Médiévales

Langues, Textes, Histoire

81 | automne 2021

Voix laïques (XI^e-XIII^e siècle)

Une voix laïque au XII^e siècle ?

Éléonore Andrieu et Pierre Chastang

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/11847>

DOI : 10.4000/medievales.11847

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 12 janvier 2022

Pagination : 5-20

ISBN : 978-2-37924-202-1

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Éléonore Andrieu et Pierre Chastang, « Une voix laïque au XII^e siècle ? », *Médiévales* [En ligne], 81 | automne 2021, mis en ligne le 12 janvier 2022, consulté le 04 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/11847> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.11847>

Tous droits réservés

Éléonore Andrieu, Pierre Chastang

Une voix laïque au XII^e siècle ?

On trouve dans la *Vita* consacrée, vers 1125, à Geoffroy du Chalarud cette déclaration prêtée par le saint à son prédécesseur qui prophétisait sa venue dans les solitudes limousines :

Je n'ai aucun pouvoir, car je suis un laïc et je ne suis pas expert en paroles¹.

Dans les interprétations de la société scripturalisée et de ses « ordres » que proposent les acteurs ecclésiastiques du XII^e siècle occidental, comme dans leurs répliques non ecclésiastiques, la voix laïque est un enjeu majeur. En premier lieu parce qu'elle est une composante de la question de la *literacy*. Elle entre, à ce titre, dans les discours ecclésiastiques qui modélisent pendant l'épisode grégorien² les taxinomies et mises en « ordres » sociales : un travail de distinction et de classification des ordres sociaux s'inscrivant

1. « Ego obsistendi nullam potestatem habeo, quod laicus sum et imperitus sermone » : *Vita Beati Gaufredi*, éd. A. BOSVIEUX, dans *Mémoires de la Société des sciences naturelles et archéologiques de la Creuse*, 1862 (III), p. 75-120 (p. 82). La traduction est reprise de celle de Michel Aubrun : *Saints ermites en Limousin au XI^e siècle*, traduction et présentation M. AUBRUN, Turnhout, 2009, p. 57-100 (p. 65).

2. Des travaux récents ont à nouveaux frais souligné les traits spécifiques de cet épisode : pour une synthèse, cf. F. MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme grégorienne. Éléments d'introduction », dans M. FOURNIÉ, D. LE BLÉVEC, F. MAZEL éd., *La Réforme « grégorienne » dans le Midi (milieu X^e-début XI^e siècle)*, Toulouse, 2013 (Cahiers de Fanjeaux, 48), p. 9-38 ; et le numéro de la *Revue d'histoire de l'Église de France*, 96/236 (2010), consacré à la réforme grégorienne.

« au cœur du rapport aux biens, aux droits et aux échanges³ » et qui, émanant de l'Église⁴, s'impose aux *autres*⁵.

Or si l'« idée-force » des réformateurs consiste bien en la « division de la société chrétienne en deux catégories rigoureusement distinctes : les clercs et les laïcs », soit les deux « genres de chrétiens » du *Decretum* de Gratien⁶, cette « idée-force » produit, par une pluralité de discours, une « naturalisation⁷ » des taxinomies sociales : il faut donc retrouver, selon les mots de Roland Barthes, « le souvenir de leur fabrication⁸ », puisque, comme l'a rappelé Joseph Morsel, les taxinomies sociales sont avant tout des « procédures d'identification » construisant des identités au moyen de « traits sociaux »⁹.

À propos de la « question des laïcs », Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach ont évoqué les diverses étapes qui ont conduit les travaux sur la philosophie médiévale à se départir d'une « lecture cléricale » essentialisée¹⁰. En la matière, l'intégration de la *literacy* dans les objets de recherche des historiens, allemands et anglo-saxons, a contribué de manière décisive à dé-naturaliser les discours ecclésiastiques sur les laïcs¹¹ :

3. F. MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme grégorienne... », p. 21 ; M. LAUWERS, « Pour une histoire de la dîme et du dominium ecclésial », dans M. LAUWERS éd., *La Dîme, l'Église et la société féodale*, Turnhout, 2012, p. 11-64.

4. Voir A. BOUREAU, « Hypothèse sur l'émergence lexicale et théorique de la catégorie de séculier au XII^e siècle », dans *Le Clerc séculier au Moyen Âge. Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 22^e congrès*, Amiens, 1991, p. 35-43 ; ou J. S. OTT, *Bishops, Authority and Community in Northwestern Europe, c. 1050-1150*, Cambridge, 2015.

5. Cf. F. MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié. Moines et grands laïcs provençaux au temps de la crise grégorienne (milieu XI^e-milieu XII^e siècle) », *Revue historique*, 633 (2005), p. 53-95.

6. GRATIEN, *Decretum*, sec. pars, c. 12, q. 1, c. 7. Pour ces différentes citations, cf. F. MAZEL, « Pour une redéfinition de la réforme grégorienne. Éléments d'introduction »..., p. 20.

7. R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, 1957.

8. *Ibid.*, p. 216. Voici la citation entière, qui concerne pour R. Barthes la notion de mythe : « Le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication. Le monde entre dans le langage comme un rapport dialectique d'activités, d'actes humains : il sort du mythe comme un tableau harmonieux d'essences. »

9. J. MORSEL, « Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XII^e-XV^e siècles) », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n° 2 (2008), p. 9, [en ligne] <http://journals.openedition.org/cem/10082> [consulté le 19 août 2021].

10. C. KÖNIG-PRALONG, R. IMBACH, *Le Défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge ?*, Paris, 2013, p. 11-32 (p. 12).

11. Outre *Le Défi laïque* (*ibid.*), voir sur ce sujet J. MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents de la Société des études médiévales du Québec*, 2000, p. 3-43 (p. 15 sq.).

depuis sa « matrice monastique¹² », la *literacy* est en effet un critère de la construction des taxinomies sociales et de fait, parfois, un vecteur de leur « naturalisation ». Prises dans des énoncés d'origine ecclésiastique, les représentations du laïc en guerrier obstinément *illiteratus* sont l'un des exemples de la plus « curieuse » et incontestable « réussite » du grand récit ecclésiastique médiéval et de ses répliques historiographiques : « faire oublier » l'intervention et les stratégies ecclésiastiques à l'œuvre dans la production des schèmes de cette représentation¹³. Les études portant sur le rôle joué par le binôme *litteratus/illiteratus* dans les représentations ecclésiastiques des laïcs l'ont prouvé : même s'il ne s'agit pas de nier « l'inféodation culturelle », aux répercussions sociales et politiques majeures, qui fut « orchestrée par le clergé » et « idéologiquement programmée et relayée »¹⁴, il appert que le sens d'un tel binôme réside moins dans la révélation de deux identités sociales préexistantes et affrontées que dans les rapports hiérarchiques qu'il permet/tente d'instaurer entre des acteurs divers du monde social. Dès 1935, Herbert Grundmann¹⁵ montrait que ce binôme était investi par le discours de l'*ecclesia* pour configurer les *personae* des « autres », dont les laïcs.

La question de la *literacy* et le binôme *litteratus/illiteratus* ont été de la sorte replacés dans l'histoire spécifique de la distinction *clericus/laicus* et de ce qu'elle implique, notamment en matière de production du social, prescriptive ou non, ecclésiastique ou non. Il devenait dès lors possible d'interroger les conditions de possibilité et les éléments de composition d'un discours et de pratiques non plus seulement ecclésiastiques mais aussi laïques sur la *literacy* et sur certains modes de résistance aux mises en ordres et usages ecclésiastiques¹⁶.

12. D. IOGNA-PRAT, « La matrice monastique du lettré dans l'Occident latin (V^e-XIII^e siècles) », *Archives de sciences sociales des religions*, 154 (2011), p. 31-43.

13. A. BOUREAU, *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 9.

14. C. KÖNIG-PRALONG, R. IMBACH, *Le Défi laïque...*, p. 12.

15. H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Berlin, 1935. Voir aussi ID., « Litteratus-Illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40 (1958), p. 1-65.

16. Catherine König-Pralong et Ruedi Imbach reconnaissent les linéaments de ce discours dans une période relativement tardive du Moyen Âge occidental, au travers de Dante et de Pétrarque. Christophe Grellard a proposé de remonter plus avant dans la chronologie : C. GRELLARD, « Mechanisms of Belief. Jean de Meun's Implicit Epistemology », dans J. MORTON, M. NIEVERGELT éd., *The Roman de la Rose and Thirteenth Century Thought*, Cambridge, 2020, p. 27-44.

La « voix laïque » dans les discours ecclésiastiques

La question de la voix fait partie intégrante de la question de la *literacy* : c'est à ce titre qu'elle participe des mises en scène du laïc et des usages très concrets qui en sont faits sur le terrain des interactions sociales. La voix laïque est en ce sens un élément du discours tenu sur une taxinomie sociale.

Comme le binôme *litteratus/illitteratus*, le processus qui, par la scripturalisation ecclésiastique, met en scène des laïcs configurés par le biais d'une oralité (et d'une gestualité) parfois militante vis-à-vis de l'écriture et de ses conséquences sociales, relève d'une topique qu'illustrent les dossiers réunis, dans des contextes sociaux et des espaces très différents, par Michael T. Clanchy, Florian Mazel, Steven Vanderputten¹⁷, ou par les spécialistes des rituels ou de l'hérésie. On y recense nombre de personnages d'ecclésiastiques et de grands laïcs qui s'affrontent autour des modes scripturalisés d'appréhension du monde et des différents usages de la *literacy*. Cet affrontement vaut pour une période durant laquelle l'écriture est encore plutôt "*in the form of symbolic and sacred books than to business documents for mundane use*"¹⁸, mais aussi pour les temps postérieurs au XII^e siècle où l'écrit devient un outil « ordinaire », tourné vers des usages pratiques¹⁹. Mais à partir de documents témoignant du rapport circonspect que l'aristocratie laïque traditionnelle a pu entretenir avec le mouvement de scripturalisation du monde social engagé au cours du second Moyen Âge, Michael T. Clanchy en particulier a proposé un modèle centrifuge d'évolution des modes de communication, dans lequel l'empire de l'oralité traditionnelle reculerait face à l'expansion de l'écriture impulsée par les institutions centrales de la monarchie et de l'Église. Or le travail de Brian

17. M. T. CLANCHY, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Oxford/Cambridge, 1993 (2^e éd.) ; S. VANDERPUTTEN, « Réforme, gestion de l'écrit et écrits de gestion en milieu monastique au début du XII^e siècle », dans X. HERMAND, J.-F. NIEUS, É. RENARD éd., *Décrire, inventorier, enregistrer entre Seine et Rhin au Moyen Âge. Formes, fonctions et usages des écrits de gestion*, Paris, 2012, p. 87-103 ; ID., « Monks, Knights, and the Enactment of Competing Social Realities in Eleventh- and Early-Twelfth-Century Flanders », *Speculum*, 84 (2009), p. 582-612 ; ID., « A Compromised Inheritance : Monastic Discourse and the Politics of Property Exchange in Early-Twelfth-Century Flanders », *Journal of Ecclesiastical History*, 61 (2010), p. 229-251. Signalons aussi : S. VANDERPUTTEN éd., *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth-Thirteenth centuries)*, Turnhout, 2011 ; F. MAZEL, « Amitié et rupture de l'amitié... ».

18. M. T. CLANCHY, *From Memory...*, p. 34.

19. P. BERTRAND, P. CHASTANG, « Les temps des écritures grises. Formation et temporalités du gouvernement par l'écrit (c. 1080-c. 1350) », dans A. FOSSIER, J. PETITJEAN, C. REVEST éd., *Écritures grises. Les instruments de travail des administrations (XI^e-XVII^e siècle)*, Paris/Rome, 2019, p. 29-64 ; P. CHASTANG, *La Ville, le gouvernement et l'écrit à Montpellier (XI^e-XIV^e siècle). Essai d'histoire sociale*, Paris, 2013 ; P. BERTRAND, *Les Écritures ordinaires, sociologie d'un temps de révolution documentaire*, Paris, 2015.

Stock sur les communautés textuelles²⁰, le livre que Walter Ong a consacré à l'histoire de l'oralité²¹, ainsi que certaines publications que Jack Goody a consacrées à ces questions, à la suite des discussions de ses thèses par les travaux des *New literacy studies*, Brian Street en tête²², invitent à préférer à un modèle de substitution des systèmes de communication une réflexion portée sur les mécanismes par lesquels le développement de la scripturalité reconfigure l'oralité, son statut et ses pratiques. Jack Goody écrit, au sujet de ce qu'il considère comme des systèmes en interaction :

À strictement parler donc, c'est une erreur de diviser les « cultures » entre orales et écrites : on a plutôt affaire à l'oral, à l'oral plus l'écrit, plus l'imprimé, etc. [...]. Même là où une grande partie de la population ne lit ni n'écrit, ses membres participent souvent indirectement des deux traditions²³.

Aussi la célèbre anecdote du *Quo warranto* d'Édouard I^{er} et du seigneur John de Warrenne brandissant son épée rouillée en garantie de ses terres plutôt qu'une charte vaut-elle moins comme un indice à partir duquel il serait possible de dessiner une sociologie univoque de l'accroissement de la *literacy*, que comme l'aperçu saisissant d'un discours des promoteurs de la scripturalisation du monde social – clercs et laïcs d'ailleurs – à l'égard de ceux qui, à tort ou à raison, apparaissent comme les tenants de formes de légitimation anciennes d'une conception périmée de l'ordre social. L'oralité et ses différentes formes, *imperita* ou non, véhiculées par tel ou tel type de voix, sont de la sorte pourvus d'un rôle axiologique discriminant. Dans certaines mises en scène, ce sont ainsi des laïcs professant une méfiance radicale vis-à-vis de l'écriture ou manifestant une incapacité notoire à en user, voire un refus de toute procédure écrite, qui sont portraiturés : conformément à une topique formalisée par l'Église et dont on peut repérer la solidité de discours en discours, y compris dans les premières productions non ecclésiastiques, ils y recourent à la seule oralité, à des rituels non écrits, à des gestes et des manipulations d'objets auxquels sont souvent liées dans les mêmes portraits des notations émotionnelles, dont la colère, les larmes ou le rire, annexées au thème connexe de la violence et impactant la parole et sa composante sonore²⁴. Dans d'autres mises en scène tout aussi

20. B. STOCK, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton, 1983.

21. W. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, 1982.

22. En particulier, B. STREET éd., *Cross-Cultural Approaches to Literacy*, Cambridge, 1993.

23. J. GOODY, *Entre oralité et écriture*, Paris, 1994, p. 11 et 13.

24. Par le cri ou le murmure, voir L. HABLOT, L. VISSIÈRE éd., *Les Paysages sonores au Moyen Âge et à la Renaissance*, Rennes, 2016. Sur l'histoire des émotions médiévales, voir D. BOQUET, P. NAGY, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident*

topiques, une autre marque de l'expression de l'« auxiliarité » du laïc par rapport au clerc, caractéristique du discours réformateur²⁵, consiste à lui refuser la *potestas* de la voix efficace réservée aux *clerici* et sur laquelle plane l'ombre portée du paradigme eucharistique²⁶. Le laïc y reste soumis à la voix qui porte la parole de prédication, d'édification et/ou de pénitence²⁷, celle dont procèdent les sacrements mais aussi l'acte guerrier dès lors qu'il correspond au dessein divin²⁸. De même, la puissance de l'anathème y abat bien mieux l'ennemi de l'Église que ne le fait l'épée d'un bras armé, fût-il royal²⁹. Si la voix des laïcs acquiert quelque valeur, ce ne peut être que par la médiation que lui procure l'institution ecclésiastique qui l'« auxiliarise » en l'inscrivant dans ses propres desseins. Ces portraits ecclésiastiques du laïc affirment ainsi que le pouvoir de la voix des clercs est bien supérieur en valeur spirituelle et bien plus efficace dans l'Histoire et le monde social que ne l'est une voix laïque cantonnée à un pouvoir temporel, ou réduite

médiéval, Paris, 2015 ; et B. H. ROSENWEIN, « Thinking Historically about Medieval Emotions », *History Compass*, 8 (2010), p. 828-842. Sur la colère et la violence, voir S. WHITE, « The Politics of Anger », *Feuding and Peace-Making in Eleventh-Century France*, Aldershot, 2005, p. 127-152 ; D. BARTHÉLEMY, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004 ; G. ALTHOFF, « Ira regis. A History of Royal Anger », dans B. H. ROSENWEIN éd., *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca/Londres, 1998, p. 64-70. Pour une critique nuancée de G. Althoff, voir P. DINZELBACHER, *Warum weint der König ? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*, Badenweiler, 2009.

25. « Le début du XII^e siècle est [...] le temps où fut exprimée de la façon la plus rigide l'idée d'une "auxiliarité" de la fonction princière » : Y. SASSIER, « L'histoire du monastère de Vézelay de Hugues de Poitiers, reflet des tensions idéologiques du XII^e siècle », dans Id., *Structures du pouvoir, royauté et Res Publica (France, IX^e-XII^e siècle)*, Rouen, 2004, p. 163-175 (p. 165).

26. N. BÉRIOU, J.-P. BOUDET, I. ROSIER-CATACH éd., *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*, Turnhout, 2014 ; et M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991.

27. Voir en dernier lieu N. BÉRIOU, *Religion et communication. Un autre regard sur la prédication au Moyen Âge*, Genève, 2018 ; I. ROSIER-CATACH, *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, 2004 ; EAD., « Le pouvoir des mots. Remarques sur la notion de causalité naturelle », *Revue de synthèse*, 129 (2008), p. 611-616.

28. Cf. la *Vita Isarni*, § 31, quand Dieu par les *sermones* du saint « arme les rhinocéros d'une corne de puissance de ce genre pour leur permettre de dompter l'esprit des barbares », autrement dit les pousse à remplir leur mission guerrière (*Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille [XI^e siècle]*, éd. et trad. C. CABY, J.-F. COTTIER, R. M. DESSÍ, M. LAUWERS, J.-P. WEISS, M. ZERNER, Paris, 2010, p. 88-91).

29. SUGER, *Gesta Ludovici Grossi*, § XXIV, comparant en les hiérarchisant par le biais de la métaphore guerrière le glaive de saint Pierre (du légat Conon de Palestrina) à la main armée du roi, dans la lutte contre Thomas de Marle (SUGER, *Vie de Louis VI le Gros*, éd. et trad. H. WAQUET, Paris, 1929, p. 174-177).

à la plus totale impuissance³⁰, ou encore chargée de tous les péchés de la langue³¹.

Mais il est rien moins que certain que, comme le laisse parfois entendre Michael T. Clanchy, ces portraits ecclésiastiques topiques de grands laïcs constituent des preuves d'une résistance réelle et consciente du groupe à des stratégies symboliques mais aussi pragmatiques imposées par l'Église et l'administration monarchique ; et surtout que ces résistances ponctuelles, réelles, témoignent d'une absence d'acculturation des laïcs à l'écriture et aux usages efficaces et *literate* de la parole écrite et orale. L'histoire du second Moyen Âge montre au contraire une grande fluidité sociologique entre le monde de l'Église, celui de l'administration et celui des cours, ainsi qu'une scripturalisation des modes de domination sociale de l'aristocratie laïque, dont l'histoire opère conjointement sur le plan des écritures seigneuriales³² et sur celui de la formation, à partir du XIV^e siècle, d'une légitimité sociale à dominer dans laquelle la maîtrise de la culture écrite et la possession des objets qui lui sont liés et des savoir-faire formalisés par les *artes* tiennent une place croissante³³. Si le grand laïc peut être conduit, dans certains contextes précis, à se définir et à être défini comme appartenant au monde du « before the coming of written records », et des « non-literate ways » pour reprendre les mots de Michael T. Clanchy³⁴, il ne s'agit donc pas d'une constante sociohistorique. Il en va de même d'ailleurs pour les

30. Voir à ce sujet É. ANDRIEU, « Quand les rhinocéros prennent la parole : le gab et la question de la parole efficace dans *Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople* », dans *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge...*, p. 71-106.

31. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, 1991.

32. Cf. L. FOSSIER, O. GUYOTJEANNIN, « Cartulaires français laïques : seigneuries et particuliers », dans O. GUYOTJEANNIN, L. MORELLE, M. PARISSE éd., *Les Cartulaires. Actes de la table ronde organisée par l'École nationale des chartes et le GDR 121 du CNRS*, Paris/Genève, 1993, p. 379-410 ; P. CHASTANG, « La préface du *Liber instrumentorum memorialis* des Guilhem de Montpellier ou les enjeux d'un cartulaire laïque méridional », dans D. LE BLÉVEC éd., *Les Cartulaires méridionaux*, Paris, 2006, p. 91-123 ; H. DÉBAX, « Un cartulaire, une titulature et un sceau : le programme politique du vicomte Roger II (Trencavel) dans les années 1180 », dans *ibid.*, p. 125-143 ; J.-F. NIEUS, « Formes et fonctions des documents de gestion féodaux du XII^e au XIV^e siècle », dans X. HERMAND, J.-F. NIEUS, É. RENARD éd., *Décrire, inventorier, enregistrer...*, p. 123-163 (p. 124) ; P. BERTRAND, *Écritures ordinaires...* ; M. ZIMMERMANN, *Lire et écrire en Catalogne (IX^e-XIV^e siècles). Serments, hommages et fiefs dans le Languedoc des Trencavel*, Toulouse, 2003.

33. C. KÖNIG-PRALONG, R. IMBACH, *Le Défi laïque...*, chap. III, « La philosophie dans les cours princières européennes (XIII^e et XIV^e siècles). Esquisse d'une problématique » (p. 99-122). Cf. aussi S. KELLY, *The New Salomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth Century Kingship*, Leyde/Boston, 2003.

34. M. T. Clanchy, *From Memory...*, p. 41. Sur les relations des laïcs avec l'écrit au haut Moyen Âge, voir W. C. BROWN, M. J. COSTAMBEYS, M. J. INNES, A. J. KOSTO éd., *Documentary Culture and the Laity in the Early Middle Ages*, Cambridge, 2013.

représentations des rapports des personnages ecclésiastiques à la *literacy* : ces rapports à l'écriture et au pouvoir de la voix sont en réalité très souples, ainsi que le signalent certaines pratiques ou encore la notion de *semi-litteratus*³⁵. Comme la fameuse « diglossie », et parfois comme elle intégré à la description de rituels laïques non scripturalisés, le portrait du *laicus* en *illitteratus* est pris dans des interprétations du monde et des mises en ordres sociales qui ne sont souvent que des reformulations de l'« idéologie séparante »³⁶ portée par l'Église grégorienne et remodelée ensuite par les officiers des administrations monarchiques et princières.

Il ne s'agit pourtant pas de prétendre, comme le fait Philippe Buc à propos du rituel³⁷, ou certains travaux s'inscrivant dans la perspective du *linguistic turn*, à la seule existence en récits et en écriture de cette résistance des aristocrates laïcs à l'écriture et aux formes d'administration des biens, de gouvernement des personnes et de transactions sociales qui accompagnent sa diffusion. L'*écriture* et les mises en voix du personnage du laïc, depuis l'hagiographie jusqu'aux cartulaires, procurent en effet au monde ecclésiastique une grande efficience dans ses transactions sociales avec le monde aristocratique laïc : comme le montrent les travaux de Steven Vanderputten qui a dés-invisibilisé les étapes de ces transactions en utilisant des récits monastiques³⁸, on retrouve ces portraits, véritables outils argumentatifs, dans des situations liant ou déliant des modes très divers de transaction sociale entre des établissements monastiques et des familles aristocratiques. Les scènes qui confinent le *laicus* à sa voix impuissante ou inaudible et/ou à certaines émotions et gestes érigés en rituels non écrits spécifiquement laïcs, tout en exaltant le rapport harmonieux des clercs à la *literacy* et l'effet de cohésion et d'ordre social global qu'il engendre, rendent alors visibles, comme l'explique Steven Vanderputten, le travail d'autoreprésentation des groupes monastiques et leur axiologie, mais aussi leurs stratégies sociales. Ainsi recontextualisés, les récits laissent voir que se joue bien plus qu'un rapport théorique et distant à la scripturalité et à ses conséquences³⁹.

Et dès lors, en dés-invisibilisant les transactions et configurations sociales qu'ils mettent en scène, il semble aussi possible de percevoir par-

35. Sur la notion, voir M. MOSTERT, « Forgery and Trust », *Strategies of Writing. Studies on Text and Trust in the Middle Ages*, Turnhout, 2008, p. 37-59. Voir également la typologie proposée par Armando PETRUCCI dans *Promenades au pays de l'écriture*, Bruxelles, 2019, p. 35 : il distingue les semi-alphabétisés fonctionnels des semi-alphabétisés graphiques, à la capacité graphique encore plus limitée.

36. L'expression est de Jacques Chiffolleau.

37. P. BUC, *Dangereux rituel. De l'histoire médiévale aux sciences sociales*, Paris, 2003.

38. Voir n. 18.

39. « We can blame the monks and nuns themselves for drawing our attention so strongly to the literate side of their communicative behavior. » (S. VANDERPUTTEN, *Understanding Monastic Practice...*, p. 5.)

delà la voix laïque comme discours tenu sur les laïcs et même à travers des textes produits par l'Église, des discours et/ou des comportements laïques inassimilables et inassimilés par les formes discursives et scripturales des clercs. Ils sont certes pris dans des écrits produits par leur « autre » social, mais même les portraits les plus cadencés du corpus ecclésiastique laissent affleurer cette action concrète des laïcs et leurs usages propres de la voix et de l'écriture, manifestations concrètes de leurs résistances et de leurs acquiescements axiologiques : une voix laïque entendue cette fois comme voix qui émanerait des discours des laïcs eux-mêmes.

Les discours des ecclésiastiques sur l'écriture et l'oralité – voix et gestes – ne constituent pas, c'est une évidence, une représentation transparente du monde social. Ils sont faits d'éléments pris dans une dure guerre des récits et des représentations autant que dans des transactions sociales concrètes, et ils sont liés à des contextes particuliers – contextes d'événements, contextes de discours –, dont la reconstitution procure une mise à distance précieuse du regard et permet de percevoir, dans un même mouvement, le portrait que les ecclésiastiques font de cet *autre* et aussi bien, une présence laïque.

La scripturalité romane : confronter les discours sur la voix laïque

Le contexte grégorien apporte en ce point un outil de repérage incomparable des marques d'identité sociales laïques, non plus cette fois au sens où elles seraient attribuées par un groupe à un autre comme dans les énoncés ecclésiastiques, mais bien recyclées et/ou produites par l'autoconscience en voie de formulation *écrite* de ce groupe⁴⁰. Le contexte grégorien est en effet celui-là même où émergent, après déjà quatre siècles d'existence de langues nouvelles jusque-là cantonnées à l'oralité, les premiers témoins de la mise par écrit de ces langues⁴¹ : cette concomitance mérite d'être rappelée. Comme n'a cessé de le montrer Anita Guerreau-

40. Voir en dernier lieu le livre de C. WICKHAM sur les conduites en histoire : *Sleepwalking into a New World. The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*, Princeton, 2015. Sur « l'autoconscience » des groupes sociaux, voir aussi E. MAGNANI SOARES CHRISTEN, *Monastères et aristocratie en Provence, milieu X^e-début XII^e siècle*, Münster, 1999, p. 445, n. 101. Florian Mazel évoque ainsi, à propos du corpus de langue d'oc, une « culture originale qui par sa langue, sa poétique et ses valeurs témoigne d'une véritable auto-conscience de l'aristocratie et de sa volonté de se différencier nettement des clercs et de la culture latine » (F. MAZEL, *La Noblesse et l'Église en Provence, fin X^e-début XIV^e siècle. L'exemple des familles d'Agoult-Simiane, de Baux et de Marseille*, Paris, 2002, p. 325).

41. Voir D. H. GREEN, *Medieval Listening and Reading. The Primary Reception of German Literature (800-1300)*, Cambridge, 1994.

Jalabert dans ses travaux⁴², la scripturalité romane, *media* nouveau, devient alors un élément central de l'identité sociale laïque, et à ce titre, elle donne à la guerre des discours, des représentations et des pratiques des formes spécifiques. C'est un événement sociohistorique aussi bouleversant que la naissance des centres urbains et des communes par exemple, avec laquelle il partage sans nul doute de nombreux traits, comme peut-être les formes et l'ampleur données aux voix laïques⁴³.

Car dès leur apparition, la plupart des nouveaux textes écrits de langue romane s'emparent de la question de la voix laïque, usant et abusant à leur tour de la voix pour configurer leurs personnages tout en manifestant une vision du monde inassimilable aux conceptions ecclésiastiques. Par conséquent, et pour recourir à une terminologie foucauldienne, la voix laïque devient dès le début du XII^e siècle un véritable nœud entre les « discours⁴⁴ » en présence. Ce fait est capital pour notre enquête sur la voix laïque comme objet et comme formes. Il implique en effet d'interroger les conditions de possibilité de la « poétique de la vocalité » qui semble caractériser les nouveaux énoncés romans, et de ne pas la rapporter pour ce faire à la seule identité générique de textes épiques ou romanesques, voire à la seule appartenance de ces textes à un domaine « littéraire » qui en favoriserait le développement. La « poétique de la vocalité » met en œuvre en effet une composante – la voix laïque – qui prend tant de place et de sens dans des textes et documents ecclésiastiques qu'il semble difficile de ne pas l'y confronter, de ne pas la saisir comme un dispositif d'une « poétique du social » présente sous des formes spécifiques dans des productions textuelles généralement lues séparément. Les voix laïques se faisaient déjà entendre dans le contexte documentaire monastique, et continuent de se faire entendre après l'émergence des énoncés romans, qui portent eux aussi des programmes d'ordonnement du monde social. C'est pourquoi il nous a paru intéressant et nécessaire de confronter, à propos de l'inscription de la voix laïque dans l'écriture, des énoncés romans dits littéraires, mais aussi l'un des premiers cartulaires produits par des laïcs, au contexte de

42. A. GUERREAU-JALABERT, « La culture courtoise », dans M. SOT, J.-P. BOUDET, A. GUERREAU-JALABERT éd., *Le Moyen Âge. Histoire culturelle de la France* [1997], t. I, Paris, 2005, chap. 7, p. 207-258.

43. Citons par exemple à propos de la voix : E. ARTIFONI, « L'oratoria politica comunale e i 'laici rudes et modice literati' », dans C. DARTMANN, T. SCHARFF, C. F. WEBER éd., *Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlichen Schriftkultur*, Turnhout, 2011, p. 237-262. On pourrait citer là la notion de noise en ancien français, terme utilisé pour rendre compte par exemple de la commune urbaine dans certains romans arthuriens. Cf. sur les villes en Italie : H. KELLER, *Adelsherrschaft und städtische Gesellschaft in Oberitalien, 9. bis 12. Jahrhundert*, Tübingen, 1979 ; J.-C. MAIRE VIGUEUR, *Cavaliers et citoyens. Guerre, conflits et société dans l'Italie communale, XII^e-XIII^e siècle*, Paris, 2001 ; C. WICKHAM, *Courts and Conflict in Twelfth-Century Tuscany* [2000], Oxford, 2003.

44. M. FOUCAULT, *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969, p. 36.

discours ecclésiastique que nous venons de décrire, et d'évaluer leurs projets d'assimilation et/ou de résistance, afin de pouvoir commencer à interroger leur degré d'appartenance à une autoconscience laïque en voie de scripturalisation.

Une telle question a resurgi récemment, en particulier dans le monde anglo-saxon, sous la forme de l'étude des *voces*⁴⁵ dans le contexte des *subaltern studies*. De ce point de vue, le texte que Michel de Certeau a consacré au travail ethnographique de Jean de Léry au XVI^e siècle au Brésil auprès des Tupis⁴⁶ permet de poser la généalogie du rapport de l'écriture à la voix. Si l'oralité est première, indispensable à l'opération d'écriture, elle demeure insaisissable comme telle, objet d'une nécessaire translation – Michel de Certeau parle de traduction – qui produit de l'utilisable (y compris de la domination) en détachant le signifiant de la présence. Au cœur de cette opération se trouve un double geste de séparation – annulation de la présence – et de couture – capture de l'utilisable. Michel de Certeau voit dans l'herméneutique chrétienne l'une des matrices de ces opérations, que la première ethnographie des Temps modernes aurait transmise aux sciences de l'homme. Or ces opérations semblent également pouvoir être repérées dans l'écriture ecclésiastique, notamment pragmatique, à propos des voix laïques, puis dans les énoncés romans qui en seraient la réplique symétriquement inverse.

Une étape importante de l'affirmation d'une sphère laïque serait ainsi repérable alors que se déploie, à compter du XII^e siècle, une écriture de la voix laïque, cœur de l'écrit pratique mais aussi « littéraire », d'abord par la saisie ecclésiastique de la voix de « l'autre », puis par la reconfiguration laïque de cette même voix et des dispositifs de saisie scripturale par « l'autre » devenu à son tour acteur de l'écriture dans les énoncés romans. On sait que la constitution d'une *ratio* laïque dans la société conduit, aux XIII^e-XIV^e siècles, à une réorganisation des champs de savoir⁴⁷ et des formes de légitimation du pouvoir⁴⁸. Mais l'enquête peut ainsi être ouverte en amont, au moment de la cléricisation grégorienne du monde social, et invite à questionner le rôle joué par les nouveaux énoncés écrits en langues romanes et par leur travail sur la voix laïque.

45. Voir par exemple, dans une perspective d'histoire sociale, L. KUCHENBUCH, G. ALGAZI : « Lords Ask, Peasants Answer : Making Traditions in Late Medieval German Village Assemblies », dans G. SIDER, G. SMITH éd., *Between History and Histories*, Toronto, 1998, p. 199-229 ; T. N. BISSON, *Tormented Voices. Power, Crisis, and Humanity in Rural Catalonia, 1140-1200*, Cambridge, 1998 ; et pour une période plus tardive : L. VERDON, *La Voix des dominés. Communautés et seigneurie en Provence au bas Moyen Âge*, Rennes, 2013.

46. M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, 1975, chapitre V, p. 245-283, surtout p. 253-268.

47. J.-P. GENET, *La Genèse de l'État moderne. Culture et société politique en Angleterre*, Paris, 2003, en particulier p. 261-305.

48. C. KÖNIG-PRALONG et R. IMBACH, *Le Défi laïque...*

La confrontation que nous proposerons ici entre certains énoncés romans, l'une des premières écritures pragmatiques laïques en latin, et des énoncés ecclésiastiques pose cependant un problème de méthode, dans la mesure où l'approche des textes romans a été longtemps impactée par une conception de la littérature qui a tendu à cantonner la « littérature » au champ d'une histoire des représentations, voire parfois à autonomiser radicalement ce domaine d'écriture par rapport au contexte et aux pratiques sociales. Une telle approche du champ de la littérature a largement orienté l'analyse de la « poétique de la vocalité » des textes romans, d'autant que cette approche a contribué dans le même temps à écarter les textes romans des perceptions médiévales contemporaines de l'oralité et de la scripturalité, et des conceptions chrétiennes et occidentales de la voix.

Mettre à distance la voix écrite

La guerre des récits et des représentations des ordres sociaux, qui invisibilisent certaines configurations sociales concrètes entre clercs et laïcs en les insérant dans une écriture travaillée par des schèmes topiques, ont en effet rendu tout aussi difficiles à percevoir les « modes de pensée » communs sur lesquels reposent les perceptions contemporaines de l'oralité, de la voix, et de la scripturalité, ainsi qu'à évaluer leur degré d'efficacité. Rares sont les énoncés romans qui rendent visibles, au moyen d'un métadiscours, leurs usages des techniques de l'allégorie ou leurs conceptions du *sen*. Pourtant, des traits définitoires communs sont repérables à la fois dans les textes spéculatifs d'origine ecclésiastique et dans les romans arthuriens. Ils dessinent de la sorte un fonds commun d'appréhension de la voix.

Dans *Le Chevalier au lion*⁴⁹, un passage bien connu démarque assez précisément à propos de la parole et de la voix le prologue de la *Règle de saint Benoît* sur l'« oreille du cœur⁵⁰ » (P, 1) et l'« oreille intérieure » ou « verbum in corde » augustinien⁵¹. Chrétien de Troyes produit là l'un des rares énoncés spéculatifs de la « littérature romane » émergente sur la voix et montre comment *voiz* et *parole*, reçues par l'oreille extérieure, doivent être emportées vers l'intérieur, jusqu'au *vantre* et au *cuer*, sans solution de

49. CHRÉTIEN DE TROYES, *Yvain, le Chevalier au lion*, v. 149-172 (éd. M. ROQUES, Paris, 1960, d'après le manuscrit dit de Guiot, Paris, BnF, fr. 794). Nous reprenons là les analyses d'É. ANDRIEU, « Ce que la voix épique dans la chanson de geste fait aux actes de donation de biens (XII^e siècle) », dans M. CHARBONNEL, V. DEBIAIS éd., *Revue d'Auvergne*, 132/627 (2018/2-2019), « La voix à l'époque romane », p. 91-111.

50. *La Règle de saint Benoît*, I, Introduction, trad. et notes par A. DE VOGÜÉ, texte établi et présenté par J. NEUFVILLE, Paris, 1972, prologue, 1.

51. SAINT AUGUSTIN, *Les Confessions*, XI, VI-IX, éd. A. SOLIGNAC, E. TRÉHOREL, G. BOUSSOU, Paris, 1962. Cf. à ce sujet A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Augustin et le corps de la voix », *Cahiers philosophiques*, 122 (2010), p. 43-56.

continuité. Ce faisant, il s'inscrit dans un mode d'appréhension de la voix qui caractérise nombre de discours, issus de sites d'énonciation très divers. Cette dualité matérielle et sémantique de la voix fait par exemple l'objet d'une théorisation chez Abélard, qui la qualifie à la fois de substance, en tant qu'*aer prolatus*, et d'accident, la phrase (*oratio*) résultant d'une teneur de l'air (*tenor aeris*) dont le sens repose sur une intellection de la succession des éléments entrant dans sa composition⁵². En langue romane d'oïl d'ailleurs, même en dehors des discours spéculatifs, le mot *voiz* s'applique sans solution de continuité à toutes sortes d'actants et de formes pour nous distincts et non reliés entre eux, du coq à Dieu et de la cloche au groupe des guerriers, de la *noise* informe et menaçante à la suite syntaxique d'un discours efficace, de l'animé à l'inanimé, de l'humain au non humain, de l'extérieur à l'intérieur, de la matière au sens et surtout, du charnel au spirituel.

Ce mécanisme fondamentalement *analogique* d'appréhension de la voix et de la parole, au sens très précis que lui donnent des anthropologues comme Philippe Descola⁵³, est particulièrement lisible dans les énoncés ecclésiastiques, spéculatifs ou non, dans les chansons de geste et les romans de langue romane, et il concerne l'ensemble de la société médiévale, de ses usages et de ses pratiques⁵⁴. Le mécanisme analogique qui articule la *parabola* christique à toute forme de parole, comme aussi le charnel au spirituel, a un effet concret sur les représentations et le fonctionnement de la parole, jusqu'à la représentation écrite ou sculptée de sa composante sonore qui, précisément, montre que la *voix* ne perd jamais son lien définitoire au processus d'intellection qu'il engage, de la matérialité au sens. Comme l'a montré Vincent Debiais⁵⁵, le chapiteau de Moissac qui représente Adam après la faute s'attache à mettre en scène la pure sonorité surpuissante de la voix de Dieu interpellant le premier homme, en laissant le seul mot « ADAM », rédigé en capitales, occuper sans séparation ni phylactère l'espace de la corbeille par ailleurs laissée vide, et de la sorte emplie à l'infini de la puissance sonore et du sens de la voix divine. La voix donatrice analysée par Cécile Voyer sur le tympan de Mervilliers⁵⁶ relève de la même conception de la voix et de la voix écrite : le mot sculpté ou voix dessinée

52. Voir J. JOLIVET, *Art du langage et théologie chez Abélard*, Paris, 1969, p. 26.

53. P. DESCOLA, *Par-delà nature et culture*, Paris, 2006.

54. Voir les travaux d'I. ROSIER-CATACH sur l'existence d'un véritable « paradigme eucharistique » en la matière : *La Parole efficace...*

55. V. DEBIAIS, « Le chant des formes. L'écriture épigraphie entre matérialité du tracé et transcendance des contenus », *Revista de poética medieval*, 27 (2013), p. 101-129 (p. 119) ; Id., *La Croisée des signes. L'écriture et les images médiévales (800-1200)*, Paris, 2017.

56. « Le geste efficace : le don du chevalier au saint sur le tympan de Mervilliers (XII^e siècle) », dans M. AURELL, C. GIRBEA éd., *Chevalerie et christianisme aux XI^e et XII^e siècles*, Rennes, 2011, p. 101-121.

donnent à voir la voix et sa puissance, celle du *verbum* lui-même et de ses déclinaisons charnelles.

Écrire au Moyen Âge équivaut donc, dans la tradition chrétienne et médiévale de la figuration du Verbe reprise par Isidore de Séville dans les *Etymologiarum* (I, 3), à tracer par des signes visibles une image de la voix. Si l'on se conforme à cette tradition médiévale et chrétienne du signe visible, et aux enjeux épistémologiques qu'engage l'organisation analogique du champ sémantique et lexical de la parole et de la voix, il apparaît que l'enjeu que pose la voix laïque dans les énoncés romans réside sans doute moins dans la pesée de la présence de cette voix laïque prise dans l'écriture (puisque, par définition, elle doit délivrer une image de la voix) que dans la restitution des opérations de scripturalisation des voix, laïques dans notre perspective, et des enjeux sociaux, tant dans les corpus latins que romans. En ce point, notre démarche rejoint les remarques formulées par Michel Zink à la parution, en 1987, du livre majeur de Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix. De la « littérature » médiévale*⁵⁷.

« L'oralité » est en effet, pour Paul Zumthor, à la fois l'origine et la fin, enfouies sous l'écriture. Elle est de ce fait à la fois essentielle, voire essentialisée, fondatrice et de surcroît profondément regrettée dans l'écriture de langue romane⁵⁸. Ainsi, Paul Zumthor se donne pour programme, moins de scruter l'« influence, sur l'écriture, de formes d'expression orale », que de mettre au jour sous « la surface inscrite, la permanence d'un modèle textuel vocal »⁵⁹ encore vif, ainsi que la « poétique de la vocalité⁶⁰ » qui l'accompagne. La présence organique de la voix dans l'écriture romane relèverait de la sorte de la conservation dans l'écriture d'une œuvre qui est dans l'« impossibilité de se concevoir elle-même (dût-elle passer par l'écrit) autrement que par rapport à sa fin naturelle : une communication vocale », une communication vocale conçue comme matrice et comme fin du *texte*, comme fondement de sa *mouvance* essentielle. Selon Paul Zumthor, l'écriture romane fonctionne en oralité de manière définitoire⁶¹.

57. P. ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, 1987 ; M. ZINK, « Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix. De la "littérature" médiévale* », *Annales. Économies, sociétés, civilisations*, 43/4 (1988), p. 909-912. Cf. aussi P. ZUMTHOR, *La Poésie et la Voix dans la civilisation médiévale*, Paris, 1984 ; ID., « Le Moyen Âge et la voix : les indices d'oralité », dans R. ANTONELLI éd., *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modène, 1989, vol. 4, p. 1515-1526, qui met en lumière la portée dialogique de la voix.

58. Cf. P. VERMANDER, « Les voix du texte », dans *La Voix au Moyen Âge*, Paris, 2020, p. 61-76 ; I. MUZART-FONSECA DOS SANTOS, J.-R. VALETTE éd., *Poétiques de Paul Zumthor (1915-2015)*, Paris, 2019.

59. P. ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix*..., p. 244.

60. *Ibid.*, p. 175 sq. et p. 216.

61. *Ibid.*, p. 121 et 109.

C'est en ce point que Michel Zink soulignait les limites et les paradoxes de la démonstration⁶². Pour Paul Zumthor, en effet, l'écriture n'apporte guère d'éléments de sens supplémentaires et joue le rôle d'un canal relativement neutre de communication dans cette transmission/conservation de la voix originelle, si ce n'est qu'elle procède à un enfouissement dont les modalités demeurent pour partie hors champ. Sans « interprètes (au double sens du mot) autorisés », l'écriture « résiste, opacifie, encombre, comme une chose »⁶³. De la sorte, et moyennant un décapage et un tri, la mise en écriture de la langue romane, même en tant qu'écriture insistante de la « voix », ne modifie en rien la situation sociolinguistique : on assisterait simplement à la « complexification croissante d'une situation, en somme, identique à elle-même⁶⁴ ». Dès lors, les conceptions de l'oralité qui découlent des phénomènes de scripturalisation et/ou sont impactées par eux ne sont pas questionnées en tant que telles.

La pratique de la scripturalité romane vient pourtant s'inscrire dans un ensemble de représentations et de pratiques sociales conjointes et liées qui lui préexistent et qui font de l'écriture une « image de la voix », et non son réceptacle : les énoncés de langue romane et leurs pratiques de la voix laïque ne peuvent pas davantage échapper à ce contexte épistémologique qu'au contexte de la mise en « ordres sociaux » dans les énoncés ecclésiastiques grégoriens. La scripturalisation du monde social à partir du XII^e siècle reconfigure la « situation d'oralité mixte ou seconde »⁶⁵ propre à la période médiévale et décrite par Paul Zumthor. Les traits de la civilisation de l'écriture transforment ainsi la place et le statut de la vocalité dans les pratiques de composition, avec l'essor de l'autographie d'auteur⁶⁶, conduisent à une domestication éthique de la parole⁶⁷, et s'accompagnent également, avec l'*ars dictaminis*⁶⁸ et le développement de la pratique homilétique dans les milieux mendiants, de la formation d'un savoir rhétorique qui façonne les formes de l'éloquence et l'art de gouverner⁶⁹. Comme Brian Stock l'a proposé, l'oralité et l'écriture doivent

62. Dans M. ZINK, « Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix...* ».

63. P. ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix...*, p. 122.

64. *Ibid.*, p. 108. Il est néanmoins vrai que, comme le soulignait M. Zink, Paul Zumthor parfois « durcit » sa pensée, quand il regrette, de loin en loin, que la voix originelle soit « réprimé[e], ou confisqué[e] par l'écriture » (P. ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix...*, p. 53).

65. P. ZUMTHOR, *La Lettre et la Voix...*, p. 19.

66. P. CHIESA, L. PINELLI éd., *Gli autografi medievali. Problemi paleografici e filologici*, Spolète, 1994.

67. C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Les Péchés de la langue...*

68. B. GRÉVIN, A.-M. TURCAN-VERKERK éd., *Le Dictamen dans tous ses états. Perspectives de recherche sur la théorie et la pratique de l'ars dictaminis*, Turnhout, 2015.

69. Voir par exemple E. ARTIFONI, « Retorica e organizzazione del linguaggio politico nel Duecento italiano », dans P. CAMMAROSANO éd., *Le forme della propaganda politica nel Due e nel Trecento*, Rome, 1994, p. 157-182.

être abordées, à partir du second Moyen Âge, dans leurs interactions et non comme deux systèmes de communication antagonistes, socialement distribués, entre lesquels viendrait se perdre à jamais une vocalité originelle naturelle et pure...

Nous avons donc rassemblé dans ce numéro sur la voix laïque un ensemble de dossiers visant à la confrontation des discours dans un contexte spécifique d'émergence de la scripturalité romane. L'enjeu pour nous a donc moins consisté à exhumer dans les énoncés romans les indices de la voix hors de son carcan d'écriture qu'à restituer les diverses opérations de scripturalisation des voix laïques et des enjeux sociaux qui lui sont liés, des divers aspects du *dominium* laïc (contributions de Corinne Denoyelle, Hélène Débax, Éléonore Andrieu et Pierre Chastang) à la *creance* (contributions de Valentine Eugène et Christophe Grellard) : nous avons proposé différents cas, du *Roman de Renart* aux chansons de Guillaume d'Orange, en passant par les *romans d'antiquité* ou par les différentes *Chanson de Roland*, jusqu'à un cartulaire laïc. Nous avons mené notre enquête sur la question de la voix laïque en évaluant ce que prétendent faire les producteurs d'une écriture de langue romane s'assurant avec mille précautions de sertir une voix laïque dans leur écriture, d'écrire des *voiz* laïques dans un contexte de scripturalisation croissante, comme aussi de mises en ordres prescriptives et de reconfigurations du social opérées par le biais de cette scripturalisation. Nous avons ainsi tenté d'évaluer la manière dont les processus de scripturalisation ont configuré des voix laïques, pour répondre à la « mise en absence⁷⁰ » et en ordres des discours ecclésiastiques. Les interactions dans ce contexte sont en effet indéniables : elles sont rendues particulièrement visibles dans les mécanismes de reprise des motifs et des formes, mécanismes qui entraînent des désactivations, des remplois à l'identique, des détournements, au risque de l'assimilation ou au contraire, du re-surgissement de l'altérité.

Éléonore Andrieu – Université Toulouse II-Jean Jaurès/ELH-PLH

Pierre Chastang – UVSQ/Université Paris-Saclay

70. J. MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... ».