

« Multiple, diffus » :
le féminisme postmoderne et l'immatérialisme de la parole
chez Marguerite de Navarre

| Gabriela Kogut

Recommended by Professor Grace Armstrong, Bryn Mawr College

Les féminismes des années 1970 et 1549 : une introduction

Dans « Le rire de la méduse, » Hélène Cixous milite pour une écriture féminine qui renversera la dominance masculine sur la parole. À l'aube d'un nouveau féminisme, elle réfléchit sur l'écriture et conclut que pour la plupart elle est déterminée par des économies masculines « où s'est reproduit plus ou moins consciemment...le refoulement de la femme...et où la femme n'a jamais eu *sa* parole » (Cixous 42). Cette affirmation pose la question de si l'écriture avant les années 1970 pouvait exprimer une vision de la féminité non gouvernée par la perception masculine de la féminité, si même les textes anciens des femmes, inscrits dans une culture misogyne, pouvait avoir une portée féministe avant la lettre. Et si on trouvait un texte ancien par une femme qui exprime une vision de la féminité, les théories d'Irigaray et de Cixous seraient-elles pertinentes ou présentent-elles une vision trop postmoderne de la féminité pour s'appliquer aux textes plus anciens? Cet essai est une exploration de la dernière question. J'analyserai la caractérisation de la féminité dans *l'Heptaméron* de Marguerite de Navarre et la façon dont cette caractérisation présage et diffère de la vision de la féminité de Luce Irigaray et d'Hélène Cixous. Je prétendrai que dans *l'Heptaméron*, Marguerite de Navarre réussit à inscrire une vision d'une puissante et singulière féminité dans son écriture et que cette vision comporte certaines ressemblances à la pensée des années 70.

Marguerite de Navarre, comme Irigaray et Cixous, évoque une féminité multiple et fluide qui transcende une masculinité limitée et souvent oppressive. Mais tandis

qu'Irigaray et Cixous revendiquent la femme au moyen de sa corporalité spécifique, Marguerite de Navarre la dématérialise, l'associant à la parole. La parole avait une signification particulière pour Marguerite de Navarre parce que malgré son catholicisme avoué, elle était influencée par un protestantisme qui affirme la primauté de la parole comme lien entre Dieu et le croyant. On verra que dans certaines nouvelles de *l'Heptaméron*, la femme est associée à la dispersion et à la multiplicité de la parole et à la sainteté de la parole religieuse. Je maintiendrai ces hypothèses en regardant de près deux nouvelles dans *l'Heptaméron* où le corps féminin souffre aux dépens d'un pouvoir masculin ecclésiastique et où la femme profite de son lien à la parole. Je regarderai la nouvelle vingt-deux où la sœur Marie Héroët affronte les avances sexuelles d'un prieur et la nouvelle trente-trois où un prêtre commet l'inceste avec sa sœur.

Marie Héroët et le triomphe de la parole : la nouvelle 22

Le prieur, qui essaie de violer Marie Héroët, est associé à la luxure du corps, tandis que Marie, qui se défend contre son abus, est liée à la pureté de l'esprit. La bataille entre les deux qui domine l'intrigue de la nouvelle sert d'allégorie de la foi chrétienne de Marguerite de Navarre où la parole, liée à la sainteté et à la vérité, triomphe du corps bas et opprimant. Le prieur mange de la chair, « combien que sa règle portât de jamais ne manger chair » (225) et est « loup, tellement que, en plusieurs bonnes religions, s'il s'en trouvait quelqu'une un peu sotté, il ne faillait à la décevoir » (225). Son désir insatiable pour ce qui est physique, la nourriture et le corps féminin, indique sa corruption morale, prouvée à maintes reprises dans la nouvelle par le traitement que doit subir Marie. Marie Héroët pourtant est liée à la parole. Même le prieur reconnaît qu'elle est « sage en paroles et d'un esprit si subtil » (226). Quand il met la main sur son sein et lui

pose la question : « Faut-il qu'une religieuse sache qu'elle ait des tétins ? » Elle lui répond : « Je sais que j'en ai, et certainement que vous ni autre n'y toucherez point, car je ne suis pas si jeune et ignorante que je n'entende bien ce qui est péché de ce qui ne l'est pas ! » (226). Les menaces du prieur n'empêchent pas Marie de comprendre la situation, d'« entendre » ce qu'il veut dire. La parole est liée à l'esprit ; Marie est sage en paroles, d'un esprit subtil et elle entend ce qu'il dit et sait qu'elle ne devra pas suivre sa ruse. Puisque dans cette nouvelle il s'agit des religieux dans un monastère, on peut voir ce lien comme allégorique : la Parole se lie au saint Esprit. Elle est plutôt spirituelle que corporelle, liée au Saint Esprit par la Parole. Ceci se voit dans le rapport entre Marie et Dieu. Quand le prieur essaie de la soudoyer en lui promettant de l'élire comme abbesse, elle répond « qu'elle aimait mieux mourir en chartre perpétuelle que d'avoir jamais autre ami que Celui qui était mort pour elle en la croix » (228). Marguerite de Navarre oppose une union spirituelle et pure, ce que choisit la femme, à une union corporelle et violente. Le lien de Marie à la parole et à l'Esprit la protège de l'homme pécheur. Marguerite de Navarre implique que Dieu peut sauver la femme et qu'il est de son côté ; il est l'Homme qui la libère des hommes.

Au moyen de Marie Héroët, Marguerite de Navarre présente une féminité opprimée mais ascendante. Marie reçoit de l'aide de plusieurs personnages féminins pour échapper aux machinations du prieur, et par la fin de la nouvelle Marguerite de Navarre montre cette féminité ascendante comme dispersée et même immatérielle. Le prieur la punit à cause de sa désobéissance, la faisant « la dernière de toutes » pour que « l'on connaisse [sa] contrition suffisante » (231). Sa mère, qui n'a pas entendu de ses nouvelles pendant longtemps, s'inquiète d'elle et envoie son fils, le frère

de Marie, pour la voir. Il la rencontre à la grille entre le monastère et le monde extérieur où il reçoit d'elle ses écrits qui articulent ce qu'elle subissait aux mains du prieur. La mère apporte les lettres à la Reine de Marguerite de Navarre. Le rencontre entre la reine et le prieur humilie ce dernier jusqu'à tel point qu'il « ne voulut plus être vu de personne, et ne vécut qu'un an après » (233). Marie Héroët devient l'abbesse d'un autre monastère et vit en « honneur et repos » (233).

Le pouvoir féminin qui aide Marie existe partout. Il existe aux deux côtés de la grille et à deux niveaux de la diégèse. Du côté de la grille où se situe le monastère, une sœur lui dit de ne pas parler contre le prieur quand il la punit parce que cela servirait à augmenter sa punition (231). Même si le prieur a un certain contrôle sur les sœurs au monastère, ses inférieurs en autorité, elles s'entraident en se donnant de bons conseils. L'intervention de la sœur dans la situation de Marie Héroët montre à quel point les femmes se soutiennent dans une communauté qui est ostensiblement pour elles, malgré l'abus des figures d'autorité. De l'autre côté de la grille, Marie a sa mère et son frère à qui elle donne ses lettres. Le frère de Marie Héroët fonctionne comme messager pour les femmes, même comme un serviteur dans la tâche féminine de se libérer. La mère envoie le frère au monastère, (232) donc la présence du frère à la grille est déterminée par le souci de sa mère. Il apporte les lettres de Marie à sa mère et sa mère les livre à la reine de Marguerite de Navarre. L'homme est le conduit de l'intelligence féminine. En menaçant que « s'il ne la voyait, il passerait par-dessus les murailles et forcerait le monastère » (232), il donne aux femmes le pouvoir physique qui leur manque. On pourrait dire qu'à travers le personnage du frère, Marguerite de Navarre dépeint le

pouvoir particulièrement féminin comme ayant un côté masculin, et on pourrait voir le frère comme un personnage féminin.

Le personnage de la Reine de Navarre, qui entre dans la nouvelle à la fin pour sauver Marie Héroët, donne au féminin un pouvoir hors de la diégèse, hors des événements de la nouvelle. Donc même si la femme ne peut pas contrôler ce qui lui arrive dans la nouvelle, qui est le cas en général, elle a toujours une présence extérieure et invisible vers laquelle elle peut se tourner. Marguerite de Navarre se donne le rôle d'une *dea ex machina*, se faisant une sorte de divinité. Marguerite de Navarre a l'audace de se présenter comme Dieu, mais ce qui est plus important ici, de postuler un Dieu féminin qui répond aux femmes (la mère) et les sauve (la fille). Marguerite de Navarre se montre comme une mère sainte qui protège ses filles, un Esprit auquel une femme parvient en écrivant des lettres. La divinité est associée avec la féminité et la parole. Marguerite de Navarre est « la Sainte » Esprit dans sa propre Trinité de la féminité.

Cette trinité permet au lecteur d'apercevoir le concept libérateur de la féminité que Marguerite de Navarre présente et le rapport qu'a ce concept à la vision de la féminité des théoriciens postmodernes comme Irigaray et Cixous. L'affirmation d'une féminité multiple et plurielle d'Irigaray et de Cixous pourrait trouver un antécédent chez Marguerite de Navarre, mais ces féministes revendiquent la femme à travers une insistance sur le corps et Marguerite de Navarre se détourne du corps en associant le pouvoir féminin à l'immatérialisme de la parole. Dans « Le sexe qui n'en est pas un, » Irigaray crée un nouveau modèle du corps féminin, contestant l'idée freudienne que le vagin, avec son clitoris, n'est qu'un pénis miniature. Elle décrit le corps féminin comme « multiple, diffus » (Irigaray, 29). La femme n'est « ni une ni deux » (26) mais

« plurielle » (27). Cixous fait écho à cette théorisation, écrivant dans « Le rire de la méduse » qu' « on ne peut parler d'*une* sexualité féminine, uniforme, homogène » (Cixous 39). Marguerite de Navarre présente aussi une féminité diffusée. Elle est des deux côtés de la grille (la sœur qui aide Marie Héroët et la mère de Marie) et au seuil entre les deux côtés (Marie elle-même). Elle est, dans un sens, masculine (le frère de Marie qui accepte ses lettres). Elle est intra- et extra-diégétique (la Reine, Marguerite de Navarre). C'est à travers la dispersion du pouvoir et la multiplicité des sources féminines que Marie Héroët est non seulement innocentée de ses crimes mais glorifiée comme l'abbesse d'un autre monastère. Chez Marguerite de Navarre, la femme est plurielle, masculine et quasi-divine : « elle résiste à toute définition adéquate » (Irigaray 26).

La féminité universelle : la nouvelle 33

Si un lien spécifique se révèle entre la dispersion de la parole, la capacité de la parole de parvenir au Saint Esprit, et la féminité dans la nouvelle vingt-deux, on voit la continuation de la caractérisation navarienne de la féminité dans la nouvelle 33, où ce lien spécifique s'élargit et la femme est associée à l'universalité, encore une fois à travers son rapport à la parole. Dans la nouvelle trente-trois, un prêtre imprègne sa sœur et dit à sa congrégation qu'elle est la deuxième Vierge Marie. Charles d'Angoulême envoie deux associés à la ville de Cherves pour examiner cette situation. Ces émissaires vont à la messe où la jeune femme enceinte jure qu'elle est vierge et prend l'hostie. La liturgie persuade les assistants de l'innocence de la femme et de son frère, mais Charles d'Angoulême, d'une manière qu'on analysera plus tard, lit la vérité de la situation et met le prêtre en prison. Il confesse son péché et lui et sa sœur sont brûlés.

Comme dans la nouvelle vingt-deux, Marguerite de Navarre valorise la parole et le rapport entre l'individu et Dieu fondée sur la vérité de la parole. Comme le démontre Ullrich Langer dans son essai, « Interpretation and the False Virgin », Charles d'Angoulême découvre la vérité de la situation parce qu'il est bon lecteur. À la messe, la jeune femme dit : « Je prends le corps de Notre-Seigneur ici présent à ma damnation devant vous, messieurs, et vous, mon frère, si jamais homme ne m'attoucha non plus que vous » (301). Les émissaires sont convaincus de l'innocence de la jeune femme et de son frère, mais Charles d'Angoulême discerne la vérité cachée en interprétant les paroles de la femme : « Elle vous a dit que jamais homme ne lui toucha non plus que son frère. Et je pense, pour vérité, que son frère lui a fait cet enfant, et veut couvrir sa méchanceté sous une si grande dissimulation » (301). Langer estime que « [s]trictly speaking, the Count has interpreted the sentence *literally*; he...has proved to be an adept textual critic » (60). Il découvre la vérité en faisant attention aux paroles de la femme sans être présent à la cérémonie religieuse. En fait, la présence physique semble être un obstacle à la vérité parce que les assistants à la messe n'ont pas interprété les paroles de la femme de cette façon. Allégoriquement, Marguerite de Navarre montre que la parole révèle la vérité et que la présence corporelle est un obstacle à la vérité.

Il semble pourtant, à la différence de la nouvelle vingt-deux, que l'homme a le pouvoir de la parole aux dépens de la femme parce que Charles d'Angoulême utilise sa capacité interprétative pour condamner la femme pour son inceste et pour ordonner qu'elle soit brûlée avec son frère. En fait, la motivation de la femme de collaborer avec son frère n'est jamais révélée. On ne sait pas s'il l'a forcée à jouer la Vierge Marie ou si elle a créé le projet avec lui, voulant être glorifiée dans la communauté. Même sans

savoir la motivation de l'action de la jeune femme, on semble avoir une narration où l'autorité divine et masculine condamne la pécheresse. Par contre, comme la motivation de la femme n'est pas connue, on peut voir une narration contraire à la précédente sans le même scénario. Charles d'Angoulême est un personnage puissant et extra-diégétique qui utilise la sagesse pour restaurer l'ordre moral à la diégèse, une sorte de *deus ex machina*. Comme chaque lecteur saurait que Charles d'Angoulême est le père de Marguerite de Navarre, la présence de la reine est implicite. On a donc deux entités qui se contestent, un père du roi/reine extradiégétique qui règlent la diégèse avec leur accès à la parole, et un frère/sœur pécheurs qui sont trouvé(e)s coupables et brûlé(e)s. De ces agglomérations ambiguës on peut créer deux narrations qui s'opposent : l'homme en autorité (Charles d'Angoulême) punit la femme (la jeune femme enceinte) et la femme en autorité (la Reine de Navarre) punit l'homme (le prêtre). On trouve une situation féministe cachée derrière l'intrigue du texte, une situation qui ressemble à celle de la nouvelle vingt-deux où la présence de la reine face au prêtre hypocrite mène à la mort de l'homme. On pourrait caractériser la stratégie de Marguerite de Navarre ici comme un palimpseste, un des « texts in which the preexisting male narratives have been written over » (Cholakian 5), une stratégie que Patricia Cholakian affirme est commune dans la première écriture féminine (5). Elle s'insère dans une narration « de paramètres masculins » (Irigaray 23) et la réécrit. Comme Charles d'Angoulême et Marguerite de Navarre sont les deux bons lecteurs de la nouvelle, la parole appartient également à l'homme à la femme. Marguerite de Navarre montre que la parole n'est pas restreinte à la femme malgré l'accès privilégié qu'elle a à la parole, que la parole est sans genre. La parole transcende une identification avec un genre malgré sa proche association à la féminité dans la nouvelle vingt-deux, et

elle appartient à l'agglomération Angoulême/Marguerite de Navarre. Elle n'est pas contrainte à une identification et à une identité stables et discrètes, comme la corporalité féminine des théoriciens postmodernes français, même l'identification de la « féminité. »

Un immatérialisme actif : conclusion

La différence d'approche entre Irigaray et Cixous d'un côté et Marguerite de Navarre de l'autre, entre la revendication corporelle de la femme et l'affirmation d'un immatérialisme de la femme qui la libère, est une différence d'époque. Irigaray et Cixous écrivaient les textes que j'ai cités pendant une époque où la politisation du corps était au premier plan de la vie quotidienne, où la femme cherchait à revendiquer une façon de parler, d'écrire, de se présenter dans le monde qui résiste aux normes oppressifs. Pourtant à l'époque de Marguerite de Navarre, la femme n'avait pas de corps à revendiquer. Dans les deux nouvelles ici analysées, le corps féminin n'est qu'un site d'abus. Marie Héroët est punie dans le monastère, privée de tout sauf le pain et l'eau, et la jeune femme dans la nouvelle 33 est brûlée. Le corps féminin chez Marguerite de Navarre n'est pas un espace autoérotique ; il est plutôt un lieu de douleur.

Mais dans l'écriture de Marguerite de Navarre, la femme échappe à la prison de son corps par la parole. Marie Héroët est liée à la parole, elle n'est pas violée par le moine malgré ses tentatives, et à la fin elle se sauve par son témoignage écrit qui raconte les injustices du moine. Cette lettre libératrice unit toutes les femmes dans la nouvelle. En faisant partie d'une féminité plurielle, intra- et extradiégétique et masculine, Marie transcende l'état piégé de son corps au monastère, communique avec la Reine de Marguerite de Navarre et se libère. La femme est liée à la parole et, en fonctionnant comme la parole, elle est investie avec son pouvoir. Dans la nouvelle 33, Marguerite de

Navarre ajoute l'idée que la parole rend la femme universelle. La présence de la Reine de Marguerite de Navarre qui est apparue dans la nouvelle vingt-deux est implicite dans la participation au récit de Charles d'Angoulême qui, comme *deus ex machina*, fonctionne de la même façon que Marguerite de Navarre dans la nouvelle 22. Comme dans cette nouvelle où le frère de Marie Héroët est une sorte de personnage féminin, le personnage de Charles d'Angoulême comporte une féminité implicite. La nouvelle montre qu'Angoulême est bon lecteur parce qu'il découvre ce qui est arrivé entre le prêtre et sa sœur en interprétant ses paroles à la lettre. Alors Marguerite de Navarre est aussi bonne lectrice, liée encore à la parole. Mais comme l'homme, Charles d'Angoulême, comprend la parole aussi bien que la femme, Marguerite de Navarre montre que la parole transcende le genre même si la parole est liée à la féminité. Marguerite de Navarre crée ainsi une féminité à la fois spécifique et universelle, non figée par une définition concrète, une féminité qui se transcende. Cette féminité convient en fait à beaucoup de thèses postmodernes sur la constitution de la femme, où elle « résiste à toute définition adéquate, » où elle est « au moins double et encore plurielle, » « multiple » et comme la parole, « diffuse. » Pour reprendre l'affirmation de Cixous discutée au début de l'essai que la plupart de l'écriture féminine, au moins avant les années 1970, se conforme aux paramètres masculins, *l'Heptaméron* de Marguerite de Navarre serait une belle exception à sa règle.

Bibliographie

Cholakian, Patricia. *Rape and Writing in the Heptaméron of Marguerite de Marguerite de Navarre*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1991.

Cixous, Hélène. "Le rire de la méduse" in *L'arc*, 61 (1975) : *Simone de Beauvoir et la lutte des femmes*. 39-54.

Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1977.

| Langer, Ullrich. "Interpretation and the False Virgin" in M. Guggenheim, ed. *Women in French Literature*. Saratoga, CA: Anma Libri, 1988.

Marguerite de Navarre. *L'Heptaméron*. Simone de Reyft ed. Paris : GF Flammarion, 1982.