

Claude-Claire KAPPLER

***Vîs et Râmîn*, ou comment aimer un autre que son frère...?**

Vîs et Râmîn, roman d'amour écrit par Gorgâni à Ispahan vers 1054 de l'ère chrétienne, est une œuvre essentielle pour comprendre le roman d'amour persan médiéval: elle est fondatrice en ce sens que beaucoup parmi les romanciers ultérieurs et les grands auteurs – dont Mowlavi et Ḥâfez – s'y réfèrent, explicitement ou non. Elle est fondatrice et, en même temps, elle est unique en son genre: par son atmosphère particulièrement imprégnée de la jeunesse des amants, par son issue heureuse, mais aussi par le fait qu'elle est une "ré-écriture" d'un roman bien plus ancien, préislamique, qui existe encore en langue pehlevie du temps de Gorgâni: l'auteur nous dit très précisément comment il a procédé pour écrire cette œuvre et nous donne une idée du cheminement à travers les siècles de cette histoire très prisée. Je n'y reviens pas ici, ayant déjà explicité ce fait dans un autre article¹, et ce passage du texte de Gorgâni ayant été bien examiné par Gilbert Lazard².

1) «Présence du Mazdéisme dans le roman de Gorgâni, *Vîs o Râmîn*: les vieux mythes cosmogoniques», dans *DABIREH* n° 8, 1991.

2) G. LAZARD, «La source en "fârsi" de *Vîs o Râmîn*», dans *Trudi Tbilisskogo Ordena...* 241 (1983), pp. 34- 39 (Interprétation des termes «fârsi» et «pahlavi» employés par Gorgâni dans l'introduction à son œuvre).

Mon objectif, dans ces pages, est de présenter une analyse nouvelle de la trame fondamentale de l'action: on considère généralement que l'amour de Vîs et de Râmîn – les deux jeunes amants – est un amour adultère et donc coupable. Cette perspective se fonde sur la primauté accordée au mariage de Vîs avec Maubad (frère aîné de Râmîn, et beaucoup plus âgé que lui) et c'est sur cette vision des choses que nombre de critiques modernes se sont fondés pour établir une comparaison entre *Vîs et Râmîn* et *Tristan et Iseut*, certain d'entre eux allant jusqu'à dire que l'œuvre de Gorgâni était "le modèle persan" de *Tristan et Iseut*³.

Ce rapprochement – et plus encore ce rapport de filiation – entre les deux œuvres est tout à fait superficiel et fait l'impasse sur le premier mariage de Vîs, celui qu'elle avait contracté avec Vîrou, son propre frère, selon une coutume mazdéenne.

Je montrerai dans un premier temps que, si l'amour de Vîs et de Râmîn est adultère, il n'est pas l'adultère majeur du roman, ni même l'adultère coupable (qu'on me pardonne ce paradoxe pour le moment!). Le premier adultère et le plus coupable, ou même le seul coupable, est celui que commet Maubad en kidnappant Vîs après qu'elle ait été mariée à Vîrou.

Voilà déjà une grande différence avec *Tristan et Iseut*. Il y en a bien d'autres sur lesquelles je publierai prochainement un article approfondi.

Un thème essentiel de *Vîs et Râmîn* est lié à l'origine préislamique de l'œuvre, à une coutume de la religion mazdéenne: le mariage consanguin. Le destin de la jeune Vîs est insolite en ce qu'elle passe d'un premier mariage librement consenti, mariage consanguin "incestueux" (non consommé) à un second mariage, forcé cette fois, qui est un inceste symbolique (non consommé), puis à un troisième mariage, librement consenti, non incestueux (consommé) mais auréolé d'un ensemble de métaphores affectives qui privilégient le rapport frère-sœur.

Si bien que Vîs passe d'un système à un autre: du mariage consanguin à ce qu'on appelle, en anthropologie, "l'échange des

3) P. GALLAIS, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Sirac, 1974.

femmes”, mais tout en gardant subtilement la trame d’une parenté symbolique, ou poétique, le rapport affectif idéal étant exprimé en termes de parenté.

Cette association fine, dans le roman, de deux systèmes d’épousailles – association qui conjugue les différences et les affinités des deux systèmes – est extrêmement originale et éloigne encore un peu plus *Vís et Râmîn* de *Tristan et Iseut*. Le rapprochement qu’on a fait de ces deux œuvres ignore totalement la complexité de *Vís et Râmîn* et plus encore son substrat préislamique, adapté au contexte musulman, englobé dans l’aire méditerranéenne où les mariages et les rapports de parenté sont traités de manière spécifique.

1) Le mariage consanguin

Le mariage consanguin est appelé dans l’*Avesta* *x^vaetvada θa*, dans cinq passages, tous tardifs, qui ne définissent pas le terme. J’ai trouvé, de ce terme, des transcriptions diverses. Pour le pehlevi: *xwēdōdah* ou *xvēdōdah*, *xvētōdat*, *xvētōdas*, *khvēdhvagh-das*. On ne s’étonnera donc pas de voir cette diversité reparaitre dans les citations qui vont suivre. Pour ma part, je choisis *xwēdōdah*, les deux premières transcriptions me paraissant du même ordre.

Lorsque *Vís* devient nubile, la nourrice la renvoie à la cour chez sa mère. Selon l’*Avesta*, un homme et une femme sont nubiles à l’âge de quinze ans. En fait, nous ne savons pas quel âge ont *Vís* et *Râmîn* quand commence leur histoire. De *Râmîn*, nous savons qu’il n’a pas encore de duvet aux joues: “ses deux lobes d’oreille étaient encore tout blancs, et sa peau n’était pas noircie par le duvet; son menton demeurait encor blanc comme camphre” (M. 99; G. ch. 40, b. 6-7, p. 108)*. Quant à *Vís*, elle est déjà renommée dans le monde entier, mais “les grenades” de ses seins n’ont pas encore poussé (M. 84; G. ch. 34, b. 8, p. 93). Il est bien peu probable qu’elle ait atteint les quinze ans de l’âge nubile. Toutefois, elle est déjà soumise au cycle menstruel et, dans

* M. = *Vís-o Râmîn*, traduction H. Massé; G.= Gorgâni; ch.= chapitre; b.= beyt (La Rédaction).

beaucoup de civilisations, c'est cela le signe de la nubilité.

Vîrou, frère aîné de Vîs était déjà un héros avant que Vîs ne fût conçue. On peut admettre qu'il y a une génération d'écart entre eux. Vîrou, quoi qu'il en soit, est un ange de beauté, tout comme Vîs, tout comme Râmîn. Il est toujours présenté comme quelqu'un de jeune.

Lorsque Vîs arrive à la cour, Chahrou, sa mère, qui ne l'avait pas vue depuis sa naissance, découvre que sa fille est d'une beauté telle que personne au monde n'est digne d'elle sinon son propre frère, Vîrou. Elle se propose de les marier ensemble, ce qui plaît aussitôt à Vîs car "elle avait, dans son cœur, de l'amour pour son frère" (G. ch. 14, b. 12). Se sont-ils vus auparavant, ou l'amour est-il né aussitôt, du seul fait que Vîrou est beau et que l'affinité est immédiate entre frère et sœur? Nous n'en savons rien. Toujours est-il que Vîs, par son silence et ses joues rougissantes, manifeste son accord: voilà qui montre à sa mère combien sa fille est, en amour, *niku-rây* (b.18), de bon jugement.

Les astrologues, convoqués, fixent un jour, au printemps, le neuvième jour de *Azer*; passée la sixième heure de ce jour, Chahrou procède elle-même au mariage, dans le palais royal: elle prend la main de Vîs et la main de Vîrou, prie Dieu et maudit le démon, invoque les anges en les appelant par leurs noms, psalmodie des prières puis s'adresse à ses enfants, futurs époux, en leur disant:

"point n'est besoin du sceau d'un prêtre en un registre; même sans un témoin, le mariage est valable; vous aurez pour témoins le Dieu justicier (*Dâdâr-e dâvar*), *les anges*, soleil, lune, astres, voûte céleste" (M. 39; G. ch. 14, b. 31-32).

Elle unit alors les mains des deux époux et prononce encore des invocations en leur faveur. Le mariage est prononcé, il ne reste plus qu'à offrir une fête aux invités.

Rien de plus simple que cette cérémonie. On pourrait se demander si Gorgâni n'a pas simplifié le rite ou si les textes pehlevins dont il a peut-être disposé n'avaient pas "oublié" une partie du cérémonial. En réalité, il est très probable que Chahrou accomplit normalement la coutume: mariage consanguin, d'une part, et mariage très peu ritualisé d'autre part. Les coutumes en vigueur chez les Parsis en Inde aujourd'hui ont complètement

rejeté le mariage consanguin entre père-fille, mère-fils et frère-sœur, mais la cérémonie du mariage est restée simple, peu ritualisée et symbolisée par le geste de joindre les deux mains des époux.

Nombre d'informations à ce sujet se trouvent dans le livre déjà ancien – mais pas encore remplacé par une synthèse plus récente – de Jivanji Jamshedi MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parses*, Bombay, 2 vol., 1922, aux pages 14 à 46 du tome 1. Il rappelle, en donnant une citation de Harlez (*Avesta*, Introduction CLXXI) que “nous ne trouvons pas non plus, dans ce qui nous reste des livres avestiques, de cérémonies particulières pour le mariage; il est probable, cependant, que l'origine de celles qu'observent encore les Parsis modernes remontent aux temps les plus reculés».

Les Parsis, dont les coutumes apportent de très précieuses informations, nient toutefois que le mariage consanguin ait jamais existé. Le mariage entre cousins germains étant aussi pratiqué en Inde ne paraît pas scandaleux mais les mariages consanguins du type que nous avons évoqué plus haut sont, selon Modi, pure invention, et même calomnie.

Or les témoignages sont formels, aussi bien ceux des textes pehlevis que ceux des auteurs grecs. La question a été bien étudiée par divers chercheurs, en particulier par Clarisse Herrenschmidt, *Notes sur la parenté chez les Perses...*⁴. L'auteur, se fondant principalement sur des témoignages grecs, constate que, du temps des Achéménides, “la classe dirigeante perse était quasiment endogame” (p. 58). Le mariage entre frère et sœur est bien attesté (pp. 56-57). Mais il existe en fait plusieurs types d'unions, dont le mariage avec la cousine croisée matrilatérale qui est, “dans les catégories de l'anthropologie sociale, le mariage typique de l'échange généralisé” (p. 59). L'auteur formule l'hypothèse que ce type d'union était “préférentiel”, mais sans qu'on puisse en être sûr. Ce qui apparaît en tout cas, c'est que “le système de la parenté perse ancienne n'est pas un système

4) C. HERRENSCHMIDT, «Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide», *Achaemenid History*, II, *The Greek Sources, Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden, 1987.

élémentaire, mais un système complexe; si je crois que la trame en était le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, les unions endogames et d'autres relations d'échange étaient pratiquées sans qu'il y ait forcément de contradiction..." (p. 61): tout dépendait sans doute des intérêts qu'il s'agissait de préserver ou d'instaurer dans les circonstances du moment. Pour ce qui est du mariage avec la sœur, l'auteur ajoute que, s'il est vrai qu'il est attesté dans la famille royale, il n'était pas seulement "propre aux rois" (p. 67).

Englobant et dépassant le contexte achéménide, d'autres auteurs abordent la question du mariage consanguin, dont Mary Boyce dans son *Zoroastrians, their religious believes and practices*⁵ et dans l'article de Gray, *Encyclopædia of Religions and Ethics*, 8, p. 456 sq. Christensen, dans *L'Iran sous les Sassanides*⁶, dit que "le soin de la pureté du sang" est "un trait saillant de la société iranienne" aux temps anciens (p. 323). Ce genre de mariage n'est pas considéré comme un inceste mais comme un acte pieux: "le *khvēdhvaghdas* était glorifié dans le *Bagh-Nask*⁷ et dans le *Varshtmānsar-Nask*⁸, où il était dit que le mariage entre frère et sœur est éclairé d'une splendeur divine et possède la vertu de chasser le démon. Le commentateur Narseh Burzmihr a même prétendu que le *khēdhvaghdas* effaçait les péchés mortels" ⁹ (p. 324).

Aly Akbar Mazaheri, dans *La famille iranienne aux temps préislamiques*¹⁰, relève que "le *Mēnokē-Xrat* (IV,4) met le

5) Mary BOYCE, *Zoroastrians...*, Library of Religious Beliefs and Practices, ed. J. R. Hinnels, London, 1979, Paperback, 1984.

6) A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, Paris, 1936.

Dans les deux notes suivantes, je cite des références que donne Christensen dans cet ouvrage.

7) *Dēnkart*, IX. 60. 2- 3.

8) *Ibidem*, IX. 41. 27.

9) *Shāyast-nē-Shāyast*, VIII, 28.

10) A. MAZAHERI, *La famille iranienne aux temps préislamiques*, Maison-neuve, 1938. Chapitre II «La question des mariages consanguins».

Sur les mariages consanguins, voir aussi l'article de Clarisse HERRENS-CHMIDT, «Notes sur la parenté chez les Perses au début de l'empire Achéménide», dans *Achaemenid history*, II, *The Greek Sources*, éd. par H. Sancisi — Weerdenburg et A. Kuhrt, Leiden, 1987, pp. 53- 67.

x^vēdvaγ-dās au deuxième rang parmi les sept actions de grâce et au neuvième rang de trente trois autres bonnes actions (XXXVII, 12); par contre, il met la rupture d'un mariage consanguin au quatrième rang parmi les trente pires péchés (XXXVI, 7)" (*op. cit.*, p. 125).

Mazaheri pense que le mariage consanguin n'était pas très pratiqué et il défend cette opinion par l'argument suivant: "Les puritains qui suivaient l'exemple du légendaire Artak-Vīrāz furent assez rares (AVN, 12). On ne promet pas le second degré du ciel, place réservée à un petit nombre de bienheureux ni l'absolution de tous les péchés capitaux pour une chose simple et commune; ceux qui pratiquaient le *x^vēdvaγdās* au premier degré devaient être bien rares..." (p. 130). Il soutient qu'au moment où on écrit le *Denkard*, le mariage entre proches parents est oublié complètement. Le mot *x^vēdvadγ-dās* qu'on traduit par un mot mieux compris du peuple (*x^veš-dahišn*) ne signifie plus pour lui que l'union entre cousins, aujourd'hui encore pratiquée par tous les Iraniens, qu'ils restent mazdéens, ou qu'ils soient islamisés ou christianisés..." (p. 131). Mary Boyce (*Zoroastrians...*, p. 175) signale qu'un cas de fiançailles entre frère et sœur, d'ailleurs rompues avant le mariage, est attesté dans un texte pehlevi du onzième siècle (*Rivayat* de Adurfarnbag CXLIII), mais que, au XIV^e siècle, les prêtres poussaient surtout au mariage entre cousins germains, ce qui est, aujourd'hui encore, une forme d'union très prisée.

Ce n'est pas à dire que le mariage consanguin ait été peu pratiqué: les témoignages que rassemblent Clarisse Herrenschildt et Mary Boyce (*op. cit.*, p. 97, 110, 136, 137, etc.) sont abondants et éclairants, tout spécialement – pour notre roman – le témoignage de documents grecs qui mentionnent un roi parthe, Arsaces, régnant avec sa sœur et épouse, sœur issue du même père que lui (p. 97). D'ailleurs, ajoute M. Boyce, l'usage n'était pas confiné aux familles royales ou princières, comme on peut le comprendre d'après les observations de Bardesanes qui écrit au II^e siècle de notre ère et qui "cite la pratique du mariage consanguin chez les Perses d'Asie Mineure comme un exemple de l'attachement que les gens portent à leurs traditions ancestrales, alors même qu'ils vivent à l'étranger" (p. 97). Saint Basile fait

d'ailleurs la même observation sur les Perses (lettre CCLVIII). Elle mentionne aussi le *Dadistan i Menog i khrad* (je cite sa transcription) qui place le *khvēdodāh* parmi les devoirs fondamentaux: “prier trois fois par jour, face au soleil, célébrer les *gahambars*, pratiquer le *khvēdodāh*, honorer les *yazads* et ne pas vénérer les images (LIII. 3, IV. 5, II. 93). Ce livre, écrit dans un langage simple s’adresse explicitement aux laïcs..., à des laïcs cultivés qui, dans la période sassanide tardive, ont un solide intérêt pour les questions religieuses” (p. 137).

Le *Denkart* témoigne également de ce que le mariage consanguin était chaleureusement recommandé. Or, le *Denkart* étant une collection d’enseignements sélectionnés pour servir au présent, et non point pour être une référence archéologique, on peut penser qu’il n’aurait pas insisté sur le *xvētodāt* si celui-ci était sorti des mœurs. Le troisième livre du *Denkart* possède un très long chapitre (III, 80) intitulé “Sur le mauvais discours du Juif à l’Erpat par mode d’enquête sur la raison d’être du mariage consanguin; réponse de l’Erpat”. De même, dans *Denkart* III, 195, “Sur les dix conseils suprêmes du saint Zartušt aux hommes”, le huitième conseil préconise le *xvētodāt* “pour que, dans la personne, il y ait grande absence des *dēv* et grande présence de Dahman Afrin”¹¹. Au chapitre 196, on apprend que, contre le conseil du saint Zartušt, “le sorcier *druvand* proféra, dans sa haine du bien / et à cause de la terrible vie qui lui est faite du fait qu’on pratique le *xvētodās*, qu’il ne fallait pas le pratiquer”¹².

Ce qui ressort du roman de *Vīs et Râmîn*, c’est le parfait naturel avec lequel est traité le mariage de *Vīs* avec son frère *Vīrou*. C’est un acte tout à fait “évident” qui n’a besoin d’aucune justification. De surcroît, *Vīs* insiste à plusieurs reprises sur le fait que seul son frère saurait lui plaire.

A Maubad, elle fait dire: “A mon frère je n’ai pas livré mon corps blanc¹³, alors que lui et moi sommes de même mère. A toi, pauvre

11) *Dēnkart*, III, 195, p. 203.

12) *Dēnkart*, III, 196, pp. 203-205.

13) Du fait de la menstruation.

d'esprit! comment me donnerais-je...?"

(M. 64; G. ch. 24, b. 42-43, p. 71).

A la nourrice qui lui vante les mérites de Râmin:

"S'il est bien, il n'a rien qui soit digne de moi. Il est comme Vîrou? mais il n'est pas mon frère; en le voyant, jamais je ne serai séduite."

(M. 119; G. ch. 41, b. 107-108, p. 130).

"Même s'il est comme Vîrou, il n'est pas mon frère":

برادر نیست گرچه همچو ویروست

La formule est cinglante et définitive. Vis aime vraiment Vîrou et elle le considère comme le seul homme qui lui convienne parfaitement, qui soit digne d'elle et qui lui soit assorti. Même quand l'amour pour Râmin a gagné son cœur, un amour-passion qui s'est introduit en elle par suite de toute sorte de ruses, et aidé par les coups du sort, même après s'être donnée à Râmin, après avoir crié à la face de Maubad son amour pour Râmin, après avoir expliqué à Vîrou qu'elle ne pouvait rien changer au destin et à sa passion, elle déplore son triste sort. Elle se voit accablée d'"amours", alors qu'un seul de ces amours était désiré d'elle:

"Si le bonheur m'avait prêté aide, celui qui charmerait mon cœur serait le seul Vîrou; ni Maubad, ni Râmin ne seraient mon époux: ce sont de faux amis à façons d'ennemis".

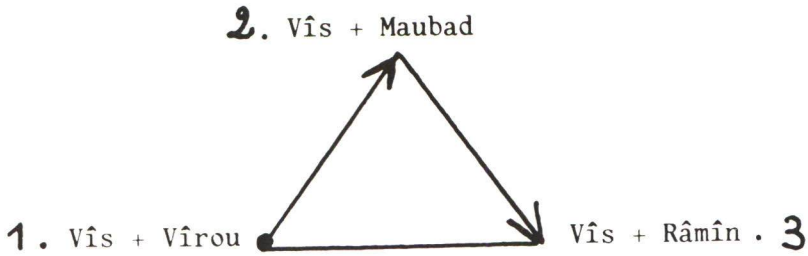
اگر بختم مرا یاری نمودی دلارامم بجز ویرو نبودی
نه موبد جفت من بودی نه رامین نبهره دوستان دشمن آیین

(M. 156; G. ch. 47, b. 146-147)

Son amour pour Vîrou était naturel, il coulait de source. Les autres amours lui sont venus par contrainte, lui ont été imposés et sont douloureux.

Pourtant, c'est bien à Râmin que Vis était destinée, et non à Vîrou, non à Maubad: ce n'est pas le sort que Vis doit incriminer puisque Dieu conduit le sort.

On peut se demander pourquoi il est demandé à Vis de passer d'un amour qui lui est "naturel" (celui du *xwêtodâh* avec son frère) à un amour qui rompt cette conception-là de l'amour? De surcroît, Vis passe de l'amour avec Vîrou à l'amour avec Râmin par un intermédiaire: l'union forcée avec Maubad. Cela donne une image triangulaire:



Cette question doit être traitée en liaison avec celle des relations de parenté dans *Vîs et Râmîn*, or cette dernière est extrêmement complexe. Elle est complexe en partie du fait que toutes les relations qui se tissent entre les personnages sont ramenées à des modèles de parenté. Par exemple, quand Maubad réclame à Chahrou la fille qu'elle lui a promise par un pacte, Vîs, il lui dit, entre autres arguments:

“Je te maintiendrai, toi en joie, comme mon âme, et le pays de Mâh, sans crainte et florissant. *Je traiterai Vîrou comme mon enfant (ču farzand); je créerai des liens (peyvand) entre ma race (ze toxm-e x'îš) et lui.*”

(M. 43-44; G. ch. 15, b. 74-75, p. 49).

Ce n'est pas seulement une promesse de protection mais aussi une promesse d'alliance par mariage qui établira entre Maubad et Vîrou un lien de parenté sur le modèle père-fils.

Râmîn est, par deux fois, désigné comme “à la fois frère et enfant” de Maubad:

“De Maubad, il était frère et enfant chéri”

برادر بود موبد را و فرزند

(M. 99; G. ch. 40, b. 17, p. 109).

“O Seigneur (Maubad), Râmîn est à la fois ton frère et ton enfant...”

(...) ای خداوند ترا رامین برادر هست و فرزند

(M. 217; G. ch. 61, b. 63, p. 237).

Cela ne veut pas dire, sans doute, que Râmîn serait le fruit d'une union entre Maubad et sa propre mère: cette union, quoique possible selon la règle du *xwētodāh*, n'est pas une hypothèse plausible ici. En effet, le jour où Maubad déclare à sa mère qu'il veut tuer Râmîn afin de laver sa honte, la mère attire son attention sur le fait que Râmîn est son frère et que, puisque Maubad n'a pas de fils, Râmîn est le seul héritier du trône:

“Alors que Dieu ne t'a donné aucun enfant (*farzand*) qui serait quelque jour maître de l'univers, laisse Râmîn! peut-être il sera ton refuge...”

(M. 168; G. ch. 15, b. 21-22, p. 184).

Si Râmîn avait été le fruit d'une union de Maubad avec sa mère, celle-ci aurait attiré son attention sur le fait qu'il était aussi leur fils à tous deux. Or, il n'y a rien de tel: Maubad et Râmîn sont frères, issus de la même "impeccable mère", mais il n'est jamais fait allusion à leur père. Donc, quand il est dit que Râmîn est "à la fois frère et enfant chéri de Maubad", cela fait allusion à la grande différence d'âge entre eux.

Nous sommes donc dans le symbole, comme le dit Claude Lévi-Strauss dans son *Anthropologie structurale* (t. 1, p. 62):

"Parce qu'ils sont un système de symboles, les systèmes de parenté offrent à l'anthropologue un terrain privilégié (...)".

Il ne faut "jamais perdre de vue", dit-il, que "nous sommes en plein symbolisme", dès lors qu'on entreprend d'étudier les relations de parenté.

Par l'âge, Maubad pourrait être aussi le père (ou le grand-père) de Vîs. Dans l'insultant refus que Vîs lui envoie par l'entremise de Zerd, elle lui dit qu'il est manifestement fou de chercher une épouse aussi jeune qu'elle: s'il avait encore un peu de raison (*dânesš*) il ne se chercherait pas une jeune épouse pour ce qui lui reste de vie en ce monde, il s'occuperait de "faire ses provisions" pour l'au-delà! Elle lui dit sans ambages que, pour ce qui est de cette vie-ci, il a "fait son temps":

ز پیری مغزت آهوند گشته‌ست	ز گیتی روزگارت درگذشته‌ست
ترا گر هیچ دانش یار بودی	زبان‌ت را نه این گفتار بودی
نجستی زین جهان جفت جوان را	ولیکن توشه جستی آن جهان را

(G. ch. 16, b. 30-32, p. 51)

Aussi est-ce un bien vieux "père" qu'elle est contrainte d'épouser, après que celui-ci a été cause de la mort de Qâren, le père de Vîs selon le sang. Tout se passe comme si Maubad devait d'abord tuer le père biologique de Vîs avant de pouvoir espérer consommer avec elle une sorte d'inceste symbolique. Il doit également évincer le frère de Vîs, afin de pouvoir remplacer cet inceste licite par l'inceste symbolique que représente son amour. Si, tout d'abord, il se contente d'enlever Vîs après avoir causé la mort du père, mais sans avoir tué le frère, un peu plus tard, il marche sur Mâh avec toute son armée dans l'intention de tuer Vîrou et de faire dans son pays un bain de sang. Heureusement,

Vîrou, par son intelligence et sa fermeté détourne ce malheur et Maubad, revenant à plus de raison, enjoint à Vîrou de lui restituer Vîs:

“Amène devant moi Wiséh dès maintenant; elle est comme ma sœur, et toi comme mon frère; la brillante Chahrou est tout comme ma mère.”

(M.176; G. ch. 53, b. 55-56, p. 192)

که ویسم خواهر آمد تو برادر همان شهرو جهان افروز مادر
(b. 56)

On peut dire que ce sont là des formules classiques de politesse et qu'il ne faut pas leur accorder de valeur symbolique. Pourtant, même s'il est classique d'épouser sa sœur, et même s'il peut y avoir de grands écarts entre un frère aîné et ses cadets, Maubad choisit ici le rapport le plus avantageux, symboliquement, entre lui, Vîrou et Vîs, plaçant Chahrou comme mère du trio, alors qu'il est au moins aussi âgé que Chahrou.

Un peu plus tard, alors que Vîs et Râmîn se sont enfuis de la cour de Marv, la mère de Râmîn et de Maubad rappelle les deux jeunes gens, moyennant des promesses (qu'elle a arrachées à Maubad), dont celle-ci:

“Elle (Vîs) sera la dame (*bânu*) et toi le connétable (*sepah-bad*); Maubad sera pour vous comme un auguste père (*čun padar âzâdeh*).”

(M. 194; G. ch. 58, b. 58, p. 212)*.

Cette fois, le rapport est clair, il concorde avec l'écart des générations.

Pour Râmîn lui-même, le rapport entre lui et Maubad apparaît clairement comme une relation symbolique de fils à père:

“Lorsque j'étais enfant, c'est toi qui m'as nourri; puis tu fis parvenir aux Pléiades ma tête; c'est toi qui me donnas argent et dignité; pour moi, tu es un père et un illustre roi”.

(M. 433; G. ch. 92, b. 19-20, p. 470)

مرا در کودکی تو پروریدی کنونم سر به پروین بر کشیدی
تو دادستی مرا هم مال و هم جاه مرا هم بابی و هم نامور شاه

Le mot que Râmîn utilise pour Maubad, c'est “bâbâ”. C'est à dire, aussi bien “père” que “grand-père”. Nous sommes alors tout

* Le texte persan dit qu'“auguste Maubad” sera comme votre père:

هو بانو بود هم تو سپهبد شما را چون پدر، آزاده موبد
petite nuance qui n'apparaît pas dans la traduction française (La Rédaction).

à la fin du roman, et ce n'est pas au début que Râmîn aurait pu s'adresser à Maubad en ces termes. Dix ans se sont écoulés, depuis que Maubad a kidnappé Vîs et que Râmîn a conquis le cœur de Vîs. Maubad est encore plus vieux et encore plus "hors d'âge"!

Si Vîs a été volée par Maubad à Vîrou, elle a aussi été volée par Râmîn à Maubad. Les deux premiers mariages (non consommés) de Vîs étaient tous deux de type incestueux: l'un était un inceste légitime, une action pieuse, le *xwētodāh*; l'autre un inceste symbolique, l'union avec un "père" qui s'affirme d'autant plus comme symboliquement incestueuse que Maubad prend la "place du mort", Qâren, le père de Vîs (tué dans la bataille contre Maubad) et la place du frère, Vîrou. Et ce deuxième mariage constitue une *faute* par rapport au premier: si Maubad est dans son droit lorsqu'il réclame à Chahrou la fille qui lui a été promise au cours d'un pacte sacré, il est dans son tort quand il brise le mariage de Vîs et de Vîrou. Reportons-nous à la citation déjà donnée du *Mēnōkē-Xrat* (ci-dessus, p. 5) selon lequel "la rupture d'un mariage consanguin est au quatrième rang parmi les trente pires péchés (XXXVI, 7)". Si, comme on l'a vu, le *xwētodāh* est une bonne manière de lutter contre les dēvs et le Mauvais Esprit, il est clair que ceux-ci vont faire tout ce qu'ils peuvent pour l'empêcher ou pour le rompre. Maubad, dans son action contre le mariage de Vîs avec Vîrou, se situe donc nettement du côté des forces mauvaises. MODI, dans son livre (déjà cité) *The Religious Ceremonies and Customs of the Parses*, relate les coutumes telles qu'elles ont survécu chez les Parsis: son témoignage est précieux, même si les coutumes anciennes ont pu subir des adaptations au milieu nouveau et à des temps récents. Or il donne des témoignages évidents de ce que dès les fiançailles, le pacte entre les futurs époux est indéfectible: au cours de la cérémonie des fiançailles, qui s'appelle *Nām pādvin*, la fiancée prend le nom du fiancé et, dès ce jour, son nom à elle est toujours associé à celui du fiancé "even if, by some chance or accident, marriage does not take place. This shows that betrothal (fiançailles) was considered to be a solemn ceremony for a marriage contract". Dans la note 3 associée à cette phrase, MODI signale que "the promise of *Mithro virô mazô* (*Vendidad* IV, 2) is considered by the Revâyetes

to be a marriage promise, *to break which is considered to be a great sin*". Les ruptures qui sont envisagées ici sont celles qui pourraient intervenir du fait des intéressés ou de leurs familles. Mais tout fauteur de rupture, sans doute, est coupable. Or, lorsque Maubad arrache, au moyen d'un enlèvement, Vis à Vîrou, il brise non seulement des fiançailles, mais un véritable mariage (qu'il n'ait pas encore été consommé ne change rien à la validité sacrée du pacte), et, de surcroît, un *xwētodāh*. Il est donc doublement coupable, et même triplement si on considère qu'à cette rupture de pacte s'ajoute la rupture avec le savoir (*dāneš*) en ce qu'il a contrevenu aux lois naturelles: un vieux "décembre" ne doit pas épouser un jeune "printemps".

Si on poursuit le raisonnement, on peut arriver à ceci: puisque la rupture du *xwētodāh* est le quatrième parmi les trente pires péchés, Maubad, en brisant le *xwētodāh* de Vis et de Vîrou, se situe à la fois du côté d'Ahriman et du côté des adultères. Et, pire encore, si l'on en croit Modi qui écrit, se référant au *Vendidad*:

"An adulterer or adulteress is, as it were, an *opponent of Gâv*, the good spirit of the Earth or of the animal creation, the idea being that, *such a person comes in the way of the progress of the world* (*Vendidad*, XXI, 1)".

L'adultère est un adversaire de la création animale, qui a été confiée à Râm, et de Gâv, le Bovin Primordial qui, dans l'image cosmologique placée au centre du roman, se devine, symboliquement, derrière *Gâv-e Gili*, c'est à dire Râmîn¹⁴.

Par conséquent, Maubad est l'adversaire de Râmîn et, à travers Râmîn, de la Bonne Création, de la loi naturelle, de la fécondité et d'Ohrmazd lui-même.

La lutte qui se déroule entre Maubad et Râmîn n'est donc pas seulement une lutte entre deux rivaux amoureux, deux frères, deux générations, elle est aussi le symbole de la lutte entre les forces du mal et les forces du bien, entre la contre-nature et la nature.

Voilà pourquoi l'amour entre Râmîn et Vis est *licite*, ce qui apparaît dans plusieurs passages et en particulier dans ce beyt très imagé qui dépeint Vis comme un trésor fermé pour tout homme

14) Voir mon article cité ci-dessus, note 1.

sauf pour Râmîn, le seul à qui le décret divin (*qazâ*) a destiné Vîs:

چو گنجی بود در بندی نهاده به هرکس بسته بر رامین گشاده
(M. 159; G. ch. 48, b. 38, p.173).

On peut se demander pourquoi Dieu a choisi Râmîn pour seul élu, pourquoi il a choisi Râmîn qui n'est pas le frère de Vîs, de telle sorte que, par lui, la bonne action du *xwētodâh* ne puisse s'accomplir.

Râmîn, s'il n'est pas le frère de Vîs par le sang, est toutefois son «frère de lait»: les deux enfants ont été élevés ensemble par la même nourrice à Khouzân. On peut aussi se demander pourquoi un petit prince de Marv est élevé avec une petite princesse de Mâhâbâd, les deux régions étant fort éloignées.

Il faudrait savoir où est Khouzân, pays d'origine de la nourrice, lieu où sont élevés les deux enfants: or nous ne le savons pas. Minorsky essaie d'identifier le lieu, mais il erre d'un bout à l'autre de l'Iran, sans trouver d'hypothèse bien plausible. Il suppose, finalement, que ce Khouzân serait dans le Gharchistân, tout en se demandant pourquoi Chahrou aurait envoyé aussi loin son enfant¹⁵. Je ne vois vraiment pas pourquoi, en effet! Même si Khouzân était à mi-chemin entre Marv et Mâhâbâd (région de Hamadân), on se demanderait toujours pourquoi les deux enfants ont été envoyés si loin de leur pays et — surtout! — pourquoi ils ont été envoyés dans un lieu réputé pour sa superstition puisqu'il est dit, à plusieurs reprises, qu'il ne peut rien venir de bon de Khouzân, que c'est le lieu de toutes les sorcelleries et que la nourrice est bien une sorcière comme tout le monde là-bas!

Bref, sur cette nourrice, sur son pays et sur la raison pour laquelle Vîs et Râmîn sont envoyés l'un et l'autre chez la même nourrice, nous ne savons rien de précis. Le seul fait qui soit évident, c'est que Vîs et Râmîn sont, comme on dit, «frères de lait» et que, l'un comme l'autre, entretiennent avec la nourrice des rapports de fils et de fille à mère.

Râmîn insiste longuement sur le fait que la nourrice est

15) V. MINORSKY, «*Vîs u Râmîn, A Parthian Romance*», dans *IRANICA*, Twenty Articles, Publications of the University of Tehran, vol. 775, 1964, pp. 151-199. Je renvoie ici aux pages 170-171.

vraiment sa mère et que, à part elle, il n'a nul secours au monde:

— «Pour moi, tu es ma mère...» (*ma-râ to mâdar-i...*).

(M. 100; G. ch. 40, b. 30, p. 110)

— «Je ressemble au petit enfant, le cœur brisé, privé tout à la fois de mère et de nourrice... (ch. 40, b. 87)...

Montre-toi pitoyable envers ton pauvre enfant (*bar in farzand-e bi-čâreh be - baxšây, ibid., b. 90, p. 113*).

(M. 103)

— Il est licite que là où j'en suis «une mère ait de la compassion pour son enfant»

(M. 110; G. ch. 40, b. 222, p. 120).

De fait, la nourrice est émue par le malheur de Râmîn, son cœur est touché aussitôt et elle réagit comme une lionne, image même de la mère émue pour son petit (*ču šir-e mâdeh šod z-in gofteh dar tâb*, ch. 40, b. 136). Si elle n'accepte pas tout de suite d'aider Râmîn dans son entreprise auprès de Vîs, c'est qu'elle essaie de le détourner d'une affaire dont il ne retirera que du mal. De plus, si son cœur est touché par Râmîn, elle est liée aussi par l'amour qu'elle porte à Vîs. Elle est donc «entre les deux».

Quand Râmîn reçoit d'elle l'aide qu'il demandait (M. 138-139), il s'écrie: «tu es vraiment ma mère, et je suis ton enfant! (*to-i mâdar man-am piš-e to farzand; ch. 43, b. 59, p. 151*).

La nourrice apparaît vraiment comme la mère de Râmîn, même si la mère biologique est la vieille reine, mère aussi de Maubad. Avec celle-ci, Râmîn ne semble pas avoir beaucoup de rapports. Râmîn, dans tout le début du roman, apparaît presque comme un orphelin: on ne parle jamais de ses parents. C'est pourquoi le discours qu'il adresse à la nourrice est tout à fait compréhensible. La première fois qu'apparaît un rapport entre Râmîn et sa mère la reine, c'est le jour où, réfugié avec Vîs loin de la cour de Marv, il écrit à sa mère (M. 189) pour lui dire qu'il en a assez d'attendre que Maubad libère le trône pour lui et qu'il viendra un de ces jours le renverser, s'il le faut. A la suite de quoi, la mère intervient auprès de Maubad, obtient les promesses dont nous avons parlé, et écrit en réponse à Râmîn qu'il peut revenir avec Vîs à la cour. Elle assortit cette lettre de la formule: «l'ordre de ta mère vaut enfer et paradis»,

بهشت و دوزخ است فرمان مادر

(M. 193; G. ch. 58, b. 44, 2e m., p. 211).

Le rapport avec la mère selon le sang est hiératique et solennel, tandis que le rapport avec la nourrice est affectif et de nature vraiment filiale.

C'est aussi le cas pour Vîs dont la véritable «mère» est la nourrice. Il y a au moins deux faits qui montrent l'attachement de la nourrice pour Vîs: le premier est que Chahrou remet le bébé Vîs dès sa naissance à la nourrice et ne s'en occupa plus du tout par la suite. La nourrice dit à Chahrou:

«Nul au monde aussi mal que toi ne sait aimer; ni pour ta propre enfant tu ne sens de tendresse en ton âme, ni pour celle qui l'allaita. Tu me confias l'enfant quand tu l'eus mise au monde, sans me faire un présent digne de cette fille...»

(M. 35- 36; G. ch. 13, b. 5-7, p. 40).

Il est dit, d'ailleurs, au chapitre précédent, que la nourrice éleva Vîs avec toute son âme (*be- parvardan hami be- spord jân-aš*, ch. 12, b. 1).

Quand la nourrice apprend que Maubad a enlevé Vîs, elle est frappée de désespoir, elle pleure toutes les larmes de son corps, car, en Vîs, elle voyait son âme et sa vie (M. 85). Mais elle ne se contente pas de pleurer, elle agit: elle charge trente chameaux de tout ce qui est nécessaire à une princesse en exil et part avec cette caravane pour Marv, où elle arrive, après une semaine de route, toute brisée, et près de rendre l'âme (M. 85; G. ch. 34, b. 20, p. 93). Les paroles que la nourrice adresse à Vîs lorsqu'elle la retrouve sont toutes d'amour et de sollicitude. Elle souligne:

«Ta mère t'a livrée au pouvoir de Maubad; ton frère n'est pas venu te rechercher...»

(M. 86; G. ch. 34, b. 35, p. 94).

La véritable mère de Vîs, c'est la nourrice, comme elle le dit elle-même avec insistance aux beyts 11-12 du ch. 34, lorsqu'elle évalue le mal que Maubad a fait à Vîs et à elle-même, nourrice, par l'enlèvement:

تورا از خان و مان آواره کردند	مرا بی دختر و بی چاره کردند
تورا از خویش خود بیگانه کردند	مرا بی دختر و بی خانه کردند

Bien sûr, on peut dire que, perdant sa protégée, la nourrice perd

son gagne-pain. Mais cet argument ne tient pas, car on apprend plus loin que la nourrice a de grands biens et qu'elle est désintéressée (M. 139).

Ce qui est sûr, c'est que cet enlèvement fait de Vîs une étrangère, *bigâneh*, pour les siens et que, à partir de cet événement, tous les liens de famille vont devenir caducs pour elle et vont devoir être remplacés par de nouveaux liens affectifs. Ce sont les "étrangers" qui vont désormais se présenter à son cœur. Le terme d'étranger se présente dans ses propres paroles un jour qu'elle fait reproche à la nourrice de tous les efforts que fait celle-ci pour la convaincre en faveur de Râmîn:

"Pourquoi ton cœur s'est-il tant épris de Râmîn?
Et pourquoi devins-tu l'amie d'un étranger?"

چرا در دل گرفتی مهر رامین؟ ...

همی بیگانه‌ای را یار گردی ...

(M. 140; G. ch. 44, b. 24, 2^e m., b. 25, 1^{er} m.).

La nourrice est la seule personne aimante qui lui reste au monde, c'est pourquoi Vîs ne peut admettre que le cœur de la nourrice soit partagé. Pourtant, la nourrice s'était exprimée clairement, lui expliquant que la voir assortie à Râmîn était son vœu le plus cher car, au fond, c'est la situation la plus satisfaisante pour chacun des trois:

"Si un homme ne jouit de toi, ni toi d'un homme, pourquoi te fardes-tu, et de rouge et de brun? (...) J'ai parlé par pure affection, par amour maternel, par amour de nourrice;

من این گفتم ز روی مهربانی ز مهر مادری و دایگانی

J'ai *vu que Râmîn est quelqu'un qui te convient (*sazâvâr*, assorti et digne de toi): il serait ton amant, tu serais sa maîtresse:

که رامین را به تو دیدم سزاوار تو او را دوستگانی، او تو را یار

Tu es comme soleil, lui comme pleine lune; lui ressemble au cyprès, toi au rameau fleuri. *Accordez-vous (*be-sâzid*) en amour, tout comme sucre et vin, accordez-vous (*be-sâzid*) et jouissez l'un de l'autre. Lorsque je vous verrai tous deux l'un tout à l'autre, je n'aurai plus aucun chagrin dans ce bas-monde."

چو من بینم شما را هر دو با هم نباشد در جهان زان پس مرا غم

(M. 130; G. ch. 42, b. 135-140, p. 141-142)

De tout cela, on peut voir que le véritable rapport affectueux et

pour la première fois après son enlèvement, sa mère et son frère, elle est tout d'abord heureuse de les revoir, mais aussitôt, sa joie se change en peine car, à Mâh, elle ne peut voir Râmîn. Une autre fois, plus tard, quand l'amour pour Râmîn est profondément ancré en elle, revoir sa mère est comme revoir un serpent, et l'amour de (ou pour) son frère lui paraît méprisable:

به چشمش روی مادر مار گشته همیدون مهر وی را خوار گشته

(M. 166; G. ch. 50, b. 13, p. 181).

La formule est violente: quoique le mot *ġâr* soit tout à fait excessif pour désigner la relation avec Vîrou (car Vîrou est noble et manifeste tout au long du roman la noblesse de sa nature et de son caractère), il n'est sans doute pas aussi excessif de qualifier la «face de sa mère» de «face de serpent» car Chahrou a joué envers sa fille un rôle bien funeste et perfide. En tout cas, ces fortes expressions manifestent bien la nouvelle réalité affective de Vîs: les relations de parenté initiales (c'est à dire biologiques) ont été complètement remplacées par de nouvelles relations, qui ne sont plus redevables à la parenté selon le sang.

Arrivée à ce point de ma démonstration, je voudrais faire état de l'opinion de Clarisse Herrens Schmidt qui a bien voulu lire ces pages et confronter à la mienne son interprétation. Pour elle, *Vîs et Râmîn* est un livre sur «l'échange des femmes», contre le mariage consanguin. Le rapport frère — sœur de lait ne signifie pas une sorte de *Xwêtodâs* mais bel et bien un rapport entre deux êtres qui ne sont ni frère ni sœur (ce qui me paraît en effet incontestable). Le roman est «l'histoire exacte d'une fille qui quitte les siens et devient femme en épousant un étranger». Quant à la nourrice, elle est «le lieu du passage de la fille hors de sa famille vers l'autre lignée»: cette interprétation me semble juste et intéressante, elle concorde d'ailleurs avec le fait que *Vîs et Râmîn* a pu s'intégrer au contexte musulman sans choquer. Ces observations m'ont conduite à ré-examiner mes hypothèses, en particulier celle que j'exprime dans le triangle Nourrice-Râmîn-Vîs, p. 19. Je me suis adressée pour cela au livre de l'ethnologue Germaine Tillion, *Le harem et les cousins*¹⁶, qui se situe «sur les

16) G. TILLION, *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, 1966.

frontières de l'histoire, de la préhistoire, de l'ethnologie, de la sociologie»¹⁷ et traite de la «république des cousins», c'est à dire d'un ensemble d'institutions et de coutumes qui, par les mariages «préférentiels», structure la société méditerranéenne traditionnelle. L'étude porte sur l'ensemble de l'aire méditerranéenne, et sur une période qui va de la préhistoire à l'époque moderne, avec un regard particulier sur le Maghreb qui fut le principal terrain de Germaine Tillion. C'est à la «république des cousins» que l'auteur attribue la responsabilité de «la dégradation de la condition féminine dans la zone méditerranéenne» (p. 21) — une histoire qui remonte loin dans le temps et n'est pas imputable à une religion plus qu'à une autre. Je ne veux pas entrer dans le détail quoique ce livre soit passionnant et, pour notre sujet, inspirant. Il me suffit de noter, pour résumer, que le mariage préférentiel est celui avec la cousine germaine du côté paternel, et que, dans tous les cas c'est l'endogamie qui prédomine, ce qui pousse G. Tillion à des formules un peu provocantes: «Dans l'Ancien Monde, on prohibe actuellement l'inceste, certes, mais d'une façon qui, de nos jours encore, peut se voir qualifier de négligente. Encore faut-il s'entendre sur le sens qu'on donne au mot *inceste*. En le prenant dans son sens ethnologique de '*mariage avec un parent très proche appartenant à votre lignée*', il est possible de dire que le mariage incestueux est considéré dans toute la Méditerranée comme le mariage idéal» (p. 37). Il est clair que l'inceste est interdit par le Coran, et condamné par les religions juive et chrétienne mais, comme le fait remarquer G. Tillion, les pratiques ne sont pas uniquement le miroir des lois, qu'elles soient religieuses ou autres. La Bible nous donne des exemples d'incestes: Abraham épouse Sara, sa sœur issue du même père (non de la même mère), les filles de Loth (pour des raisons de survie, il est vrai) s'unissent à leur père et en conçoivent des fils... Quant aux milieux royaux, que ce soit en Grèce, en Egypte, en Iran pré-islamique ou ailleurs en Méditerranée, les exemples d'incestes n'y manquent pas, et ne sont pas vus comme répréhensibles, soit parce qu'ils s'inscrivent

←

Je renvoie ici à la réédition dans la collection «Points», 1982.

17) *Ibidem*, préface à la quatrième édition, p. I (collection «Points»).

dans une tradition, soit parce qu'ils servent les intérêts dynastiques, soit pour d'autres raisons ou pour plusieurs réunies.

Ces cas ne sont pas la règle. Mais, comme l'observe G. Tillion, «lorsqu'on sort de l'exceptionnel pour se référer à la pratique courante, on constate que dans presque tout le Maghreb et dans la plus grande partie du Levant, le mariage idéal a lieu, encore aujourd'hui, avec *la parente qui sans être une sœur*, ressemble le plus à une sœur». Généralement: une cousine germaine, fille d'un oncle paternel. «Dans les chansons, dans le langage amoureux, et même dans la pratique quotidienne, en parlant des cousines, on dit usuellement 'mes sœurs', 'ma sœur'» (pp. 81-82).

Ce constat qui repose, en partie, sur des usages littéraires ou de langage courant, éveille aussitôt des réminiscences comme celles du célèbre *Cantique des cantiques*: «Tu me fais perdre le sens, / ma sœur, ma fiancée...», ce que la Bible de Jérusalem explique en note: «expression empruntée au vocabulaire des poésies d'amour égyptiennes»¹⁸. Il est évident que la responsabilité de ce langage revient... à d'autres! Pourtant, le *Cantique* insiste, du côté féminin cette fois: «Ah! que ne m'es-tu un frère, / allaité au sein de ma mère!». Ce qui suscite la note: «L'Époux de la Sulamite, qui est Yahvé, reste inaccessible...»¹⁹. L'Égypte ne suffit plus à justifier le scandale d'une telle expression!

Et pourtant, il est sans doute plus simple de prendre les faits tels qu'ils sont et de chercher à voir s'ils sont des faits d'histoire, de société, de sensibilité propres au bassin méditerranéen, ce en quoi ils sont tout aussi justifiés que d'autres milieux.

Le lien fraternel, autant que la métaphore fraternelle ont un caractère fondamental dans divers contextes méditerranéens: pour dernière référence au livre de G. Tillion, je renvoie à son chapitre intitulé «Voici venue la fête de nos noces, ô mon frère...» (pp. 107- 134), où il apparaît entre autres que le lien unissant les frères entraîne parfois «une certaine confusion entre la relation d'épouse et celle de belle-sœur» (p. 107).

Pour ma part, j'ai observé que *Vīs et Râmîn* concorde tout à fait

18) *Bible de Jérusalem*, Éditions du Cerf, 1961; *Cantique des Cantiques*, Troisième poème, 4: 9. Note h, p. 861.

19) *Ibidem*, *Cantique des Cantiques*, Cinquième poème, 8: 1. Note f, p. 866.

avec ces faits d'histoire et d'ethnologie: d'une part, le «mariage idéal» est bien, pour la jeune Vis le mariage avec son frère (ci-dessus pp. 35- 36) ou avec la personne qui ressemble le plus à son frère: Râmîn (ci- dessus pp. 19- 20).

Quant au lien fraternel, il est bien illustré aussi entre Maubad, son demi-frère Zerd, chargé de la surveillance de Vis et du royaume quand Maubad s'absente, et leur plus jeune frère: Râmîn. Les rapports, qu'ils soient de solidarité inconditionnelle (Zerd-Maubad) ou de rivalité «à mort» (Râmîn-Maubad) s'inscrivent dans une tradition qui nous est familière.

La fin du roman est instructive à cet égard: une fois Maubad mort, il fallait que meure aussi Zerd si Râmîn voulait épouser Vis. Celle- ci eût été «l'héritage» de Zerd si Râmîn n'avait tué Zerd (à contre-cœur, bien sûr, et par suite d'une résistance «déplacée» que lui oppose Zerd durant le coup de force final).

Le roman est donc tout entier une lutte autour du lien fraternel:

— par la rupture d'un premier mariage proprement incestueux (non consommé) entre frère et sœur de sang et son remplacement par un mariage entre lignées étrangères l'une à l'autre mais où le lien frère-sœur se retrouve sous une forme métaphorique.

Est-ce là un compromis entre deux systèmes d'alliance? Peut-être, si l'on considère que l'union de Vis et de Râmîn est un fait d'exogamie, tout en conservant les traces symboliques de l'endogamie,

— par toutes les péripéties de solidarité et de rivalité entre les trois frères d'une même lignée (Maubad - Zerd - Râmîn) qui frôlent plusieurs fois le meurtre, pour finir dans le sang,

— par la rupture d'une solidarité entre frères d'une lignée et son remplacement par une nouvelle solidarité: l'alliance avec Virou qui devient, à la fin, le beau-frère de Râmîn.

On peut donc lire ce roman comme une histoire en faveur de «l'échange des femmes» et d'un mariage résolument non-incestueux.

Toutefois, il reste que les relations de parenté demeurent le modèle de la relation affective. La relation fraternelle est le modèle privilégié, au niveau de la sensibilité et de la symbolique, mais il n'est pas le seul. Par exemple, quand Vis apprend que Râmîn a épousé Gol, que donc il est perdu pour elle, elle crie

ainsi sa douleur:

«Je suis comme une mère ayant perdu son *enfant* (...) courant comme une folle et par monts et par plaines, de tous côtés cherchant son enfant en ce monde.»

بسان مادری گم کرده فرزند (...)

زهر سو در جهان، فرزند جویان

چو دیوانه به کوه و دشت پویان

(M. 341; G. ch. 79/b. 434-35/p. 372) .

Il est vrai que le modèle de la douleur est l'image de la mère ayant perdu son enfant et le cherchant de tous côtés comme une folle. Pourtant, on retrouve cette image, peu après, toujours sous la plume de Vîs qui écrit à Râmîn sa douleur et ses reproches, et lui demande, entre autres, s'il a vu, en elle, autre chose qu'amour et fidélité:

«(Mon cœur) ne fut-il point pour toi comme une mère aimante?
et ne nourrit-il pas toujours l'amour de toi?

نه مهرت را همیشه دایگان بود؟!

نه بر تو همچو مادر مهربان بود

(M. 355; G. ch. 81, b. 30, p. 388).

La traduction de Massé est très élégante, et fort juste, mais elle ne permet pas de voir que Vîs use des mots *mâdar* et *dâyegân*, exactement comme la nourrice lorsqu'elle protestait de son amour devant Vîs, disant que toute sa conduite était dictée par un amour de mère et de nourrice. Sans doute est-ce là le modèle de l'amour dévoué et fidèle.

On s'aperçoit, à partir de ces quelques exemples, que diverses modalités de l'amour s'expriment au moyen de modèles affectifs familiaux. D'une certaine manière, toute relation affective, qu'elle soit amoureuse ou amicale, peut s'exprimer à travers un modèle affectif familial: cela semble être quasiment la règle. Toutefois, ce n'est pas une règle systématique: je vois un exemple très intéressant, où s'associent les images d'affection de type familial et une image d'amour sans lien de parenté, dans les mots que Vîs adresse à Mochkîn. Mochkîn est le scribe qu'elle charge d'écrire ses lettres désespérées à Râmîn et d'aller les porter à Gourâb où Râmîn vit avec son épouse, Gol. Elle dit à ce scribe:

«Toi qui es comme un autre moi-même, si tu étais jusqu'à ce jour mon serviteur, désormais tu seras (mon) noble frère (*âzâdeh barâdar*); je te regarde en dignité comme associé, et quant à mes amours comme mon

confident. Donc c'est toi que je veux envoyer vers Râmîn qui m'est plus précieux que mon âme et mon œil. Toi, tu es mon enfant (*farzand* - i); Râmîn est mon seigneur (*xodâvand*); vous deux, enfant, seigneur, êtes chers à mon cœur».

تو فرزندی مرا، رامین خداوند
عزیز دل خداوندست و فرزند
(M. 351; G. ch. 80, b. 6-9, p. 383- 384).

Cette citation suffirait à elle seule à montrer que Vis est bien passée d'un système à un autre: d'un amour fraternel à un amour pour l'étranger qui est devenu son «seigneur». Mais la phrase adressée à Mochkîn manifeste que Vis occupe désormais une position qui n'est pas d'égal à égal: après avoir accordé à Mochkîn le statut de «frère» qui le fait passer d'un rapport social de subordination à un rapport «familial» d'égalité, elle lui attribue le statut affectif d'un «enfant» dont elle serait comme la mère. Elle se situe donc «au-dessus» de Mochkîn et «en-dessous» de Râmîn. D'où il ressort que la seule relation d'égalité, dans le domaine affectif, est la relation entre frère et sœur et que c'est peut-être pour cela qu'elle est ressentie comme une relation idéale, privilégiée.

L'étude des implications multiples de la relation de parenté dans *Vis et Râmîn* n'est pas achevée, sans doute. Ces pages en donnent une idée. Mais on a pu constater à quel point elle est capitale dans les mœurs, les représentations et la sensibilité des Iraniens: si cette œuvre renvoie à une période préislamique, elle est écrite dans un Iran islamisé, au XI^e siècle, où on ne sentait pas nécessairement une fracture entre les temps anciens et le présent. Si *Vis et Râmîn* est devenu *un grand roman*, aux origines du roman d'amour persan, c'est qu'il y avait, dans la sensibilité iranienne une continuité, au-delà des bouleversements politiques, culturels, religieux.

Il m'est déjà arrivé de percevoir cette continuité comme un phénomène majeur de l'aire méditerranéenne²⁰: on m'objectera que ce n'est pas un phénomène unique en son genre, et que l'Inde, pour ne citer qu'elle, pourrait largement entrer en

20) C. KAPPLER et Collaborateurs, *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Editions du Cerf, 1987, Introduction générale, pp. 38- 45.

concurrence. Ce n'est pas mon propos que d'entrer ici dans ce débat. Il me suffit de noter que certains faits profondément enracinés dans la sensibilité, la symbolique et les mœurs d'une aire très vaste et très diverse transcendent les clivages auxquels, à première vue, on voudrait les confiner. Ce n'est pas une raison pour penser que «tout est dans tout»: il me semble avoir assez fouillé la complexité de la relation de parenté, au propre et au figuré, dans *Vīs et Râmîn* pour infirmer la thèse que cette œuvre ait pu être «le modèle persan» de *Tristan et Iseut*, œuvre multiple, née dans une aire totalement différente. Qu'il y ait eu des contacts entre ces aires est une évidence, mais les différences sont flagrantes: si l'on peut comparer (ne serait-ce que pour son propre plaisir) deux œuvres, deux aires culturelles, cela engage à une exigence d'autant plus grande, celle de ne pas prendre des ressemblances formelles pour des ressemblances de fond. Encore faut-il dire que pour voir des ressemblances, même formelles, entre *Vīs et Râmîn* et *Tristan et Iseut*, il faut vraiment «oublier» beaucoup de choses: que *Vīs* contracte trois mariages, dont nous avons vu les particularités, et *Iseut* un seul..., que, finalement, c'est le vieux mari qui meurt et non les joveux et que, somme toute, la fin de *Vīs et Râmîn* pourrait se résumer comme celle des contes de fée: ils furent heureux et eurent beaucoup d'enfants (à ceci près qu'ils n'en eurent que deux)!

Cette fin heureuse n'est pas seulement en contraste avec *Tristan et Iseut* mais aussi, dans la littérature persane, avec les romans d'amour ultérieurs: mourir d'amour va devenir la meilleure fin, peut-être sous l'influence du soufisme, peut-être pour des raisons qui restent à élucider.

Vīs et Râmîn deviennent, pour finir, des souverains heureux qui rendent heureux le monde autour d'eux: aux origines du roman d'amour persan est planté l'arbre du bonheur.