne doivent pas être valorisées avant tout.

Lorsque Guigemar arrive chez elle et confesse son amour pour elle, au début elle ne montre qu'un peu de réticence : “Amis,/ cist cunseilz sereit trop hastis,/d’otreier vus ceste priere:/ jeo n’en sui mie costumiere” (v 509-12). Sa réponse première est conforme avec les exigences de sa société, comme il serait impensable qu’elle donne son consentement tout de suite.

Cependant, elle est facilement convaincue par la réponse de Guigemar :

“‘Dame,’ fet il, ‘Pur Deu, merci!
 Ne vus ennuit, se jol vus di!
 Femme jolie de mestier
 se deit lunc tens faire preier,
 pur sei cherir, que cil ne quit
 que ele ait usé cel deduit
 ki en sei ait valur ne sens,
 s’ele trueve hume a sa maniere,
 ne se fera vers lui trop fiere,
 ainz l’amera, si’n avra joie.
 Ainz que nuls le sace ne l’oie,
 avrunt il mult de lur pru fait.
 Bele dame, finum cest plait!” (v 513-26)

Comme Frêne et la femme dans *Yonec*, la femme dans *Guigemar* décide de rechercher le bonheur dans l’amour. Cependant, comme dans le cas de Frêne, le choix n’est pas un exemple d’agentivité complète, ce qui est reflété au niveau du langage. La quantité des lignes qui comprend l’argument de Guigemar contraste avec la réponse de la femme, qui ne vient même pas de sa propre bouche : “La dame entent que voir li dit,/ e li otreie senz respit/ l’amur de li, e il la baise” (v 527-30). Cet épisode se déroule selon le schéma de l’amour courtois. Andreas Capellanus explique:

“Love therefore leaves it to the woman’s choice, so that when she is loved she may love in return if she wishes to, since a person is thought to deserve greater rewards when he does well of his own accord than when he has done so under compulsion. And we believe that this is done after the example of the Heavenly

King, who leaves each man to his own free choice after he has acquired knowledge of good and evil” (Parry 51).

Bien que l’amour pur nécessite le choix actif de la femme, selon de tels termes, une telle conception de l’agentivité limite les femmes à accepter ou à rejeter les avances, en comparaison avec une agentivité qui leur permettrait d’agir selon leurs désirs ou volonté. Elle a l’option de consentir ou pas, et on se demande si le choix en faveur de l’amour profite davantage à l’homme ou à la femme en question. Dans le cas de Guigemar, quand la femme lui accorde son amour, elle le guérit de sa plaie physique autant que de la plaie figurative de ne pas ressentir l’amour. Après que les amants ont été découverts, et que Guigemar a été chassé du château, leur amour persiste, et leur séparation les fait souffrir. Le fait que l’amour de Guigemar dure toujours montre comment la femme a réussi dans sa fonction de débarrasser le chevalier de sa tendance vers la masculinité trop agressive.

Tandis que Guigemar retourne à son pays, et “suspire e plure; / la dame regrete sovent” (v 622-3), la femme du mari jaloux est privée encore plus de sa liberté: “Par le conseil d’un suen barun/ sis sire l’a mise en prisun/ en une tur de marbre bise. /Le jur a mal e la nuit pis” (v 657-60). Elle est punie gravement pour sa transgression :

“Dous anz i fu e plus, ceo quit;
unc n’i ot joie ne deduit.
Sovent regrete sun ami:
‘Guigemar, sire, mar vus vi!
Mielz vueil hastivement murir
que lungement cest mal sufrir!” (v 665-70)

La femme reste emprisonnée pour son infidélité et subit une punition de deux ans. Après cette durée, elle décide que la mort lui serait préférable, et elle essaie de se noyer à cause de sa tris-

tesse. C'est par accident qu'elle tombe évanouie dans le bateau, qui l'amène ensuite à la terre de Mériaduc.

Ce roi tombe amoureux d'elle, mais ses gestes envers elle indique qu'elle subira un mauvais traitement chez lui aussi. Il est évident que le vilain Mériaduc la traite comme une possession. Quand il découvre qu'elle porte une ceinture impossible à défaire si on n'est digne de son amour, il essaie de la défaire par force (v 738-40). Lorsque Guigemar conteste le droit de Mériaduc d'aimer la femme, la réponse du roi nie totalement la volonté de la femme : "Jeo la trovai, si la tendrai/ e contre vus la defendrai" (v 851-2). Le comportement de Mériaduc envers la dame contraste avec les suggestions que fait Andreas Capellanus en ce qui concerne le consentement, et sert peut-être à insister sur la malveillance du roi. Par la suite, la rébellion de Guigemar peut trouver sa justification. À la fin du lai, Guigemar est obligé de vaincre son seigneur. Il mène un assaut contre le château de Mériaduc et il en sort vainqueur. Même si la fin de l'assaut est favorable pour la femme, comme elle peut se réunir avec son amant, elle ne joue pas un rôle actif dans le résultat: sa fonction dans l'histoire ressemble plutôt à un facteur mobilisateur, qui, en inspirant un chevalier à gagner sa gloire, s'intègre à la tradition de l'amour courtois.

Dans *Guigemar*, la femme principale ne semble pas exercer de contrôle sur son destin. Le langage que Marie de France emploie au cours du lai renforce son manque d'agentivité. Ses options sont limitées dès le début du lai. Elle peut rester coincée dans une situation malheureuse avec son mari jaloux, ou elle peut choisir l'amour et aider Guigemar à réaliser sa gloire, décision qui risque de mauvaises conséquences. Comme les protagonistes dans *Frêne* et *Yonec*, elle choisit le bonheur plutôt que les vertus de chasteté ou de fidélité prescrites par la société. Elle est punie pour l'avoir fait, mais son emprisonnement est temporaire. Elle est peut-être capable

d'échapper à la punition de son mari et au blâme des lecteurs parce qu'elle choisit la vertu de la fidélité dans son amour avec Guigemar. Elle garde la promesse qu'elle lui fait, ce qui est reflété dans l'impossibilité de défaire sa ceinture. Le cas de la femme de Guigemar, même s'il n'est pas un exemple parfait de l'agentivité ou de la vertu d'une femme, démontre les contraintes placées sur les femmes, et montre dans quelles circonstances Marie de France trouve digne d'excuser les transgressions de la vertu.

Bisclavret

La femme dans le lai *Bisclavret* se trouve dans une situation qui rend l'exercice de la vertu très compliqué. Marie de France commence ce lai avec une description d'un couple marié, dont le mari disparaît pendant une période de trois jours chaque semaine. Sa femme l'interroge sans cesse à propos de ses absences, le croyant infidèle, jusqu'au point où il révèle sa condition de loup-garou. Malgré les associations négatives, il paraît qu'il n'est pas dangereux. Cependant, sa femme n'accepte pas de rester mariée avec une bête démoniaque, et presque tout de suite, elle trahit son mari. Avec l'aide d'un chevalier qui devient son amant, elle prive son mari de ses vêtements, véhicule qu'il utilise pour regagner sa forme humaine. Sans ses vêtements, le mari est condamné à vivre comme loup, jusqu'au jour où un roi le trouve dans la forêt. Le roi, intéressé par le comportement quasi-humain du loup, l'amène au château pour y habiter. Un jour, le chevalier et la femme de Bisclavret visitent le château. Bisclavret se montre très hostile envers eux, et les mord. Le roi et ses vassaux, étonnés par le comportement inhabituel d'un loup autrement docile, se mettent à soupçonner le chevalier et sa femme. Ils la torturent jusqu'à ce qu'elle confesse le tort qu'elle a fait à son mari. Le roi donne à Bisclavret des vêtements, ce qui lui permet de redevenir homme. Le roi et ses vassaux se réjouissent du retour d'un chevalier qu'ils croyaient

perdu. Quant à la femme-à qui il manque le nez à cause d'une morsure de Bisclavret- elle est bannie du royaume, et tous ses enfants féminins sont nés sans nez.

La vertu de la femme est certainement mise en question au cours de ce lai. L'évidence qui montre la désapprobation de ses actions se trouve dans l'histoire. Paul Creamer entrevoit le mauvais caractère de la femme dès le début du lai, dans les descriptions que Marie de France offre de Bisclavret et sa femme. Elle fait une énumération des bonnes qualités du baron, mais ne consacre que deux lignes à la femme: "Femme ot espuse mult vaillant/ E ki mult faiseit bel semblant" (v. 21-2). Selon Creamer, la femme est "damned by faint praise" et l'image que Marie de France fait d'elle est d'une "trafficker in illusions" (Creamer 262).

Creamer identifie le premier signe de sa trahison comme le manque de confiance que la femme montre envers son mari, qui se manifeste quand elle commence à lui demander la raison pour ses disparitions. Entre les vers où la femme parle, Marie de France précise que la femme "le blandi e losenja" (v. 61) et "l'anguissa..[et]...le suzprist" (v. 87), ce qui montre le regard désapprobateur de l'auteur envers la femme. Tandis que, selon Creamer, "we readers are to understand that her husband's révélation of his humiliating secret should have been sufficient," la femme demande quand même davantage d'information : elle veut savoir ce qu'il fait avec ses vêtements quand il se transforme en loup-garou.

Si le manque de confiance que la femme montre à son mari est condamné, le jugement qu'il faut porter sur son acte de trahir son mari-loup n'est pas clair. Il semble que Bisclavret ne pose pas de menace à sa femme pendant qu'il est loup-garou. Il lui fait la promesse : "En cele grant forest me met/ al plus espérant de la gualdine/ s'i vif de prie e de ravine" (v. 64-66), et il n'y a rien qui indique que son comportement la blesse avant sa révélation. Dans d'autres lais,

l'amour est censé prévaloir sur certaines choses : la sainteté du mariage, dans *Frêne*, *Yonec*, et *Guigemar*, par exemple, peut être sacrifiée si l'amant est digne d'amour.

Cependant, la nature extraordinaire et surnaturelle de la situation ne laisse pas d'option à la femme de choisir l'amour. Le loup-garou est un être démoniaque. Comme toute métamorphose, cette transformation est acte contre Dieu : "un homme ne peut pas revêtir une nouvelle enveloppe corporelle : ce serait une atteinte la toute-puissance divine" (Harf-Lancner 210). Marie de France n'explique pas la cause de la transformation de Bisclavret, mais les croyances de la période montrent qu'elle ne peut être que mauvaise (Bibring 2). Selon Laurence Harf-Lancner, à l'époque "le pouvoir de se métamorphoser est avant tout attribué aux sorcières," ce qui liera Bisclavret avec le diable (Harf-Lancner 212). La transformation peut s'expliquer aussi par "une malédiction antérieure, primaire, qui ne trouve pas toujours d'explication" ou par "une punition pour un comportement transgressif" (Bibring 2). Une autre explication encore traite sa condition de loup-garou comme faisant référence à une sexualité perverse. Dans ce cas, la femme "craint que le loup la dévergondé, car sauvagerie, monstruosité et bestialité sont autant de noms pour désigner l'idée d'une aberration sexuelle" (Bibring 2). L'acte de supporter le mariage avec un créature pareille ne serait pas acceptable.

En plus, si la femme maintient un rapport avec un loup-garou, elle risque les mauvaises conséquences qui retomberont sur elle, comme l'amour d'un être sauvage "pourrait aussi symboliser sa propre sauvagerie à elle" (Bibring 7). En repoussant son mari, la femme se défend de la sauvagerie et agit en accord avec ce que la société prescrit, face au statut de bête de son mari : "La courtoisie, premier idéal de la dame, est le contrôle de soi, contrôle du désir, ou plus correctement le raffinement du désir selon des codes de manifestations physiques et verbales spéci-

fiques. Le désir primaire, sauvage, est considéré péjorativement comme bestial et doit rester scellé, caché et inavoué même dans le for intérieur de la personne qui le ressent (Bibring 9). La décision de s'éloigner de son mari implique aussi la religion. Harf-Lancner résume les croyances des théoriciens qui expliquent que toute métamorphose n'est que jeu d'illusions, comme le pouvoir de changer la matière n'appartient qu'à Dieu seul (Harf-Lancner 210). Si on fait confiance à ces illusions et on croit que "une créature peut être changée en meilleure ou en pire ou transformée en une autre espèce ou ressemblance par Créateur de toutes choses" il ou elle "est pire un païen ou un infidèle" (*Malleus Maleficorum* cité dans Harf-Lancner 215). Pour garder la vertu de son âme et pour rester fidèle aux vertus que la société lui prescrit, la femme n'a aucun autre choix que de quitter son mari. Comme les femmes dans *Frêne*, et *Yonec*, elle agit dans son intérêt. Cette fois, cependant, il n'est pas question de suivre le bonheur, mais d'éviter la condamnation, et son intérêt n'implique pas d'amour, mais de la survie et le salut de son âme.

Le fait que la femme quitte Bisclavret est compréhensible. L'adultère que la femme commet avec le chevalier qui l'aide à sortir de sa situation peut s'excuser aussi, comme elle a repoussé ses avances plusieurs fois avant la révélation de son mari. Ce que Marie de France trouve difficile à excuser est la trahison que la femme commet quand elle le prive de son moyen de changer son état. Tovi Bibring explique ainsi la faute de la femme : "elle est criminelle parce qu'elle veut le vouer à une existence pire que la mort. Mais elle n'est pas criminelle de vouloir se libérer de sa présence, ni de ressentir peur et dégoût (Bibring 5). La situation n'accorde pas à la femme un moyen d'échapper sans aucun blâme. C'est pour cela que sa punition s'effectue à moitié : elle est bannie, son nez lui manque, une difformité qui à la fois la rend presque monstrueuse et marque sa transgression, mais sort de la situation avec sa vie et son nouveau mari. Malgré son

visage abîmé, ils habitent toujours ensemble et produisent une famille. *Bisclavret* montre une situation qui rend l'exercice parfait de la vertu difficile, mais Marie de France épargne au moins à une partie de l'agentivité de la femme un jugement trop dur.

Eliduc

Comme Frêne, le lai *Eliduc* a aussi pour sujet un chevalier qui doit naviguer entre les affections de deux femmes- Guildeluec et Guilliadon- et les obligations qu'il doit à des personnes diverses. Comme le personnage de *Frêne*, les deux femmes impliquées dans ce lai se montrent vertueuses. Les comportements de Guildeluec et Guilliadon reflètent les vertus de chasteté, de loyauté, et de générosité, qui auraient été encouragées pour les femmes qui faisaient partie du public contemporain de Marie de France. Le personnage principal du lai est un homme : le chevalier Eliduc qui doit quitter sa femme Guildeluec et la terre de son seigneur à cause de calomnies infondées, répandues par d'autres. Après avoir reçu le serment de foi de sa femme, il part pour un royaume qui s'appelle Totness. Là, il rencontre un vieux roi en pleine guerre qui a besoin de son aide. Eliduc mène une attaque contre les ennemis du roi, et il en sort victorieux. Le roi exprime sa reconnaissance à Eliduc, et le chevalier lui promet sa fidélité. Guilliadon, la jeune fille du roi, reçoit les nouvelles de la victoire du chevalier qui est venu au secours de son père, et elle cherche à faire sa connaissance. Elle l'invite chez elle, et lors de leur rendez-vous, elle tombe amoureuse de lui. Eliduc commence à partager les mêmes sentiments, mais à son chagrin, en se souvenant de l'obligation qu'il doit à sa femme. Un épisode assez commun aux histoires d'amour courtois suit. Guilliadon, avec l'aide de son chambellan, envoie un cadeau à Eliduc pour exprimer son amour, et Eliduc l'accepte, reconnaissant de son amour, mais sans rien dire de sa femme. La situation se complique encore lorsque le seigneur originel d'Eliduc reconnaît son tort

et demande l'aide du chevalier, face à ses terres ravagées par des ennemis. Après avoir assuré la paix aux terres de Guilliadon et son père, il prend congé d'eux, tout en promettant de revenir à une date fixée. Ensuite, il part, non sans douleur. Chez lui, Eliduc fait son devoir mais tout le monde -y compris sa femme Guildeluec- remarque sa tristesse. Le jour fixé arrive, et Eliduc revient à Guilliadon. Ils partent tous deux secrètement en bateau. Il s'agit d'un voyage difficile, et bientôt une tempête arrive qui menace les vies de tous les passagers. Un matelot, croyant que c'est la colère de Dieu qui la cause, révèle le fait -secret jusqu'à ce moment- qu'Eliduc a une autre femme. Le matelot rend Guilliadon coupable, et suggère de la jeter à la mer. À cette révélation, Guilliadon s'évanouit de chagrin. Furieux, Eliduc se précipite sur le matelot et le jette à la mer. Eliduc navigue à travers la tempête et dirige le navire à terre. Pourtant, Guilliadon ne se réveille pas. Accablé de douleur, et la croyant morte, Eliduc l'amène à une chapelle et retourne chez lui. Il visite la chapelle souvent, ce qui suscite les soupçons de sa femme. Elle demande à un serviteur de suivre son mari, ce qui mène à sa découverte de Guilliadon. En voyant la beauté de la jeune femme, elle comprend vite la situation. Elle utilise des herbes pour réveiller Guilliadon. Guildeluec trouve une solution qui permet aux deux amants de se marier et de vivre ensemble selon la religion chrétienne : elle demande la permission de son mari pour prendre le voile et, une fois qu'elle l'a reçue, elle fonde un couvent avec ses ressources. Eliduc et Guilliadon se marient, et restent heureux jusqu'au jour où ils se mettent eux aussi au service de Dieu.

Les deux femmes qui figurent dans ce lai expriment une agentivité considérable, au point où Marie de France mentionne que le lai avait originellement leur nom comme titre : "kar des dames est avenu/l'aventure dunt li lais fu" (v 25-6). Marie de France les introduit toutes deux

avec des descriptions positives. Guildeluec, la première femme d’Eliduec est louée pour sa noblesse, sa sagesse et sa loyauté :

“Femme ot espuse, noble e sage,
de halte gent, de grant parage.
Ensemble furent lungement,
mult s’entramerent leialment” (v. 9-12)

Quand les calomnies d’autres chassent Eliduc de la terre où sa femme habite, Guildeluec montre la douleur attendue d’une femme dont le mari part : “e sa femme le cunveia./ Forment demeine grant dolur/ al departir de sun seignur” (v 80-2).

La description de Guilliadon concerne principalement sa beauté, qualité qui est soulignée dès les premières lignes de l’introduction : “Guilliadun ot nun la pucele, / el reialme nen ot plus bele” (v 17-18). La première attraction d’Eliduc a pour base la beauté de sa personne et de ses gestes : “pur la bele est en grant esfrei,/ la fille sun seignur le rei,/ ki tant dulcement l’apela,/ e de ceo qu’ele suspira”(v 315-8). Même lorsque Guildeluec la voit pour la première fois, elle remarque que la jeune fille “resemblot rose nuvele” (v 1012) avec “les braz luns e blanches les meins/ e les deiz grailes, luns e pleins” (v 1011-6). La beauté, malgré sa réputation moderne comme attribut superficiel, symbolise au Moyen Âge un reflet du caractère intérieur d’un personnage. Sans évidence pour signaler le contraire, on peut assumer que Guilliadon a une nature bonne et pure.

Guilliadon représente une femme assez unique, comme c’est elle qui initie son rapport avec Eliduc. La tradition littéraire de l’amour courtois assigne à l’homme le rôle actif dans la relation. L’homme “selects the lady he loves...he incarnates Love in a lady. Then he forms an image of her in his mind, attributes the qualities he values to that image, and worships or berates it,

depending on his mood. The romance lady appears to be a separate being, but we will see that she is often a mirror image of the lover, or a figure he has somehow fashioned to his desires” (Ferrante 66). Par rapport à ces femmes qui servent comme simples projections de leurs amants, Guilliadon projette son amour sur Eliduc. C’est elle qui l’invite à sa chambre, et une fois qu’ils se rencontrent, ce sont les sentiments de la jeune femme qu’on découvre en premier :

“Icele l’a mult esguardé,
 sun vis, sun cors e sun semblant;
 dit: en lui n’a mes avenant.
 Forment le prise en sun curage.” (v. 300-3)

Après leur rencontre, Guilliadon a une image claire de ce qu’elle veut :

“La pucele ki l’ot veü
 voldra de lui faire sun dru.
 Unkes mes tant nul ne preisa;
 se ele puet, sil retendra.” (v. 327-330)

Avec l’aide de son chambellan, elle lui envoie des cadeaux et lui offre son amour. Pendant cette épisode, Marie de France décrit les effets que l’amour produit chez la jeune femme, effets comme l’insomnie, qui agit souvent sur les protagonistes masculins de l’amour courtois : “Tute la nuit veilla issi,/ ne reposa ne ne dormi” (v 331-2). On témoigne aussi des pensées intérieures de Guilliadun, lorsqu’elle se met à douter de la révélation de son amour :

“si se cumence a dementer
 ‘Lasse! cum est mis quers suzpris
 pur un hume d’altre païs!
 Ne sai s’il est de halte gent,
 si s’en ira hastivement,
 jeo remeindrai cume dolente.
 Folement ai mise m’entente.
 Unkes mes n’i parlai fors ier
 e or le faz d’amer preier.” (v 386-394)

À plusieurs reprises, Marie de France insiste sur l'intensité des émotions de Guilliadon: "e se il n'a de m'amur cure,/ mult me tendrai a malbaillie;/ ja mes n'avrai joie en ma vie" (v 398-400).

Le fait que Guilliadon est un personnage actif ne semble pas condamné par Marie de France. Au contraire, Guilliadon se montre douée d'une capacité d'aimer. La force de l'amour qu'elle ressent peut être lue comme justification du rapport entre la jeune femme et Eliduc. Quand, par exemple, Guilliadon révèle son amour pour lui, elle insiste qu'elle ne serait pas capable d'aimer un autre : "s'ele ne puet lui avoir,/ une chose sace de veir:/ja mes n'avra hume vivant." (v 508-17). Quand Eliduc prend congé de Guilliadon pour revenir à sa terre originelle, la jeune femme insiste que sa vie même dépend de son amour :

"Od vus,' fet ele, 'm'en menez,
 puis que remaneir ne volez!
 U se ceo nun, jeo m'ocirai;
 ja mes joie ne bien n'avrai" (v 679-82).

Marie de France ne remet pas en question l'amour de Guildeluëc envers son mari, mais en comparaison avec l'intensité du langage qu'elle emploie en décrivant les sentiments de Guilliadon, le "grant dolur," qu'éprouve Guildeluëc, racontée en discours indirect et résumée en deux vers, semble faible. Même lorsqu'Eliduc revient de son long voyage, on a l'impression que Guildeluec remplit son devoir comme femme, plutôt que d'être comblée de joie: "Quant el l'oï, mult en fu liee./ Cuntre lui s'est apareilliee./ Sun seignur receipt bonement," (v 957-9). Finalement, en parlant du voyage qu'Eliduc prend pour rejoindre Guilliadon, Marie de France fait une

brève allusion à la possibilité que, parmi les deux femmes de sa vie, c'est Guilliadon qui l'aime le plus : "En la cuntree est arivez, / u il esteit plus desirez." (v 761-2).

Il est évident que le sens de devoir est la principale préoccupation d'Eliduc aussi. Il est vrai qu'il pense à sa femme après qu'il commence à tomber amoureux de Guilliadon, mais c'est plutôt l'obligation que Marie de France évoque : "de sa femme li remembra, / e cum il li asseūra/ que bone fei li portereit" (v 323-5). Plus tard, quand Eliduc pense à Guilliadon, il regarde son mariage comme un malheur :

"Mult se teneit a malballi,
kar a sa femme aveit premis,
ainz qu'il turnast de sun país,
que il n'aimereit se li nun.
Ore est sis quers en grant prisun" (v 462-6)

Malgré le manque d'amour, Guildeluec est loin d'être condamnée. Lorsque son mari retourne de son voyage périlleux plein de tristesse à cause de la mort présumée de Guilliadon, Guildeluec commence à exprimer des soupçons. Comme la femme de Bisclavret, Guildeluec, motivée par sa méfiance, demande à un serviteur de suivre son mari et de trouver les causes de ses absences et de sa tristesse. Comparée aux accusations de la femme de Bisclavret, l'investigation de Guildeluec n'est pas une trahison. Avant de se mettre à blâmer son époux, elle demande si c'était elle qui avait fait une faute : "Ele li demandot suvent, / s'il ot oï de nule gent/ qu'ele eüst mesfet u mespris" (v 721-3). Quand le moment arrive où Guildeluec découvre Guilliadon, elle comprend vite la situation. Elle est rendue triste, non pas à cause de l'infidélité de son mari, mais à cause du sort de Guilliadon: "Ele cumença a plurer/ e la meschine regreter./ Devant le lit s'asist plurant" (v 1029-31). La réaction de Guildeluec, en voyant la jeune femme morte n'est pas typique : elle n'est pas fâchée par la transgression de son mari, ni soulagée que la liaison soit ter-

minée. Elle est frappée plutôt par la beauté de la jeune femme, et saisie par le désir de l'aider :
 “Par fei, jeo ne m’en merveil mie, / quant si bele femme est perie./ Tant par pitié, tant par amur/
 ja mes n’avrai joie nul jur” (v. 1025-28). Le fait que la beauté de Guilliadon inspire une pareille
 réaction chez Guildeluec indique que c’est d’une nature exceptionnelle.

La découverte de la jeune femme crée une opportunité pour Guildeluec d’exprimer son
 agentivité. Comme Frêne, elle est un personnage généreuse qui met l’amour des autres avant ses
 propres besoins, mais cet altruisme n’est pas sa seule vertu. Guildeluec est capable de résoudre
 les deux conflits principaux du lai : la mort présumée de Guilliadon, et l’impossibilité de réaliser
 l’amour entre la jeune femme et son mari. Guildeluec a le bon sens de trouver un moyen de re-
 donner la vie à Guilliadon, et c’est elle qui propose l’idée de prendre le voile, l’un des seuls
 moyens d’annuler un mariage à l’époque. En plus, elle le fait sans rancune :

“que vive estes, grant joie en ai.
 Ensemble od mei vus en merrai
 e a vostre ami vus rendrai.
 Del tut le vueil quite clamer,
 e si ferai mun chief veler.”(v 1098-1102)

S’il semble facile pour Guildeluec de quitter son mariage, il faut se rappeler aussi qu’il ne s’agit
 pas d’un mariage d’amour. En plus, à l’époque, se mettre au service de Dieu est plus honorable
 qu’une vie conjugale. Selon Christine Reno, la virginité -qui était un concept plus flou au Moyen
 Âge, comme on peut “become honorary virgins through the practice of chastity, ideally to the
 point of celibacy”- est un idéal à la fois séculier et religieux (Reno 76). Guildeluec serait capable
 alors de profiter du “spiritual reward of a more perfect state of eternal bliss that the Church
 held,” et de “the freedom from any sort of involvement with men that might hamper a woman’s

pursuit of her particular goals”(Reno 70). La valorisation d’une vie chaste et religieuse est renforcée à la fin du lai, quand Guilliadon et Eliduc choisissent de mener une vie religieuse aussi.

La situation que Marie de France crée dans *Eliduc* ne rend personne coupable. Plutôt que d’être adultère, Eliduc est présenté comme un chevalier qui doit naviguer l’obligation morale et légale qui le lie aux deux femmes à la fois- une situation qui trouve son reflet en ce qui concerne ses relations féodales aussi. Guilliadon reste ignorante du fait que son ami a déjà une épouse. Une fois que la révélation est faite, sa détresse la rend tellement triste qu’elle semble mourir. Guildeluec reste fidèle aux vœux à son mari tout au long de l’histoire, et passe au-delà de la simple réalisation de ses obligations conjugales. Ce que Marie de France remet en question, c’est plutôt l’institution du mariage comme elle était comprise à l’époque. Même si elle ne critique pas ouvertement le mariage sans amour, elle crée un univers dans lequel ses personnages peuvent se justifier en subvertissant les constrictions sociales de l’époque. En ce qui concerne les femmes en particulier, Marie de France transmet un appel à l’unité entre les femmes qui ressemble à celui qu’on trouve dans *Fresne*. Elle montre comment une femme peut servir de son agentivité non seulement pour accepter les règles de la société, mais réaliser la perfection de sa vertu.

L’ensemble de ces lais de Marie présente des circonstances qui compliquent la réalisation des vertus chez ces personnages féminins. Si on considère les lais comme des leçons instructives ou moralisantes, ils suscitent des réactions et jugements moraux chez son public. Les femmes qui y figurent peuvent servir comme modèles de vertu ou exemples de comportement qu’il faut éviter. L’image de la féminité qu’avance Marie de France n’est pas radicale pour son époque : elle met en valeur les vertus comme la chasteté, la loyauté, la générosité, et l’unité entre les femmes. Dans les situations complexes, Marie de France n’avance pas le perfectionnement des vertus

chrétiennes comme la chasteté ou la loyauté à son mari, mais elle permet plutôt un approche épicurienne qui pousse ses personnages à chercher le bonheur et éviter la douleur en ce qui concerne l'amour. L'écrivaine semble pardonner jusqu'à un certain point aux femmes qui agissent contre les normes sociales : le comportement des dames comme celles dans *Yonec* et en *Guigemar*, qui se trouvent dans une situation terrible, ou qui aident un homme à devenir plus vertueux lui-même. Surtout, Marie de France encourage les femmes à suivre les exemples de Fresne, Guillaudon et Guildeluec, qui toutes expriment leur agentivité selon les règles acceptées de la société afin de perfectionner la vertu.

Christine de Pizan

Christine de Pizan est née en 1364, à Venise, et à l'âge de quatre ans elle s'installe en France avec son père, Thomas de Pizan, physicien à la cour du roi Charles V. (Hicks et Moreau 18). Elle reçoit son enseignement grâce à son père. Elle se marie à Étienne Castel, secrétaire du roi qui la laisse veuve à l'âge de vingt-cinq ans (Hicks et Moreau 19). Christine décide de ne jamais se remarier, et elle profite d'un statut exceptionnel : elle devient écrivain qui "vécut de sa plume," situation presque inouïe à l'époque, même pour les hommes. Son œuvre inclut de nombreux genres et sujets. Elle est classifiée comme "poétesse, historienne, [et] moraliste," (Hicks et Moreau 17). Parmi les sujets qui se retrouvent dans ses textes figurent "les valeurs de son temps: la chevalerie et l'art de guerre...le modèle aristocratique...la brutalité des temps- les assassinats fratricides, la guerre civile, les étrangers sur le territoire national, les émeutes parisiennes" (Hicks et Moreau 21).

Surtout, elle a entrepris la défense des femmes. Cette défense littéraire était importante pendant une période qui voit de nouvelles restrictions sur le pouvoir des femmes. En 1385, par

exemple, en citant “a resurrected French Salic law public law” certains officiels ont recherché l’exclusion de “women (and their sons) from rule in a body politic” (Hanley 78). Selon Sarah Hanley, en identifiant la misogynie comme base de ces lois d’exclusion, Christine “understood the moral intent of female defamation and its negative political ramifications” (Hanley 83). Elle a reconnu la capacité de son écriture d’améliorer la situation des femmes en se rendant compte du fait que “poetics served politics in that a priori injunctions on female incapacity upheld political exclusion far better than vague memories of an alleged custom or readings of a Salic law text that collapsed under historical and philological scrutiny” (Hanley 83). Alors, elle profite du pouvoir des mots et elle s’engage pour la cause des femmes. Elle participe dans la *Querelle de la Rose*, un débat dans lequel elle accompagne Jean Gerson dans la dénonciation de la misogynie de Jean de Meung, écrivain qui a ajouté la deuxième partie du *Roman de la Rose* (Margolis 174). Au début du quinzième siècle, elle consacre deux livres voués aux femmes : *La Cité des Dames* et *Le Livre des Trois Vertus*. Dans ces livres, Christine de Pizan non seulement lutte pour la cause des femmes, mais elle cherche aussi à les inspirer à la vertu, et à l’amélioration de leur situation.

Par rapport aux *lais* de Marie de France, qui laisse à ses lecteurs plus de liberté pour glaner des leçons morales de ses histoires, Christine de Pizan présente à son public une instruction plus évidemment intentionnelle, dont la lecture ne permet pas d’ambiguïté. Comme “Christine’s views are...typical of her age in their emphasis on the writer’s role as moral reformer, whose function is to impart ethical instruction to the reader” elle cherche explicitement un modèle pour encourager et instruire les femmes de son époque à cultiver les vertus et les bonnes mœurs (Brown-Grant 10). Elle consacre deux livres à ce but. *La Cité des Dames* fournit à ses lectrices beaucoup d’exemples de femmes extraordinaires qui, à la fois réfutent les arguments misogynes

des autorités anciennes et contemporaines, et servent comme modèles idéalisés de la vertu féminine. *Le Livre des Trois Vertus*, autrement connu comme *Le Trésor de la Cité des Dames*, sert comme guide pour un comportement plus réaliste pour les femmes de sa période. Christine, d'une façon subtile, insiste que les idéaux qu'elle avance sont réalisables, en les concrétisant dans l'histoire et la vie réelle. Elle se sert de l'expérience des femmes qui l'ont entourée au cours de sa vie, autant que de sa propre expérience comme femme pour fonder et développer ses leçons. Ses œuvres ont pour destinataires de vraies femmes nobles et royales, comme la reine Isabeau de Bavière, épouse de Charles VI ; Valentine Visconti, femme de Louis, duc d'Orléans ; et Marguerite de Bourgogne, parmi d'autres (Lawson xix). Ses textes trouvent un public extensif et international pendant son époque et le siècle qui la suit, étant traduits en portugais aussi bien qu'en néerlandais, ce qui témoigne de la résonance de ses propos avec les mœurs de son temps (Bernard 43). *La Cité des Dames* offre à ses lecteurs et lectrices un recueil de femmes qui servent comme modèles de vertus extraordinaires, tandis que *Le Livre de Trois Vertus* concrétise et rend réalisable la vertu pour les contemporaines de Christine.

La Cité des Dames

Dans *La Cité des Dames*, Christine de Pizan cherche à libérer les femmes des arguments misogynes répandus dans la tradition littéraire de son temps, et à les inspirer à imiter la vertu des femmes extraordinaires. Christine fonde la Cité des Dames après avoir commencé sa lecture d'un livre de poèmes par Mathéole [Matthiöle]. La misogynie que Christine trouve dans ce livre représente une culmination des arguments contre la vertu des femmes qui mène Christine à la désillusion complète envers son propre sexe. Elle est en train de lamenter la condition féminine, quand trois grandes dames lui apparaissent : Dame Raison, Dame Justice, et Dame Droiture. Ces

dames répondent aux questions de Christine et lui offrent beaucoup d'exemples de femmes vertueuses pour donner une image des femmes qui s'oppose aux arguments misogynes qui peinent profondément Christine.

Christine, par les voix de ses grandes dames, raconte des exemples des femmes vertueuses et extraordinaires qu'elle a trouvés dans les textes de Boccace, y compris surtout le *Décameron* et *De Claris Mulieribus* (Margolis 70). Son utilisation de ces textes aurait donné à son livre davantage d'autorité, comme à l'époque "the more precedents a treatise...echoed, the more credible it hoped to be," (Margolis 128). Madeleine Perner Cosman soutient ce propos, en constatant que pour les hommes et les femmes, "Medieval audiences did not welcome something new as enthusiastically as they did something traditional rediscovered or reaffirmed (Cosman 14). Par rapport au succès littéraire moderne, qui met l'emphasis sur l'originalité, le succès des textes pendant la période de Christine "revolved... around how artfully authors stitched together their sources to form a new whole" (Margolis 128). Dans *La Cité des Dames*, alors, Christine, avec sa perspective féminine, recueille les exemples pris de Boccace et d'autres écrivains, pour les transmettre d'une manière qui sert son propre projet d'inspirer les femmes à la vertu.

Ainsi, les grandes dames aident Christine à défricher le terrain littéraire et historique de la pensée misogyne, et à construire à sa place une cité allégorique où les femmes d'une vertu impeccable peuvent habiter. La Cité qu'elle construit a pour effet une réappropriation du thème de l'enclos, un "widespread allegorical motif in medieval-Renaissance European literature" qui se trouve dans certains *Lais* de Marie de France et *Le Roman de la Rose* qu'elle avait dénoncé plus tôt (Margolis 71). *La Cité* offre une autre vision d'un espace féminin fortifié, qui est censé "to protect the image of women as self-defining through virtuous action" (Margolis 71).

Christine choisit de s'insérer dans son histoire comme protagoniste chargée de construire la cité, ce qui reflète le projet éthique de son œuvre et invite ses lectrices à s'identifier à elle : “she reveals to her readers the type of process which they must undergo in reading the *Cité* by first going through this process herself” (Brown-Grant 152). Elle commence en révélant le processus d'internalisation des lectures misogynes. Elle se demande comment il serait possible pour “tant d'hommes illustres” de dire des choses si misogynes s'il ne s'agissait pas de la vérité (de Pizan 36). Christine se demande aussi comment elle pouvait être si naïve et ignorante qu'elle “ne pouvait...reconnaître ces grands défauts” qu'elle “partageai[t] vraisemblablement avec les autres femmes” avant d'enfin arriver à la conclusion que “Dieu a fait une chose bien abjecte en créant la femme” (de Pizan 37). Parmi les dangers de cette internalisation, il y en a un de nature éthique, et un autre de nature théologique. L'effacement de tous les bienfaits qu'ont accomplis les femmes représente un mauvais service à la postérité. À l'époque, “the choice to train one's memory or not, for the ancients and medievals, was not a choice dictated by convenience: it was a matter of ethics” (Carruthers 13, dans Brown-Grant 153). En plus, la constatation de Christine révèle la présomption implicite à la pensée misogyne : que Dieu était capable de créer un être aussi indigne que les femmes constitue une transgression “tantamount to theological error,” sinon au blasphème (Brown-Grant 152). Christine de Pizan, en encadrant les enjeux en termes éthiques et théologiques, montre l'impératif de désabuser ses lectrices de la pensée misogyne.

Le livre de Christine s'organise ensuite d'une façon encyclopédique, en un recueil d'exemples de femmes vertueuses. Selon Rosalind Brown-Grant il y a cependant une hiérarchie, qui est

“reflected in the allegory of the city itself, whereby pagan warriors and inventors are the foundations of the defence of women and the saints and martyrs represent its culmination. These distinctions correspond roughly to Aristotle’s definitions of practical philosophy: politics (the individual in relation to the state); economics (the individual in relation to the family); and ethos (the individual to the individual), although Christine transposes ethics into theology, which concerns the spiritual good of individuals rather than just their moral good” (Brown-Grant 163)

Christine entreprend sa défense des femmes au cours du texte, en employant plusieurs techniques. Tout de suite après l’arrivée des grandes dames, elle commence à les interroger sur la validité des arguments misogynes. Comme Christine reconnaît une différence entre les vertus associées aux deux sexes : “Dieu a voulu ainsi que l’homme et la femme le servent différemment, qu’ils s’aident et se portent secours mutuellement, chacun à sa manière” (de Pizan 62), elle se met d’abord à attaquer les arguments qui nient la valeur des vertus féminines. Les réponses des dames valorisent les qualités autrement vues comme des vices féminins, et par la suite, elle souligne la valeur de “the role which most of her female readers would actually have been expected to fulfill” (Brown-Grant 164).

Parmi les exemples que Christine offre à ses lecteurs figure son dialogue avec Dame Raison à propos du proverbe latin “C’est pour pleurer, parler et filer que Dieu créa la femme”. Dame Raison souligne tout le bien qu’accomplissent les larmes : “C’est une excellente chose que Dieu leur ait donné une telle vocation, car beaucoup ont été sauvées par pleurs” (de Pizan 58). Elle cite comme exemple Marie-Madeleine, qui doit le pardon de ses péchés et sa place au royaume des cieux au fait qu’elle pleurait. Christine évoque aussi Saint Augustin, qui a été convaincu de se convertir à la foi chrétienne grâce aux larmes de sa mère. Bien que Christine ne prenne que quelques lignes brèves pour citer cet exemple, il est frappant d’imaginer que, sans les pleurs

d'une femme, le monde aurait été privé de tout ce que Saint Augustin a écrit. Christine valorise encore les larmes en les attribuant aussi à la figure sans-reproche de Jésus Christ, qui, lui aussi, "vers[ait] des larmes de compassion...de son corps glorieux" (de Pizan 58). Christine fait allusion ici au fait qu'il serait bénéfique aux hommes d'adopter certaines qualités considérées comme féminines, et, en le faisant, qu'ils pourraient se rapprocher de l'homme modèle de Jésus-Christ.

D'autres exemples de cette sorte de valorisation se trouvent au cours du texte. Souvent, Christine réécrit les récits qui concernent des personnages féminins dans l'histoire ou dans les mythes. Elle leur confère un rôle assez large dans les grands événements, comme dans une autre conversion, celle du roi Clovis. Selon Christine, la femme de ce roi, qui s'appelle Clotilde, pousse son mari à se convertir : "Comme elle était éclairée par la foi, elle ne cessait de presser et de supplier son époux" d'adopter la foi chrétienne (de Pizan 177). Au moment de sa conversion, qui a eu lieu à la bataille contre les Alamans, il reconnaît sa femme et la mentionne dans son discours: "Dieu tout-puissant, toi en qui croit la reine mon épouse, toi qu'elle adore, daigne de me secourir en cette bataille, et je te jure que je me convertirai à ta sainte loi" (de Pizan 177) La femme dans cette épisode est vue d'une façon positive, comme la conversion suggérée par Clotilde permet au roi de gagner la bataille, et mène à la conversion et salvation de tout un peuple (de Pizan 177).

Les histoires que Christine mentionne ne reconnaissent pas toujours le rôle positif des femmes dans leur version originelle. Dans sa réécriture, Christine transforme la conception de la femme de négative à positive. Cette stratégie se trouve dans son traitement de Xantippe, femme de Socrate. Cette femme, cristallisée dans l'histoire comme mégère, est reconnue par Christine

pour ses bonnes qualités (Goldstein et al 238). Selon Christine, les remarques de Xantippe auraient pu sauver la vie du philosophe de sa mort par la ciguë : “Elle se précipita vers lui et lui arracha vivement la coupe des mains, renversant le breuvage par terre. Socrate lui en fit reproche et la consola, en l’exhortant au courage” (de Pizan 157). Sans culpabiliser explicitement Socrate ni Xantippe, Christine donne à la femme une place dans l’histoire, cette fois du bon côté. Christine offre des exemples pareils en mentionnant les conseils de la femme de Jules César : “Si Jules César... avait écouté son excellente et prudente épouse, il ne se serait point rendu au Sénat et n’aurait point été tué” (de Pizan 165) aussi bien qu’avec Porcia, femme de Brutus, qui avait prévu tout le mal qui suivrait l’assassinat de l’empereur (de Pizan 162). Christine souligne d’une façon subtile, le danger de ne pas prendre en compte le bien que les femmes peuvent accomplir.

Selon Christine, les associations des vertus avec un sexe ou l’autre ne sont pas valables, comme la vertu ne connaît pas de genre. Selon Karen Green et Constant J. Mews, Christine croyait que “men and women are equally made in God’s image and that, since women are not a species apart, the promotion of women as virtuous subjects is as much the goal of political life as the attainment of virtue by men” (Green et al x). Selon Christine, la différence entre les hommes et les femmes n’existe pas en matière d’intellect ou de l’âme lorsqu’elle insiste que “les femmes peuvent posséder tous les biens et toutes les vertus” (de Pizan 180), tout en reconnaissant que “il... existe de bien méchantes... les femmes de cette espèce sont dénaturées, et pour ainsi dire des monstres” (de Pizan 147). Christine souligne que le mal ne concerne pas un domaine exclusivement féminin. Les hommes sont capables de faire beaucoup de mal, ce que Christine prouve en mentionnant Néron, qui a mis le feu à Rome (de Pizan 193), ou l’empereur Claude dont la “bêtise et [la] cruauté le poussèrent à faire assassiner sa femme, et le soir même il demandait

pourquoi elle ne venait pas se coucher” (de Pizan 191). Avec la voix de Dame Droiture, Christine renvoie aussi au trope et à la réalité du mari jaloux qu’on trouve dans les lais comme *Yonec* et *Guigemar* : “Tu sais toi-même combien de femmes on peut voir, par la faute d’un mari cruel, user leur malheureuse vie dans les chaînes d’un mariage où elles sont encore plus maltraitées que les esclaves de Sarrasins” (de Pizan 146). Les hommes et les femmes sont tous capables de cultiver des vertus différentes.

Pendant son dialogue avec les trois grandes dames, Christine insiste que, même s’il y a des qualités intrinsèques aux femmes qui méritent la reconnaissance, cela n’empêche pas les femmes d’exercer les qualités attribuées souvent aux hommes quand les circonstances le nécessitent. Elle cite des nombreuses histoires qui concernent les femmes qui adoptent des vertus autrement considérées comme étant masculines pour prouver que “les femmes sont capables d’agir en hommes...et de se distinguer dans les domaines considérés comme spécifiquement masculins : les sciences, arts et techniques, le droit et la guerre, etc. Bref, la culture !” (Lorcin 35). Pour renforcer la capacité qu’ont les femmes d’y faire des contributions, Christine peuple ces domaines, souvent vus comme exclusivement masculins, avec les noms de personnages féminins.

En ce qui concerne la capacité du jugement chez les femmes, Christine nie l’opinion misogyne que cette qualité soit une vertu masculine. Elle exprime, par contre, que “the female sex, far from being doomed to irrationality, shares the common human characteristic of a rational capacity for adopting virtuous forms of behavior” (Brown-Grant 23). Selon Christine, la capacité de bien juger et de bien agir est question d’éducation plutôt que de genre : “il est indubitable que les sciences forment les mœurs et apprennent à vivre sagement” (de Pizan 115). Elle trouve “in-

concevable et inadmissible” l’idée que les femmes peuvent être endommagées par l’enseignement des vertus : “comment pourrait-on penser ou croire que celle qui suit un bon enseignement et une bonne doctrine puisse en être corrompue ?” (de Pizan 178-9) Pour réfuter cet argument, Christine parle en général de comment les femmes “accomplissent, en règle générale, les tâches qu’on leur confie” (de Pizan 116). Elle donne aussi des exemples plus spécifiques, comme Frédégonde, reine de France, qui après la mort de son mari, a protégé le règne de son enfant Clotaire, et fait preuve de sa capacité de jugement en gouvernant les terres jusqu’à sa majorité. Christine parle avec la voix de Frédégonde à la suite d’un envahissement de sa terre, faisant allusion à la capacité de la vertu de transformer celui ou celle qui la porte : “J’abandonnerai toute peur féminine et armerai mon courage viril afin d’augmenter votre hardiesse” (de Pizan 87). Lorsque le moment est venu pour la bataille, Christine se sert d’une imagerie qui mélange les éléments traditionnellement ‘masculins’ et ‘féminins’ pour décrire Frédégonde. “Elle... chevaucha à la tête de l’armée, son fils dans les bras,” ce qui témoigne du fait que les vertus associées aux sexes différents peuvent exister dans un seul être à la fois (de Pizan 88).

Christine intègre les femmes aussi dans le domaine du savoir. Elle loue Médée pour tout ce qu’elle savait faire :

“C’était une belle femme, à la stature droite et élancée, au visage très agréable, amis c’est en savoir qu’elle l’emportait sur toutes les autres. Elle connaissait les vertus des plantes et tous les sortilèges possibles... Elle pouvait par incantations troubler l’air et obscurcir le ciel, faire sortir des profondeurs de la terre le vent de cavernes, soulever la tempête, arrêter le cours de fleuves, confectionner les poisons, faire naître spontanément le feu pour brûler tout ce qu’elle voulait... Ce fut elle qui par ses enchantements permit à Jason de conquérir la Toison d’Or” (de Pizan 98).

Cette image assez positive de Médée est intéressante, comme elle est normalement associée à la vengeance et à la colère, à cause des multiples meurtres cruels qu'elle a commis, y compris celui de Glaucé, la nouvelle femme de Jason, celui de son propre frère, et celui de ses propres enfants (Goldstein et al 143-4). Cependant, "L'atroce épisode de l'infanticide a été supprimé de sa biographie" (Lorcin 37). Christine la mentionne plus tard dans son texte, mais d'une façon très brève qui met l'emphase sur la force de l'amour de Médée plutôt que sur l'atrocité de ses actions: "Jason jura donc de la prendre pour femme, promettant de ne jamais en prendre aucune autre, et de l'aimer fidèlement toute sa vie. Mais après avoir obtenu d'elle tout ce qu'il voulait, il trahit son serment, car il l'abandonna pour une autre. Médée, qui se serait laissé couper en mille morceaux plutôt que de le tromper ainsi, en fut désespérée, et son cœur ne connut jamais le bonheur" (de Pizan 214). Christine considère alors le savoir comme une vertu indépendante des autres qualités de Médée, et par la suite, donne de nouvelles associations à son legs.

N'étant pas satisfaite d'insister seulement sur la capacité des femmes à apprendre, Christine illustre aussi des exemples de femmes qui ont inventé de nouvelles formes de savoir. Elle parle, par exemple de la poète Sapho, qui "inventa plusieurs genres lyriques et poétiques... qui furent appelés saphiques pour l'excellence de leur prosodie" (de Pizan 96). Christine insiste sur le fait que cette poète mérite la reconnaissance, comme le grand philosophe Platon l'appréciait: "à la mort de Platon,... on trouva sur son oreiller un recueil de poèmes de Sapho" (de Pizan 96). Arachné, aussi, femme qui a inventé "l'art de fabriquer rets, lacs et filets pour prendre les oiseaux et les poissons" est reconnue pour son service à la race humaine, et même à Jésus-Christ qui "usa de pain, de vin, de poissons, de vêtements, de couleurs, de lin et de toutes ces choses indispensables, ce qu'il n'aurait pas fait s'il valait mieux vivre de glands et de baies" (de Pizan

110). En montrant comment l'œuvre d'une femme a inspiré un grand philosophe et comment l'art d'une autre a élevé l'état du fils de Dieu, Christine intègre les femmes dans le développement de la civilisation où elle habite.

Christine se montre grande admiratrice de la femme Nicotraste, autrement connue par le nom Carmenta, femme qui a inventé l'alphabet latin. Elle reconnaît le legs que cette femme a laissé : "L'Europe presque entière, c'est-à-dire une grande partie des pays du monde, emploie cet alphabet ; une infinité de livres et de volumes en toutes les disciplines sont rédigés en ces caractères, où brillent à tout jamais les exploits des hommes, la splendeur de la puissance divine, les sciences, et les arts" (de Pizan 106). Christine insiste, à plusieurs reprises, sur la contribution énorme de cette femme au développement humain, une contribution qui a influencé beaucoup d'hommes et qu'il ne faut pas laisser ignorer : "Grâce à elle, les hommes...ont été retirés de l'état d'ignorance et amenés à la culture...ils peuvent envoyer...leurs pensées les plus secrètes et communiquer leur volonté...ils connaissent ainsi le passé, le présent, parfois même l'avenir" (de Pizan 106). Christine concrétise ces contributions en associant Carmenta avec le nom du pays d'Italie, qui a pour base "le mot latin *ita*" qui "est l'affirmation majeure de la langue latine" (de Pizan 101). Avec ces exemples et d'autres, Christine donne au savoir une dimension féminine.

Pour Christine de Pizan, les femmes ne partagent pas seulement les qualités d'âme et d'esprit avec les hommes, mais elles sont capables aussi d'exercer la force physique, le courage, et l'intelligence militaire normalement associés avec les hommes. Christine offre plusieurs exemples de femmes qui s'intéressent beaucoup aux armes, qui suivent leurs maris dans les batailles, ou qui vengent la mort de leur époux. Les Amazones en particulier occupent une place importante dans *La Cité des Dames*. À travers de nombreux récits, Christine montre comment

elles sont capables d'imiter et de rivaliser avec la force des hommes. Les Amazones, équipées avec leur force physique et la colère d'avoir perdu tous les hommes de leur pays à la guerre, commencent à s'intéresser aux devoirs considérés masculins. Toutes "prirent un vif plaisir au métier des armes, agrandissant par la force leurs pays et domaines" (de Pizan 71). De plus, les Amazones avaient réussi dans la plupart de leurs exploits : "elles finirent par assujettir une vaste partie de l'Europe et de l'Asie" et "fondèrent un grand nombre de villes et de cités, en particulier Éphèse en Asie, ville qui fut célèbre et qui le demeure encore" (de Pizan 72). Elles ont fait preuve de leur puissance sur les hommes quand elles ont vaincu "le fort et puissant roi de Perse Cyrus, fécond en exploits, qui vainquit Babylone la Grande et une vaste partie du monde" (de Pizan 72). Enfin, il a fallu Hercule, un demi-dieu, pour vaincre ces femmes, et même lui avait subi des difficultés avant d'être victorieux. Pendant sa première attaque, il avait besoin de la couverture de la nuit, et pendant la bataille il a été désarçonné (de Pizan 74-5). Physiquement, les femmes ont nié une partie de leur identité féminine, en coupant leur sein droit pour rendre le tir à l'arc plus facile, mais le fait qu'il ne s'agissait que d'un sein est important, et cela rend le choix des Amazones comme exemple intéressant. Les Amazones, comme guerrières n'auraient pas été étrangères à la douleur, alors il serait difficile d'imaginer que l'autre sein soit épargné pour le simple fait d'éviter cette peine. En plus, le fait que les femmes auraient dû avoir des enfants pour "assurer leur descendance" implique que le rejet de la féminité n'était pas complet (de Pizan 71). Les Amazones occupaient alors un espace qui valorise le féminin et le masculin à la fois.

Christine de Pizan parle aussi de la possibilité pour les femmes d'assumer l'apparence physique d'un homme. Elle parle de la reine Hypsicratée, qui, après la mort de son mari, le roi Mithridate, subit une transformation physique pareille à celle des Amazones :

“elle coupa ses longs cheveux blonds comme l’or afin de passer pour un homme, et pourtant c’est là le plus bel ornement de la beauté féminine. Ne se souciant pas plus de la belle fraîcheur de son teint, elle revêtit le heaume, sous lequel elle était souvent sale, recouverte de sueur et de poussière...elle fit encore plier son beau corps délicat sous le poids des armes et d’un haubergeon” (de Pizan 149).

En évoquant “le beau corps de cette noble dame- doux, jeune, svelte et fait pour la douceur” qui “se transforma en celui d’un chevalier armé, fort et bien musclé”, Christine fait allusion au fait que le corps féminin est capable d’assumer des aspects masculins, que la vertu est indépendante du sexe et peut même exercer son pouvoir sur le corps (de Pizan 149). Ce que Christine accomplit avec la transformation de Hypsicratée, et la pratique de l’ablation d’un sein chez les Amazones, est le détachement du caractère sexuel du corps féminin : “the female body is physically de-eroticised in order to stress that a woman can exhibit the same martial qualities as a man” (Brown-Grant 170).

Tandis que les Amazones et la reine Hypsicratée représentent la force physique des nobles païennes qui constitue la défense de la cité, les femmes qui occupent les hautes tours de la cité sont celles qui étaient capables de transcender leur corps par leur vertu et leur foi en Dieu. Dans le troisième livre de la *Cité des Dames*, Christine de Pizan cite plusieurs exemples des saintes qui ont subi des multitudes de tortures physiques qui ne semblent produire aucune blessure, ou même rendent les femmes plus vertueuses qu’avant. Il y a Sainte Catherine, qui, après avoir été privée de nourriture pendant douze jours, est sortie de sa prison “plus belle et plus fraîche qu’auparavant” (de Pizan 243); Martine, qui, malgré son corps tailladé, avait des blessures qui “laissèrent couler du lait en lieu de sang et exhalèrent une suave odeur” (de Pizan 247); et Sainte Christine, qui, après qu’on lui a coupé la langue, continue à parler “mieux qu’avant; en effet, elle parlait toujours plus clairement des choses divines” (de Pizan 260). Selon Brown-

Grant, le cas des martyres offre une nouvelle vision du corps féminin qui le libère de ses associations communes. Il s'agit de "the supreme model of the rehabilitated female body in the *Cité*, since their tortured limbs symbolise the triumph of the soul over the flesh and dissolve the misogynist equation of woman with the erotic body" (Brown-Grant 172).

Au cours de *La Cité des Dames*, Christine de Pizan valorise les qualités associées avec les femmes et réclame pour ses lectrices les vertus associées avec les hommes. À travers sa réécriture féminine des histoires et des mythes, Christine permet que les défauts que certaines femmes ont exhibés diminuent face au bien qu'elles ont accompli, comme on l'a déjà vu, par exemple, avec le cas de Médée. Pour insister sur l'importance de la vertu de la guerrière Sémiramis, par exemple, Christine est prête à lui accorder le pardon pour son inceste, en insistant "il n'y avait pas encore de lois écrites...si elle avait cru mal agir, jamais elle ne l'aurait fait, car elle avait le cœur trop noble et trop généreux...pour se livrer à un acte indigne" (de Pizan 70).

Lorsque les situations se compliquent et nécessitent un choix entre vertus ou entre devoirs, comme dans les *Lais* de Marie de France, il y a des vertus et des alliances qui semblent plus importantes que d'autres. L'amour que la femme Sigismonde a montré pour son amant justifie les mensonges qu'elle racontait à son père qui voulait la garder isolée (de Pizan 217-23). Ce récit insiste sur l'importance de la fidélité conjugale, message qui est renforcé à travers les louanges de plusieurs femmes qui sont restées fidèles à leur mari ou leur amant même dans des circonstances extrêmes. Ces circonstances peuvent arriver à cause de la mort, comme c'était le cas de Penthésilée, qui aimait tant Hector qu'elle entreprend de venger sa mort, même si elle ne l'avait pas connu de son vivant. Christine loue aussi les femmes dont la fidélité est indépendante du comportement de leur mari, comme Hypsicratée, femme de Mithridate : "Ce roi entretenait

plusieurs concubines...mais cette femme remarquable ne lui en voua pas moins un amour ardent, si parfait que jamais” (de Pizan 148). Même quand Mithridate est exilé, sa femme le suit, comme: “jamais endroit ne fut assez périlleux pour faire accepter à cette si fidèle compagne de quitter ses côtés” (de Pizan 148). L’emphase sur la fidélité comme vertu importante est un thème qui revient aussi dans *Le Livre des Trois Vertus*.

Il y a une vertu, cependant, qui semble régner suprême sur les autres : celle de la chasteté. Dans son étude “Virginity as an Ideal” Christine Reno souligne l’importance de la chasteté dans *La Cité des Dames*, vertu qui “promotes an ideal by which women can transcend the limitations placed on them by their time and milieu” (Reno 69). Cette qualité est si importante que presque toutes les femmes que Christine mentionne l’exhibent. Elle fait référence à la chasteté et la virginité des femmes “often enough...with different variations, so as to become nearly formulaic” (Reno 75). Même les femmes qui ont pris des maris ou des amants “can become honorary virgins through the practice of chastity, ideally to the point of celibacy” Reno 76). Lors d’un extrait où elle parle des sibylles, Christine explique pourquoi la virginité a tellement de valeur, en la citant comme raison pour les prophéties de ses grandes dames vertueuses : “Sa virginité et sa pureté la firent aimer de Dieu, lui qui est le soleil de toute sagesse, et qui fit briller en elle la lumière de prophétie ; c’est ainsi qu’elle a pu annoncer et consigner divers événements de l’avenir” (de Pizan 131). Christine explique aussi que, sans cette vertu, les accomplissements de la sibylle ne se réaliseraient pas, comme “la connaissance des choses à venir ne resplendit jamais dans un cœur noirci et souillé par le vice” (de Pizan 131). Selon Christine Reno, alors, “Virginity implies, in addition to sexual purity, the freedom from any sort of involvement with men that might hamper a woman’s pursuit of her particular goals...Christine’s focus...is not the spiritual

reward of a more perfect state of eternal bliss that the Church held out to the celibate, but rather a triumph that could be measured primarily in terms of the standards of this world” (Reno 70).

Cette vertu est intéressante, car il s’agit d’une vertu qui insiste sur l’indépendance d’une femme, et qui fait allusion au fait que la situation idéale pour les femmes n’implique pas d’hommes. En décrivant les multitudes de femmes extraordinaires et en leur donnant une place dans l’histoire, Christine de Pizan, dans *La Cité des Dames*, cherche à associer les vertus avec les femmes, autant qu’à inspirer les femmes qui sont ses lectrices à imiter les vertus de ces grandes dames.

Le Livre des Trois Vertus

En 1405, Christine de Pizan écrit *Le Livre des Trois Vertus*. Ce livre continue d’instruire les femmes en matière de vertu, projet que l’écrivaine a commencé un an auparavant avec *La Cité des Dames*. Il s’agit d’un compendium de conseils pratiques voués aux femmes d’une multitude de classes sociales : les princesses autant que les prostituées, les femmes présentes à la cour autant que les femmes des marchands, les vieilles autant que les jeunes. Par rapport à son premier livre pour la défense des femmes, Christine reconnaît le fait que “women were given little opportunity in the France of her day to develop the qualities she was recommending to make them worthy of living in the City of Ladies” (Willard 98). La majorité des femmes de son époque n’étaient pas destinées à créer un nouvel alphabet, ni à mener une armée d’hommes en guerre comme les femmes extraordinaires de la Cité. Cette approche, qui apparaît conciliante en comparaison avec celle du premier livre, a poussé quelques critiques à accuser Christine d’avoir encouragé les femmes de “conform to the dominant ideology of her time,” et par la suite, d’accepter un statut social inférieur aux hommes (Brown-Grant 177). Il est vrai que dans *Le Livre des Trois Vertus*, Christine peut sembler stricte dans sa compréhension de la vertu, et qu’elle ne par-

donne pas facilement la transgression des règles sociales. Cependant, malgré cette approche, Christine écrit une œuvre qui reconnaît l’agentivité des femmes à qui elle s’adresse, leur proposant un modèle de vertu concrètement réalisable et voué surtout à l’autonomie féminine.

Une stratégie que Christine emploie pour avancer la cause des femmes est la façon dont elle situe *Le Livre des Trois Vertus* dans la tradition de son époque. Pour les points communs que le manuel partage avec d’autres traités sur la vertu féminine, le livre est classé par de nombreux spécialistes comme “courtesy literature,” avec le but, commun à l’époque, de former “a perfect citizen...by proposing a model to be imitated” (Willard 113); ou comme “part etiquette book, part survival manual” (Lawson xxi). Dans son but de conseiller les femmes “not simply how to obey the rules of their stations, but how to derive power from good conduct,” le livre se fait aussi un écho des ‘miroirs des princes,’ livres voués aux chefs d’état futurs (Margolis 75). *Le Livre des Trois Vertus*, alors, résiste à une intégration définitive à la tradition des livres d’étiquette.

D’autres manuels contemporains de ce genre, tels le *Chevalier de la Tour Landry* et le *Menagier de Paris*, sont des livres écrits par des hommes qui cherchaient “to teach them [women] that their best interest lies in being submissive and obedient to their husbands, thus reinforcing the misogynist view of women as childish, irrational creatures who must be placed under male control” (Brown-Grant 181). *Le Livre de Trois Vertus*, comme Roberta Krueger le souligne, se distingue non seulement comme “the only medieval female-authored treatise for women in French,” mais aussi, au niveau de la technique de l’auteur : “her interactive approach is less threatening; it appeals to women’s reasoning and eschews frightening punitive exempla” (Krueger 101). L’écriture de Christine soutient “[the] premise that females are as capable of rational thought and behaviour as their male counterparts” (Brown-Grant 180).

Même lorsqu'elle cherche à dissuader ses lectrices du vice, Christine n'emploie pas de contes de "hellfire, jeering devils, and supernatural apparitions" présents dans les contes de la *Chevalier de la Tour Landry* ou *Le Menagier de Paris* (Brown-Grant 187). Elle fait appel plutôt à la faculté du jugement des femmes de tout statut social, idée soutenue par la façon dont Christine "tailors her voice, tone, and precepts for each class" (Krueger 101).

Par exemple, la figure de la princesse, destinataire d'une grande partie de *Trois Vertus*, aurait eu plus d'opportunités d'apprendre que d'autres femmes de son époque, ainsi, Christine s'adresse à elle dans un discours assez complexe contre le vice d'orgueil. Dans son étude de *Trois Vertus*, Rosalind Brown-Grant décortique l'appel à la raison des princesses, qui s'effectue à plusieurs niveaux. Il s'agit d'une psychomachie, dans laquelle les Vertus d'abord l'invitent à "take her place in 'their escole de Sapience,'" et ensuite "reveal, step by step, the rational process involved in deciding upon a virtuous course of action" (Brown-Grant 189). Les forces comme 'temptacion,' 'amour et crainte de Nostre Seigneur' et 'Sainte Informacion' sont les interlocuteurs de la princesse, et elles révèlent les enjeux sérieux de la situation de la princesse quand elles l'encadrent en "Aristotelian terms: how to resolve the discrepancy between the 'accident' of one's high estate and the 'essence' of one's lowly human soul" (Brown-Grant 189). Christine montre la princesse "deliberating on the opposing sets of views" avant de finalement suivre les conseils de 'Sainte Informacion' qui lui suggère une vie mixte, qui lui permettrait de "respect the basic precepts of both the contemplative and the active lives, adapting them to her own circumstances" (Brown-Grant 191). Le dilemme, que Christine pose ainsi, reconnaît la capacité des femmes non seulement de résoudre des questions philosophiques, mais aussi de prendre une part rationnelle dans l'exercice de leur spiritualité, ce qu'on voit quand les vertus l'aident à "recognise

the vital difference between satisfying the temporary desires of the body in this world and striving to ensure the salvation of her soul in the next life” (Brown-Grant 191).

Christine reconnaît l’agentivité des femmes de la cour aussi, quand elle leur présente un argument raisonné contre la médisance. Comme on l’a vu dans le cas de *Fresne*, dans une société où la réputation des femmes est aussi valorisée, la médisance posait un risque particulier, soit à la personne impliquée, soit à la personne qui médit. Son approche cherche à inspirer les femmes à atteindre la vertu chrétienne, en leur rappelant le besoin d’être unies à travers l’un des commandements de Dieu : “Aime ton prochain comme toy meismes” (De Pizan 141). Ce commandement, qui établit un rapport entre le ‘moi’ et ‘l’autre’ en mettant le prochain au même niveau que soi-même, renforce l’idée que la médisance a des implications pour tous. Christine rappelle aux médisantes potentielles qu’elles auraient de bonnes raisons spirituelles de ne pas faire répandre de mensonges envers qui que ce soit : “le mesdit que le haineux fait de son adversaire retourne sur lui et navre son ame et son honneur” (de Pizan 143). Christine insiste que l’offense est encore plus grave quand elle implique celui ou celle “de qui le paist et nourrist et dont il a son estat de vivre” (de Pizan 143). L’intérêt de la médisante est en jeu, ce qui se voit dans un vrai cas contemporain qui est arrivé en 1405, quand, “According to the chronicler of Saint-Denis, in the middle of August several of the queen’s ladies-in-waiting were either dismissed or imprisoned because of calumnies circulating about them” (Willard 106). Au sens plus large, si la femme dont l’honneur est mis en question est une princesse, qui “est plus renommee par tout païs que de une aultre simple femme,” les mensonges “puet aler en maintes contrees” (de Pizan 145). Comme, selon la tradition médiévale, la réputation d’une princesse, symbole de la vertu d’un pays ou région reflète celle des femmes qui l’entourent, cela ne servira à rien si elles la diffament.

L'approche de Christine reconnaît les femmes de la cour comme des êtres spirituels qui s'intéressent à leur âme, et qui sont capables d'agir avec raison. Cependant, dans le cas de la médisance ainsi que dans d'autres situations, Christine insiste sur le fait qu'il n'existe aucune excuse valable pour médire d'un/e autre. Même une victime d'une médisance originelle assez extrême n'aura pas le droit de se venger. Elle donne un exemple hypothétique où "la dicte dame ou damoiselle en perdra son service, son bien et son estat, et par aventure son honneur, par les choses qui lui seroient mises sus, puet estre sans cause" (de Pizan 141). Bien que la haine puisse sembler justifiée, en fait, dit Christine, s'il semble "a aucunes gens que elle peust estre juste, mais sans faulte, non est" (de Pizan 141). Ce que Christine suggère, au lieu de rechercher la vengeance, est de respecter la volonté de Dieu, d'aimer son ennemi et "lui rende bien pour mal" (de Pizan 142). Selon Christine, les femmes à qui elle s'adresse ont la capacité d'exercer la vertu même dans des situations défavorables.

Comme le pouvoir n'excuse pas l'orgueil d'une princesse et la haine ou l'envie n'excuse pas la médisance de femmes de la cour, la pauvreté et les mauvaises conditions qui en résultent n'excusent pas non plus la prostitution. Christine consacre une section de *Trois Vertus* aux prostituées, qui auraient été considérées comme faisant partie de "the most reviled of all social groups" de l'époque (Brown-Grant 188). Comme ses contemporains, Christine condamne le moyen de vie que ces femmes ont choisi, ce qu'on peut voir dans son discours assez dur : "Avisiez la grant ordure de vostre maniere de vivre tant abhominable que avec ce que vous estes en l'ire de Dieu, le monde tant vous desprise que toute personne honneste vous fuit comme chose escommeniee" (de Pizan 212). Cependant, tout au long de son argument, Christine reconnaît aussi qu'elles sont capables de réaliser la vertu. Par exemple, dans la première partie de cette sec-

tion, elle rappelle aux prostituées que leur nature est bonne, condition propre et innée qu'elles doivent à leur statut de femme : “comment puet estre ramené a tel vilté femme, qui de sa nature et condicion est honneste, simple, et honteuse, qu'elle puist endurer tant de deshonesteté” (de Pizan 212). Ce que Christine condamne, alors, est la profession, pas les femmes qui l'exercent.

Au cours des siècles précédents, les prostituées qui voulaient changer leur moyen de vie auraient eu le choix d'échapper à cette profession par le mariage (considéré comme un acte de charité de la part des maris) ou par l'entrée dans un couvent (Blumenfeld-Kosinski 10). Parmi ce genre de tentative vouée à sauver l'âme des prostituées de la damnation éternelle, comptaient celles du Pape Innocent III en 1198, aussi bien que de Fulques de Neuilly et Guillaume d'Auvergne, qui ont créé “several foundations of special penitential orders for reformed harlots” (Blumenfeld-Kosinski 10). Le discours de Christine se distingue donc du simple “sermonizing of contemporary moralists” par plusieurs aspects (Blumenfeld-Kosinski 9).

Christine était consciente de la condition des prostituées de son époque. Elle reconnaît l'improbabilité que son livre tombe dans les mains d'une prostituée capable de le lire et donc elle s'adresse à quelqu'un qui intercède pour elles : “se l'aventure s'i adonne que elle l'oye, recueillir et retenir de noz enseignemens quelque chose qui puist estre cause de la retraire de fole vie, car plus grant aumosne ne puet estre faicte que de retraire le pecheur de mal et de pechié” (de Pizan 211). Cependant, une fois que les conseils que Christine leur offre sont transmis par les intercesseurs, elle les suppose capables d'entendre la raison. Elle les engage dans une sorte de dialogue socratique : “Christine offers a series of answers to the objections put forward by a hypothetical prostitute who would like to change her life but feels unable to do so” (Brown-Grant 188). Selon Renate Blumenfeld-Kosinski, pour les pauvres femmes de l'époque, la prostitution

était une profession non dénuée d'avantages, et donc, pour cette raison, "Christine thus needs to make a very skillful appeal to the prostitute in order to persuade her to abandon her former life" (Blumenfeld Kosinski 10). Christine révèle des arguments forts qui auraient pu convaincre les prostituées de continuer à travailler comme telles. En réponse à chacun, elle éclaire un moyen pratique par lequel les prostituées peuvent sortir de leur condition. Par exemple, selon Christine, une prostituée ne devrait pas avoir peur que les mauvaises gens qui la fréquentent ne lui permettraient pas de les quitter, comme "se ores trouvoit aucun si mauvais que elle ne peust, comptast son fait a justice, qui pitié en aroit, et y seroit pourveu" (de Pizan 213). Christine sait qu'elle doit rendre son argument économique particulièrement convaincant. En comparaison avec d'autres professions, "prostitution seems to have become somewhat more lucrative, and there is evidence that some prostitutes rejected offers of reform and charity, because they made good money" (Blumenfeld Kosinski 10). Il n'était pas non plus probable que Fulques de Neuilly et Guillaume d'Auvergne proposent des suggestions réalisables en parlant du mariage, tant la stigmatisation de ces femmes était prononcée. En fait, selon Blumenfeld-Kosinski, "a passage in the Registre criminel du Châtelet suggests that a man's marrying a former prostitute is considered so astonishing that a magic spell or potion must be responsible for his acts" (Blumenfeld-Kosinski 10). Christine réussit à trouver une solution qui permettrait à la prostituée de vivre, tout en l'éloignant du péché. Elle suggère aux prostituées, qui ont déjà fait preuve de leur force en souffrant le mauvais traitement des hommes, de faire appel à cette force de nouveau pour gagner leur vie par un travail honnête. Elle leur conseille de "faire lessives en ces grans hostelz" ou bien, elle "filerait, garderoit des accouchees et des malades" (de Pizan 214). Comme "earning a living was not one of the possibilities generally offered to reformed prostitutes," Christine est assez nova-

trice en sa solution, qui présuppose que même les femmes les plus pauvres et stigmatisées sont des agents de leur propre destin (Blumenfeld-Kosinski 11).

Le refus de Christine d'excuser les vices s'applique aussi au péché d'adultère, l'une des plus grandes offenses qu'une femme puisse commettre à l'époque. Tandis que son opinion sur ce sujet dans *La Cité des Dames* se transmet par de petits extraits qui soulignent l'importance de la fidélité et les louanges de la loyauté que certaines femmes montrent envers leurs maris même dans les situations extrêmes, Christine touche au péché de l'adultère beaucoup plus directement dans *Le Livre des Trois Vertus*. Le livre est parsemé d'appels à la fidélité, à l'obéissance à son mari, et à la nécessité de maintenir un bon mariage. L'importance de ces conseils s'étend aux femmes de tous statuts, mais le sujet reçoit la plus d'attention dans la partie consacrée à la princesse, femme qui agit comme modèle pour toutes les autres femmes. Lorsque Prudence donne le premier de ses sept enseignements à la princesse, qui explique "comment elle se contendra vers son seigneur," Christine forme la base de son argument en insistant sur le fait que rien n'excusera l'offense, même pas le mauvais comportement du mari :

"posons que le mary fust de merueilleuses meurs, pervers, rude, mal amoureux vers sa femme, de quelque estat qu'il fust, ou desvoyé en amours de aultre femme ou de plusieurs: la voit on le sens et la prudence de la sage femme, qui que elle soit, quant elle scet tout ce supporter et dissimuler saigement sans faire semblant que elle s'en aperçoive et que elle n'en scet riens" (de Pizan 55)

On trouve ici encore le thème qui implique que la vertu des femmes doit être constante et indépendante des circonstances. Dans les lignes qui suivent, Christine reprend son argument pratique et insiste qu'en obéissant à un mari, si abusif ou infidèle qu'il soit, la femme ce choix est toujours le meilleur, si elle cherche à éviter la douleur :

“s’il est ainsi que elle n’y peust mettre remede; car elle pensera comme saige: se tu lui disoyes rudement, tu n’y gagneroyes riens, et s’il t’en menoit male vie, tu poindroies contre l’aguillon; il t’esloingneroit par aventure, et tant plus les gens s’en moqueroient, et croistroit la honte et le diffame, et t’en pourroit encore estre de pis. Il faut que tu muires et vives avec lui, quel qu’il soit”

Selon Christine, alors, il n’y a pas d’alternative pratique pour les femmes mal-mariées que de supporter le mauvais traitement en espérant qu’un jour leurs maris changeraient. Un tel avis ne leur accorderait aucune justification pour l’adultère.

Dans les passages qui suivent, Christine traite les dangers de l’adultère. Le sujet est si important qu’elle consacre trois chapitres entiers (XXV-XXVII) à sa prévention, qui, dans le cas hypothétique, nécessite l’aide de la sage dame chargée de maintenir la bonne réputation de la princesse. Le travail et la peine que cette chaperonne y consacre témoigne de l’importance de la fidélité de la princesse. Christine identifie ce qu’il faut faire pour empêcher l’adultère à plusieurs étapes. En premier, la sage dame doit faire un effort pour assurer que l’amour de la princesse n’a d’autre objet que son mari. Quand elles sont en privé, la dame parle à la princesse en “devisant les bons moz qu’elle lui aura ouÿ dire de l’amour qu’il a a elle, et comment il est bon, et comment il est bel et gracieux” (de Pizan 97). S’il arrive une fête ou une danse qui mette la princesse en compagnie de plusieurs hommes nobles, la sage dame veillera sur la princesse toute la nuit, et après, quand elle parlera avec la princesse, elle insistera sur les bonnes qualités de son mari par rapport aux autres (de Pizan 98). Si la chaperonne note une affection persévérante pour la princesse chez l’un de ces hommes, elle doit trouver un moyen de se rapprocher de lui pour lui dire en termes certains qu’il perd son temps: “Je sçay bien que toute s’amour est en son seigneur, si que elle doit estre, et que elle est toute bonne et toute bien condicionnee, ne que de telz amours elle n’a que faire, ne n’y pense... elle herroit sur toute riens cellui qu’elle cuideroit qui a

tel chose vers elle pensast” (de Pizan 100). Quand elle est avec la princesse, la chaperonne doit faire attention aux signes qui peuvent montrer l’intérêt de la princesse pour un homme autre que son mari, et, si elle a des soupçons, elle est obligée de lui raconter des exemples du mal qui peut arriver à celle qui commet l’adultère (de Pizan 102). Si la princesse agit contre ses conseils et s’embrouille dans un amour adultère, la sage chaperonne serait obligée de quitter le service de sa maitresse, sinon, elle recevrait tout le blâme. Cependant, la dame resterait fidèle à son devoir envers la princesse. Elle sauvegarderait la réputation de son ancienne charge et ne dirait à personne ce qu’elle sait de la liaison.

Une bonne chaperonne doit faire encore un effort pour dissuader la princesse de son amour illicite en lui adressant une lettre (de Pizan 110). Christine présente un modèle d’une telle lettre, qui, en posant toujours le problème en termes pratiques, reconnaît la capacité de la princesse de considérer ses options et de choisir la vertu. La chaperonne commence sa lettre en lui rappelant ce à quoi son statut exemplaire l’oblige : “elle est hault esleevee en honneur et estat sur les autres, qu’elle doye estre en bonté, sagece, meurs, condicions et manieres excellente sur toutes,” qualités qui ne permettent pas d’adultère (de Pizan 111). Ensuite, la sage dame chercherait à faire réfléchir la princesse aux enjeux de la situation, au cas où elle les trouverait insignifiants : “ne vous fiez es foles pensees que plusieurs joennes femmes ont, qui se donnent a croire que ce n’est point de mal d’amer par amours, mais qu’il n’y ait villennie” (de Pizan 113). À l’amour par inclination, souvent idéalisé dans les récits de l’amour courtois, la sage dame oppose les conséquences potentielles de ses actions. Elle lui rappelle qu’une mauvaise réputation peut retomber sur ses enfants, un point qui reflète “the view held by late medieval society that the woman’s main role was to ensure the legitimacy of her husband’s heirs” (Brown-Grant 196).

L'importance de ce rôle féminin ne doit pas être sous-estimé, comme "kingship in the middle ages...had been considered an undying body, a continuum of power embodied in the consortium of king, queen, and heir. This narrow descent group represented the office, which did not die with the king, because his wife and son kept the institution alive" (Mulder Bakker 261). La continuité de la famille royale dépendait donc de la femme, ce qui avait des conséquences pour le domaine entier.

La sage dame lui rappelle qu'en commettant l'adultère, la princesse agirait contre la prudence. Un regard sur le vrai traitement légal et la punition des telles offenses au Moyen Âge donne de la validité à l'argument de la chaperonne. Par exemple, "In thirteenth century Castile, uniquely, there was actual legislation forbidding queenly adultery (and declaring any illicit partner guilty of treason) on the grounds that it both dishonored the king and endangered the royal line" (Nelson 194). Si l'offense était découverte, la punition pour les coupables impliqués était grave. En 1314, par exemple, un demi-siècle avant la naissance de Christine de Pizan, il y a eu un scandale connu sous le nom "the affair of the King's daughters-in-law" (Lawson 179). Dans cette affaire, Marguerite de Bourgogne, femme de Louis de Navarre, et Blanche de Bourgogne, femme de Charles de la Marche, sont tombées amoureuses de deux frères nobles qui faisaient partie de la cour du roi. Après la découverte de cet adultère, les frères "were flayed alive" (Lawson 179). Quant aux femmes, Marguerite et Blanche "were allowed to live, but had their heads shaved and were locked up in castles" où Marguerite "died of exposure in 1315" (Lawson 179). Comme Christine ne s'intéresse pas à convaincre la princesse par la peur, la lettre de la sage dame ne mentionne pas d'exemples spécifiques, optant de parler brièvement de "duel,

cuisançons, et dongiers perilleux” au sens plus général (de Pizan 115). Elle ne cherche pas non plus à faire une leçon moralisante, ni à insister trop sur l’intérêt du mari.

Nadia Margolis, qui a écrit sur le contexte historique du livre de Christine a souligné un exemple d’un adultère allégué qui touche les royaux proches de Christine. Isabeau de Bavière, régente pour son mari, le roi Charles VI, lorsqu’il était incapacité à cause d’une maladie mentale, était le sujet des beaucoup de rumeurs. Ses contemporains, aussi bien que certains historiens modernes ont allégué une liaison adultère entre cette reine et le frère de son mari, Louis, duc d’Orléans (Margolis 20). Les rumeurs qui “detracted from her ability to rule” ont eu un effet nuisible sur sa situation (Margolis 78). Sa situation n’était pas seulement d’être blessée. Pendant la Guerre de Cent Ans entre la France et l’Angleterre : “The English and their allies within France would later profit from this allegation in attempts to deny Isabeau’s and Charles’s fifth son, the future Charles VII, his rightful throne by casting doubt on his paternity” (Margolis 20).

Christine invite la princesse plutôt à réfléchir à ce qu’elle peut gagner avec un amour illicite, qui serait, selon elle, très peu. Christine, “firm opponent of the cynical and deceitful convention of courtly love,” qu’elle regarde comme “work[ing] in men’s favor and [giving] a polite patina to lust” cherche à désabuser les notions idéalistes de sa princesse hypothétique (Lawson 178). À l’argument que l’amour d’une noble dame rend “un homme vaillant,” comme on l’a vu avec le cas du lai de *Guigemar*, Christine répond avec la voix de la sage chaperonne que “c’est trop grant folie de soy destruire pour accroistre un aultre” (de Pizan 116). En réponse à l’argument que la princesse obtiendrait un serviteur, Christine insiste sur l’inutilité de ce choix : “de quoy pourroit servir si fait ami a la dame ? Car s’elle avoit aucun affaire il ne s’oserait porter en nul cas pour elle pour paour de sa deshonneur: de quoy doncques lui pourra servir si fait servi-

teur qui ne s'osera employer pour le bien d'elle?" (de Pizan 116). Même la tristesse que la princesse peut subir à cause du traitement d'un mauvais mari, comme les femmes dans *Yonec* et *Guigemar*, n'excuse pas l'adultère selon Christine, qui y répond "trop fait grant folie cil qui met le feu en sa maison pour ardoir celle de son voisin" (de Pizan 116). Elle conseille à la femme de rechercher le bonheur ailleurs : elle peut prendre plaisir en gardant ses enfants, ou, si elle n'en a pas, en travaillant avec les ouvrages de textiles, broderie, ou tissage (de Pizan 117).

Dans chaque étape détaillée de la prévention de l'adultère, Christine insiste sur la visibilité du rapport. Au début, si l'amant réussit à parler à la princesse à une danse ou à une fête, la sage dame "se prendra garde s'elle pourra apercevoir que la joenne dame y prengne aucun plaisir, et s'elle en parlera plus volentiers que d'un autre, ou s'esjouira quant il venra, ou muera aucune contenance" (de Pizan 102). Christine suggère que même la chaperonne doit prêter une attention particulière à sa propre apparence aussi. Quand elle quitte l'amant potentiel après l'avoir dissuadé de poursuivre la princesse, "si gardera bien qu'elle n'ait point la chiere muee en enflamnee, ne les yeulx felons, quant partira de lui, mais le visage rassis et la maniere asseuree, si comme se d'autres choses eust parlé, afin que personne ne se peust de ce apercevoir" (de Pizan 101).

Toute cette attention aux apparences est compréhensible quand on considère que, pour une princesse à l'époque, dont au moins une partie de la fonction sociale serait "defined... by [her] sexuality and marital status," il serait raisonnable d'assumer que la "preservation of [her] soul and her honor in this world" s'effectuerait "in relation to her degree of social interaction with the male sex" (Brown-Grant 197). Il n'est même pas nécessaire pour la princesse d'arriver à l'acte. Même si elle reste "convinced that she can maintain a platonic friendship with her admir-

er,” elle risque de susciter les soupçons des gens autour d’elle, comme “the slightest sign of love will be exaggerated in the re-telling” (Brown-Grant 212). Si la princesse ne s’occupe pas de son image, l’amant lui-même, qu’il soit potentiel ou véritable, risque de devenir “a detractor and has the power to destroy the woman’s reputation through malicious slander” (Brown-Grant 213). Ce que Christine propose, alors, en décrivant en détail quelles sortes de gestes, expressions, ou ton il faut adopter pour dissimuler toute idée que la princesse serait capable du vice, est un moyen de “empower women by encouraging them to construct the meaning of their lives for themselves rather than allowing slanderers to do so for them” (Brown-Grant 179).

Le traitement des vices chez Christine de Pizan, qui ne se limite pas simplement à l’orgueil, à la médisance, à la prostitution, ou à l’adultère étudié ici, est assez sévère. Comme elle ne trouve aucun prétexte pour excuser les femmes qui agissent contre sa version de la vertu, ses idées risquent de soutenir un ordre qui ne leur est pas favorable. Cependant, l’approche de Christine est vouée à améliorer la condition des femmes. Si elle n’excuse pas leurs transgressions, c’est parce qu’elle fait confiance aux femmes d’exercer leur jugement et de cultiver leur vertu. En ce qui concerne le vice dans *Le Livre des Trois Vertus*, Christine de Pizan semble approuver l’agentivité des femmes à moitié. Elle croit en la capacité des femmes de tout statut social de prendre leurs propres décisions, mais à condition qu’elles arrivent à la décision qu’elle trouve vertueuse. On peut trouver une vraie reconnaissance de l’agentivité féminine dans *Le Livre des Trois Vertus* là où Christine de Pizan montre comment les femmes peuvent maximiser leur agentivité à travers un instrument soutenu par la société.

L’accusation que Christine n’avance pas la condition des femmes parce qu’elle cherche à leur faire accepter leur statut social a pour base l’idée que leur situation dans l’ordre social ne

leur accorde pas beaucoup de pouvoir, une idée qui mérite plus d'investigation. L'intégration ou non-intégration du rôle des femmes dans l'histoire est souvent contestée par les critiques féministes, qui attribuent l'effacement du rôle féminin à "the separation of spheres," entre le public (sphère masculine) et le privé (sphère féminine); ce qui "has also distorted our understanding of women's work, rendering much of it invisible" (Greene et Kahn 17). Le traitement de la plupart des femmes au Moyen Âge n'échappe pas à cette tendance. Le rôle important des femmes pour établir la continuité du royaume se centralisait dans la famille, au point où les historiens notent l'impossibilité de démêler les deux concepts : "queenship cannot be understood outside the royal family" (Nelson 203). Naturellement, une division des sphères, qui "has obscured an understanding of the family, in terms both of women's position in the family and of the family's position within a society" mènerait à la sous-estimation du pouvoir de l'institution de "queenship" (Greene et al 16)

Anneke Mulder-Bakker offre un exemple précis qui montre l'un des mécanismes qui a laissé le pouvoir des reines disparaître au cours de l'histoire. Selon Mulder-Bakker, la manière dont les historiens du 19^{ème} siècle ont donné forme à notre conception de l'histoire cache le rôle des reines :

"Living in a period of the burgeoning nation-state, the growth of constitutional monarchies, and a civil service, these historians were mainly interested in the early beginnings of that complex... They searched for the first appearance of councils and parliaments, and described in detail their development and growth... From their diachronic point of view they were not interested in the synchronic context of these councils. They did not investigate, for example how the new institutions related to old bonds of *amicitia* or to familial consultative bodies; nor did they question the relative significance... of the new institutions in the medieval context. They considerably overestimated the significance" (Mulder-Bakker 258).

Mulder-Bakker souligne aussi comment les sources que ces historiens ont utilisées avaient pour résultat l'effacement du rôle des femmes: "They mistrusted narrative sources and valued "neutral documents over "biased" chronicles or annals. The result was that women disappeared from the (scrutinized) sources, for queens and other princesses usually held no seats in the new councils... But as women could still exert power in traditional ways, they did feature in the despised narrative sources" (Mulder-Bakker 258). Le manque de documentation, aussi bien que la dévalorisation et l'incompréhension du rôle que les femmes ont joué dans le contexte du Moyen Âge cache le pouvoir que les femmes pouvaient exercer.

Le Livre des Trois Vertus est important, alors, parce que c'est à travers ce manuel que Christine de Pizan met en lumière une image idéale de l'assomption du pouvoir féminin de tout statut social, aussi bien que les moyens pratiques pour y arriver. Elle décrit pour ses lectrices comment profiter des opportunités qui leur permettent d'exercer le pouvoir ou, dans la mesure possible, de former leurs propres rôles. Christine de Pizan reconnaît que les femmes de chaque statut social ont le pouvoir de choisir une existence vertueuse, et elle adresse des conseils à toutes, depuis les femmes chargées de diriger les grandes affaires économiques jusqu'aux religieuses. Comme elle consacre une large partie du livre aux princesses, et comme ces femmes auraient profité d'un pouvoir considérable en comparaison avec leurs contemporaines, une analyse de la fonction que Christine leur conseille d'exercer est particulièrement instructive.

Les exemples qui témoignent de l'importance de la reine dans la famille royale et de la famille royale dans le royaume entier abondent dans les textes et les histoires de l'époque. Le besoin de Gurun de trouver une épouse pour assurer sa lignée dans *Frêne*, aussi bien que les avertissements de Christine contre l'adultère, reconnaissent le statut symbolique d'une femme de

haut rang en ce qui concerne l'institution de la famille noble ou royale. Néanmoins, l'expression de la vertu de chasteté que ce rôle symbolique oblige n'était pas nécessairement le seul devoir de la reine.

Bien que le mariage au Moyen Âge détermine, dans une mesure considérable, la fonction des femmes dans leur société, insister sur ce fait risque de dissimuler le pouvoir que les femmes pouvaient exercer dans cette structure. L'idée que le mariage existe pour des intérêts de "kinship, commerce, rivalry and reciprocity" renforce la notion, soulignée par Claude Lévi-Strauss que "women are gifts which men exchange between each other....They have no significant power or influence within a system which is controlled by men and works to their benefit. Men, not women, have the power to determine the value of women in exchange and meanings associated with them" (Greene et al 7). Une fois mariée, le rôle de la femme de haut rang comme représentation de la continuité de sa lignée n'exclut pas son agentivité. Christine de Pizan suggère une approche assez active dans la préparation de la génération suivante. Une bonne princesse doit "se prendre garde diligemment de eulx et de leur gouvernement," même "aux filz nonobstant qu'il apertiengne au pere de leur querir maistre" (de Pizan 59). Christine continue avec une description du rôle qu'elle doit assumer dans la vie de ses enfants, qui l'oblige à s'occuper de leur bien-être et de leur éducation.

Un autre aspect de sa fonction d'assurer la continuité du royaume était la possibilité qu'il lui faudrait assumer le règne si son mari mourait avant que son fils n'atteigne l'âge requis. L'importance de ce rôle risque d'être sous-estimé au cours de l'histoire, vu sa nature conditionnelle. Cependant, cette possibilité constituait une véritable préoccupation, "given spouses' likely age difference and women's greater life expectancy (despite the risks of childbirth), a queen might

well outlive her husband to become in widowhood regent for a son” (Nelson 194). La possibilité était si forte qu’elle mérite la considération de Christine, qui souligne le besoin de la princesse de savoir maintenir la paix et garantir le règne de sa famille : “s’il avient cas que la princepsse demeure vesve a tout son ainsné filz encore joenne et meindre d’aage” (de Pizan 84).

Ajouté à la nature conditionnelle implicite au rôle de la reine, selon Janet Nelson, est le fait que le rôle de la reine “was always relatively weakly institutionalized,” et donc “remained highly personal, changing in style according to individual desires, capacities, and experiences” (Nelson 203). Christine de Pizan fait référence aussi à la nature personnelle de ce rôle quand elle rappelle à la princesse que “l’estat ne fait mie le dampnement, mais n’en savoir user sagement, c’est ce qui dampne la créature” (De Pizan 28). La psychomachie présentée au début du premier livre montre le choix implicite dans le rôle de la princesse. La figure de l’orgueil lui rappelle des avantages de son statut : “Tu es plus riche, ou plus haultement enlignagee, ou plus prisiee pour tes enfans, plus craintte et plus renommee et auctorisiee pour la poissance de ton seigneur. Qui seroit ce doncques qui t’oseroit faire qulconques desplaisir ?” (de Pizan 12). Grâce à sa place qui paraît particulièrement aisée en comparaison avec celle de la plupart des femmes - et même des hommes- de sa société, la princesse est alors susceptible à la tentation d’orgueil. Ce vice continue de mener son assaut contre la vertu de la dame, en lui disant “il ne te faut penser fors de avoir toute la joy et tous les esbatemens que tu pourras en ce monde” (de Pizan 13). Le souci que Christine exprime, c’est qu’une jeune princesse se contente de penser que, “thanks to the authority of her rank, the princess is accountable to no-one but herself,” pensée qui risque de mener à un abus de son pouvoir ou au moins une négligence des bienfaits qu’elle peut accomplir (Brown-Grant 190). Sainte Information aide la princesse à conclure qu’elle doit utili-

ser son pouvoir vertueusement pour servir Dieu en menant une vie ‘mixte,’ et dans les passages qui suivent, Christine de Pizan explique comment réaliser une telle existence.

Les suggestions que Christine offre à la princesse insistent sur le rôle qu’elle peut jouer entre la famille royale et son peuple. Elle parle, par exemple, de comment la princesse peut se faire aimer des femmes de la ville : quand elles “lui apporteront aucunes fois de leur petiz presens comme fruis et autres choses, et elle...recevra joyusement leurs chosetes, et de pou de chose fera grant conte et grant feste en disant qu’il n’est riens si bon ne si bel” (de Pizan 88). Ensuite, la réputation de la bonté, la gentillesse, voire la vertu, de la princesse et par la suite, de la famille royale, se répand parce que ces “bonnes femmes quant seront en leurs maisons, feront grant feste et grant parlement de la chiere que leur dicte dame leur aura faicte, et moult honnourees s’en tendront, et grant caquet en tendront avecques leurs voisines” (De Pizan 88). Dans les lignes suivantes, Christine continue d’énumérer comment la princesse peut gagner l’affection de populace :

“Ceste noble dame n’aura point honte de visiter aucunes fois les acouchees, et povres et riches; aux povres donra pour Dieu, et les riches honnouera, tendra sur fons de leurs enfans, -et a brief dire, en toutes choses bonnes se tendra et demonstrera tant charitable, tant douce, et tant humaine vers ses subgiéz qu’ilz ne parleront se d’elle non, prians pour elle; et de tout leur cuer l’aimeront” (de Pizan 88).

L’importance de ces actes risque de perdre sa valeur quand on les considère d’un point de vue moderne. À l’époque, les visites de ce genre étaient essentielles, comme une image favorable de la famille royale les aide à exercer leur pouvoir. Souvent, “princes depended on the power of persuasion, and here, precisely, was the female’s strength” (Mulder-Bakker 262).

Christine parle explicitement de la nécessité de “doubler... [l]amour et loiaulté” du peuple “tant que plus de douceur y treuvent” dans l’un des rares passages du livre qui s’adresse au potentiel des hommes de profiter de ses leçons. Elle cite l’argument que “il n’apertient point que princepce preigne cure d’attirer ses subgiéz, ains doit commander baudement ses plaisirs et qu’ilz doivent obeir et mettre peine de l’attirer a amour, et non mie elle eulz” pour le refuter en disant que “les subgiéz font le seigneur, non mie le seigneur les subgiéz” (de Pizan 70). Elle suggère que les princes feraient du bien s’ils imitaient les pratiques de leurs femmes : “ce apertient a faire non mie seulement a princepce, mais a prince pour maintes raisons” (de Pizan 70). Parmi les raisons de maintenir l’appui de la populace est la défense du royaume au temps de guerre ou de combat :

“Adonc lui aura mestier tenir en amour les barons, afin que tousjours soyent bons et loyaulx et de bon conseil a son enfant; les chevaliers, escuiers, et gentilz hommes, afin que de plus grant cuer volentiers et hardiement [se combattent] se mestier est, et maintiennent la guerre pour leur joenne seigneur; le peuple aussi, afin qu’ilz aident plus volentiers du leur, se besoing est, pour maintenir la guerre” (de Pizan 85)

Dans son étude historique du cas de Jeanne de Valois, qui est devenue comtesse de Hollande, Zélande, et Hainaut après son mariage au comte Guillaume III de Hainaut en 1304, Anneke Mulder-Bakker souligne une autre fonction importante que les femmes peuvent exercer, qui a pour base l’amour du peuple. Au quatorzième siècle, Jeanne de Valois utilisait son influence pour obtenir le paiement des impôts. Selon les sources historiques, “The inhabitants were more loyal to her than to her husband. The Egmond chronicler, William Procurator, recorded ‘her mildness touched the hearts of everybody; people wanted to hand over to her not only the imposed taxes but more, they were eager, as it were, to heap gifts on her as one does on family and

friends” (Mulder-Bakker 260). Christine de Pizan aurait sans doute apprécié cette manière d’aller au-delà de l’expectative du rôle officiel, mais la nature non-codifiée de l’accomplissement de Jeanne de Valois, si narrative qu’elle soit, s’efface facilement de l’histoire dominante.

Même si Christine ne pouvait pas empêcher la tendance qu’a l’histoire d’oublier les contributions des femmes au cours des siècles, elle cherchait à les sauvegarder de la dévalorisation en son propre temps, avec une stratégie que Rosalind Brown-Grant appelle “the politics of visibility” (Brown-Grant 193). Comme on l’a vu dans son traitement de l’adultère, l’attention que Christine prête aux marques visibles est significative. Elle décrit minutieusement les expressions et gestes que la princesse doit adopter selon chaque situation. Par exemple, les jours de conseils où la princesse accompagne son mari pour entendre la population, Christine lui conseille d’avoir un “tel port, tel maintien, et telle contenance, quant en son hault siege sera assise, que elle semblera bien estre dame de tous, et chascun l’aura en grant reverence, comme leur sage maistresse et de grant auctorité” (de Pizan 49). Et encore, le visage bon, sérieux, et vertueux qu’elle présentera en public gagnerait l’estime populaire pour elle autant que pour son mari. Selon Brown-Grant, Christine était sage d’insister sur “a set of codes of virtuous conduct which must not only be followed, but be *visibly* followed” (Brown-Grant 200).

L’apparence des femmes ne concernait pas un souci superficiel, mais un moyen d’insister sur leur vertu : “si la vertu masculine s'exprime à l'extérieur par la prouesse militaire ou le bon gouvernement des sujets, les femmes ne peuvent guère prétendre à cette visibilité... La vertu féminine consiste à remplir au mieux un rôle social et familial qui se joue en partie en public. La bonne renommée est nécessaire au sexe féminin” (Beaune et al 119).

L'apparence de la femme était essentielle non seulement à son rapport avec le peuple, mais aussi à son rapport avec son mari, vu tous les soins qu'il lui fallait prendre de se garder des accusations d'adultère. Même si un autre homme n'était pas impliqué, elle devait faire attention de cultiver un bon rapport avec son mari. Selon Christine, un moyen d'assurer la sécurité de son rôle était de se présenter agréablement chaque fois qu'elle voyait son mari. Ainsi, elle "sera tres joyeuse" et "a joyeux visage se contendra" (de Pizan 54). Ses conseils reflètent l'opinion générale à l'époque, comme "a close and considerate marital relationship was, so medieval doctors recommended, the best way to secure production of a son and heir - the queen's prime function" (Nelson 193). Des tels conseils apparaissent au regard moderne comme une subjugation totale au mari, mais pour les femmes de la période, il s'agissait d'un moyen d'augmenter leur pouvoir et leur influence au sein de la famille et dans le gouvernement, et non pas d'une soumission totale. Christine révèle la motivation qui dirige ces gestes : "quoy que elle les face de bon cuer, si voudra elle toutevoyes que elles soyent manifestes et sceues au monde, et non mie celes: la cause si est que elle aime honneur et le bien de renommee"(de Pizan 56). Sans nier l'authenticité de la princesse, il y a toujours une stratégie chez Christine :

"far from portraying women as no more than passive "objects" to be acquired by men as household treasures, Christine shows women as active managers of their own social accounts; the frugality that she exercises with her favors will only make her social worth greater in the eyes of those who esteem and perhaps desire her. Christine's use of economic language underscores the extent to which women are agents of the construction of their own social identity" (Krueger 108)

Pour Brown-Grant, il s'agit d'un moyen "to obtain credit for conforming to a praiseworthy standard of behavior" qui assure son importance et peut mener à une augmentation de ses pouvoirs (Brown-Grant 200). En obtenant l'appui de son mari, la princesse aurait beaucoup à gagner. Se-

lon Christine, si les jeunes princesses gagnent la confiance de leurs maris en se montrant sages et vertueuses, il leur accorderait davantage de pouvoir :

“joennes qui encore sont soubz l’administracion d’autres dames qui les gouvernement et enseignent, mais voir est que yceste nostre doctrine, se elles l’estudient et retiennent, leur pourra valoir et servir d’aprendre a eulx gouverner par telle prudence que quant elles seront en age de plus grant discrecion, leurs mariz et seigneurs, qui les verront de semblable ordennance et gouvernement, leur pourront bien donner auctorité de faire et gouverner semblablement”
(de Pizan 81)

Le pouvoir et le respect, selon Christine, était accessible aux femmes, mais c’étaient des choses que “they must continually earn with wisdom, diligence, and sobriety” (Margolis 124). La conception des femmes comme symbole - de la vertu, de la continuité du royaume, du côté humain de la famille royale - ne doit pas nécessairement impliquer un manque d’agentivité de leur part. En fait, selon Christine de Pizan, c’est exactement sur la base de ce rôle symbolique que la bonne princesse saurait augmenter son pouvoir.

Par rapport à ses contemporains, Christine est originale par sa confiance en la capacité des femmes d’exercer leur agentivité. Christine reconnaît qu’elles peuvent suivre les préceptes du jugement rationnel, et s’occuper des matières spirituelles en trouvant de l’inspiration dans la foi chrétienne. Il est vrai que son refus de justifier les actions des femmes qui transgressent sa version de la vertu, même s’il a pour base la confiance en la fortitude et la moralité des femmes, soutient un ordre qui limite les activités des femmes. Cependant, *Le Livre des Trois Vertus* aurait beaucoup apporté aux femmes de son époque. Christine guide les femmes à réaliser une forme d’agentivité, en les encourageant à profiter des opportunités de formuler leur fonction sociale (au niveau qui leur était possible), d’améliorer les conditions de leur existence, et d’exercer la vertu

dans n'importe quelle situation, avec le but ultime d'élever, universellement, le statut des femmes.

Conclusion

Marie de France, qui écrit à la dernière moitié du douzième siècle, et Christine de Pizan, qui a écrit au début du quinzième siècle, dessinent au cours de leurs œuvres une image de la vertu féminine. Ces deux écrivaines montrent comment la vertu est un idéal que les femmes de leur périodes respectives peuvent choisir et atteindre, plutôt qu'un ordre qui leur est imposé. Tandis que Marie de France excuse -en partie ou totalement- ses personnages féminins de ses *Lais* pour leurs transgressions de vertu, comme l'adultère par exemple, ces transgressions se justifient s'ils mènent au bonheur, à l'amour ou à la sécurité des femmes qui se comportent autrement vertueusement. En traitant des actes pareils, Marie de France montre comment les femmes de sa période peuvent utiliser leur agentivité pour trouver des moyens de contourner des structures qui les emprisonnent dans un ordre injuste. Dans *La Cité des Dames* et *Le Livre de Trois Vertus*, Christine de Pizan exprime, d'une manière très forte, sa confiance que les femmes savent se servir de leur agentivité pour choisir la vertu. Pour Christine, la vertu est non seulement accessible aux femmes, mais essentielle. La vertu est toujours en leur intérêt, et il n'existe aucun cas qui excuse sa négligence. Même si Marie de France et Christine de Pizan diffèrent dans leur traitement de la vertu, elles créent un univers littéraire qui inspire et fait confiance aux femmes de se servir de leur agentivité pour améliorer leurs situations.

Bibliographie

- Ashley, Kathleen. "The *Miroir des Bonnes Femmes*: Not for Women Only?" *Medieval Conduct Literature: An Anthology of Vernacular Guides to Behaviour for Youths with English Translations*. Edited by Mark D. Johnston et al., vol. 111, University of Toronto Press, 2009. pp 86-105
- Beaune, Colette and Elodie Lequain. "Femmes et histoire en France au XVe siècle : Gabrielle de La Tour et ses contemporaines." *Médiévales*, N 38 (2000): pp. 111-136
- Bernard, Robert B. *The Intellectual Circle of Isabel of Portugal, Duchess of Burgundy, and the Portuguese Translation of Le Livre des Trois Vertus* Iowa State University pp 43-56.
- Bibring, Tovi. "Sexualité douteuse et bestialité trompeuse dans le Bisclavret de Marie de France." *French Studies. A Quarterly Review* 63.1 (Jan 2009): pp. 1-13
- Blumenfeld-Kosinski, Renate. "Marginalization in Medieval Culture: Christine de Pizan's Advice to Prostitutes" *Medieval Feminist Forum* Vol. 27 (1999) pp. 9-15
- Brown-Grant, Rosalind. *Christine de Pizan and the Moral Defence of Women*. Cambridge University Press, 1999.
- Burgess, Glyn S. *The Lais of Marie de France: Text and Context*. Athens: The University of Georgia Press, 1987.
- Capellanus, Andreas. *The Art of Courtly Love* Translated: Parry, John Jay. New York: W.W. Norton & Company Inc, 1969.
- Cappello, Jérôme. Recherches sur la mythologie du frêne. *Littératures*. 2012. Dumas-00712959
- Carruthers, Mary *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture* Cambridge University Press, 1990, 13.
- Creamer, Paul. "Woman-Hating in Marie de France's Bisclavret," *The Romantic Review* 93.3 (May 2002): pp 262-9.
- Cohen, Jeffrey J. "The Armour of Alienating Identity." *Arthuriana* 6.4 (1996): 1-24.
- Curtis, René L. "Physical and Mental Cruelty in the *Lais* of Marie de France," *Arthuriana* 6.1 (Spring, 1996): pp 22-35.

Ferrante, Joan. *Woman as Image in Medieval Literature*. New York and London: Columbia University Press: 1975.

Goldstein, Ruth M., David Kiremidjian, and Abraham H. Lass. *The Wordsworth Dictionary of Classical and Literary Allusion*. New York: Wordsworth Editions, 1994.

Green, Karen, and Constant J. Mews. "Introduction" *Virtue Ethics for Women: 1250-1500*. Heidelberg, London and New York: Springer, 2011.

Greene, Gayle and Coppélia Kahn. *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*. London and New York: Routledge, 1988.

Hanley, Sarah. "Identity Politics and Rulership in France: Female Political Place and the Fraudulent Salic Law in Christine de Pizan and Jean de Montreuil" in ed Michael Wolf. *Changing Identities in Early Modern France*. Durham and New York: Duke University Press, 1997 pp. 78-85

Harf-Lancner, Laurence. "La métamorphose illusoire : des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou." *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*. 40e ann.1 (1985): 208-226.

Khanmohamadi, Shirin Azizeh. "Salvage Anthropology and Displaced Mourning in the "Lais" of Marie de France." *Arthuriana*. 21.3 (Fall, 2011): 49-69.

Kinoshita, Sharon. "Two for the Price of One: Courtly Love and Serial Polygamy in the Lais of Marie de France," *Arthuriana* 8.2 (Summer, 1998): pp 33-55.

Krueger, Roberta L. "Christine's Treasure: Women's Honor and Household Economies in the *Livre des Trois Vertus*" in eds. Barbara K. Altmann and Deborah L. McGrady. *Christine de Pizan: A Casebook*. New York and London: Routledge, 2003, pp. 101-114.

Livingstone, Amy. "Powerful Allies and Dangerous Adversaries: Noblewomen in Medieval Society" in ed. Linda Mitchell. *Women in Medieval Western European Culture*, New York and London: Garland Publishing, Inc, 1999. pp 7-21

Lorcin, Marie-Thérèse. "Mère nature et le devoir social. La mère et enfant dans l'œuvre de Christine de Pizan," *Revue Historique* T. 282 (July-September 1989): pp 29-44

Margolis, Nadia. *An Introduction to Christine de Pizan*, Gainesville: University of Florida Press, 2001.

- Marie de France. *Les Lais*. Translated and Annotated: Harf-Lancner, Laurence. Edited: Warnke, Karl. Paris: Librairie Générale Française: 1990.
- Mulder-Bakker, Anneke B. 'Jeanne of Valois: The Power of a Consort,' in ed. Kathleen Nolan, *Capetian Women*, (New York: Palgrave, 2003) pp. 255-69.
- Nelson, Janet "Medieval Queenship," ed. Linda E. Mitchell. *Women in Medieval Western European Culture* (New York: Garland, 1999). pp. 179-207
- de Pizan, Christine. *La Cité des dames*. Translated and Edited: Hicks, Éric and Thérèse Moreau. Paris: Stock/ Moyen Age, 2000.
- de Pizan, Christine. *A Medieval Woman's Mirror of Honor: The Treasury of the City of Ladies*. Translated: Willard, Charity Cannon. Introduced and Edited: Cosman, Madeleine Pelner. New York: Bard Hall Press, 1989.
- de Pizan, Christine. *The Treasure of the City of Ladies* Translated, Edited and Annotated: Lawson, Sarah. London : Penguin Books, 2003.
- de Pizan, Christine. *Le Livre des Trois Vertus*. Edited and Annotated: Willard, Charity Cannon. Paris: Librairie Honoré Champion, 1989.
- Ramm, Ben. "Making Something of Nothing: The Excesses of Storytelling in the Lais of Marie de France and La Chastelaine de Vergi," *French Studies* 60.1(January 2006): pp 1-13
- Reno, Christine. "Virginity as an Ideal in Christine de Pizan's *Cité des Dames*" in ed. Diane Bornstein. *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Ann Arbor, Michigan: Monograph Publishing Sponsor Series: 1989. pp. 69-90
- Schneider, Thomas. "The Chivalric Masculinity of Marie de France's Shape-Changeurs," *Arthuriana* 26.3 (Fall, 2016): pp 25-40.
- Willard, Charity Cannon, "Christine de Pizan's *Livre des Trois Vertus*: Feminine Ideal or Practical Advice?" in ed. Diane Bornstein. *Ideals for Women in the Works of Christine de Pizan*. Ann Arbor, Michigan: Monograph Publishing Sponsor Series: 1989. pp. 69-90
- Zhang, Xiangyun. "Christine de Pizan et Marie de France," *The French Review* 79.1 (October 2005): pp. 82-94