

Véridiction du faux et fictions du vrai dans les fabliaux

Résumé

Cette contribution vise à produire un début de réponse au sujet de la vaste question de la vérité dans les fabliaux. On essaiera de montrer que cette interrogation ne peut s'appréhender d'une part qu'en prenant en compte son antonyme (mensonge, déception, parjure, etc.), et de l'autre qu'elle mérite d'être replacée dans le contexte à la fois philosophico-théologique et socio-économique de son époque. On étudiera aussi le phénomène de la véridiction, en jaugeant à la fois son poids sur le texte ainsi que certains de ses effets pouvant parfois passer inaperçus.

Mots-clefs

Véridiction, mensonge, jurement, fictionnalité, pragmatique

Introduction

À parcourir les textes que nous a laissés le Moyen Âge, et en particulier les discours où l'on peut entendre des personnages de tout bord dialoguer à propos de tout et de n'importe quoi, il est facile de ne pas voir ce qui pourtant constitue une des caractéristiques fondamentales de la parole médiévale : cette constante volonté à dire qu'on dit le vrai¹.

Comme la lettre volée, mise sous nos yeux et invisible, les déclarations de véridicité crèvent l'écran, quand elles ne font pas crever tout court : « Couchiez vous tost, quar vous morez » (*Du Vilain de Bailluel*, v. 36). Invisible en raison de leur nombre et de leur semblante vacuité sémantico-pragmatique, elles disparaissent à la lecture, scories vite effacées au profit d'une appréhension plus générale du texte. Comme les marqueurs du discours, optionnels sur le plan linguistique, elles paient leur inconsistance et se voient même foulées aux pieds : Bédier, mentionnant les formules de type « par saint X », n'en faisait-il pas des chevilles rimiques, bien pratiques pour terminer un vers sans avoir à chercher le clou d'or ?

Difficile, pourtant, de ne pas trouver une page des fabliaux (et, plus généralement, une page médiévale) où le discours n'est pas ponctué d'un jurement, c'est-à-dire d'une invocation linguistique au sacré, qu'il s'agisse d'un « par Dieu », « par mon âme », « sur ma vie » ou encore « si m'aït Diex ».

Difficile, par là, de ne pas considérer que leur importance doit probablement signifier quelque chose. Car comment expliquer sinon leur omniprésence, et plus généralement celle du véridique, dans l'ensemble du corpus médiéval ?

C'est donc à ce problème que l'on essaiera de répondre ici, en cherchant à montrer l'importance du vrai et du dire vrai dans la période qui voit naître à la fois les fabliaux et les manuels théologiques sur le péché de parole, la monnaie de compte, le zéro des changeurs ainsi que le Purgatoire.

Le vrai dans le texte

La réception des fabliaux, et en particulier la question de leur vérité ou de leur vraisemblance, pose d'emblée un problème d'interprétation selon le point de vue adopté : l'on a pu aussi bien en faire une source de choix pour l'étude du quotidien qu'en dénoncer la fausseté. Bédier, en 1893, parlait de « réalisme terre à terre » et d'une « physionomie des bourgeois » ; un siècle plus tard, Alexandre-Bidon et Lorcin (2003) publiaient *Le quotidien au temps des fabliaux*, cherchant à apercevoir dans les textes les manières de faire et de vivre des médiévaux.

¹ Il me faut ici grandement remercier Mireille Séguy, dont les remarques et notes comptent pour une grande partie de ces réflexions.

Les caractéristiques chronotopiques du genre laissent en effet le champ libre à une interprétation « réaliste » : nous sommes en terrain connu, sur le territoire d'oïl (Abbeville, Bailleul, Provins, Amiens), dans des schémas de voyage crédibles (Oisemont-Bailleul-Abbeville dans le fabliau éponyme) et découvrons des scènes principalement urbaines². Autrement dit, dans le quotidien des auditeurs de ces textes, dans leur temporalité « novele » aussi. *Le Prestre taint* autorise ainsi, outre une actualisation du récit, une lecture en hypallage d'une *aventure novele* : « Il est bien droiz que je retraie, / Puis que nus hons ne m'en deloie, / D'une aventure que je sais / Qu'avint en l'entree de mai / A Orliens la bone cité / Ou j'ai par meinte foiz esté. / L'aventure est et bone et bele / Et la rime fresche et novele » (v. 1-8).

Plus que le quotidien d'ailleurs, les fabliaux sont le lieu de l'immanence, et cette exclusion de la transcendance se fait jour peut-être le plus expressément dans *Brunain*, où le paysan troque l'évangélique centuple (Marc 10:29-30) contre un bon « doublere ». Mais il serait faux de considérer tout ceci comme du simple « terre à terre » : c'est bien d'une entreprise « matérialiste » qu'il s'agit ici³.

Cette immanence est aussi, de fait, la raison d'être de tant de *realia*, ayant pu déclencher cette interprétation archéologique du fabliau. On y trouve tout ce dont on a besoin pour vivre : le « bacon » et le « lardier », des conseils pour faire un lit pour mourant (*Du Vilain de Bailluel*, v. 53-56) ou pour exorciser un homme possédé (*Des trois avugles*, v. 296-297)⁴. Mais ce dont on parle le plus, et qui circule à travers la plupart des textes, c'est l'argent, la monnaie : monologue comptable de *Boivin*, cent livres du trésorier dans le *Segretain Moine*, besant imaginaire des *Trois avugles*, impossible d'en faire le compte. D'ailleurs, cette omniprésence monétaire ne se retrouve pas seulement dans nos textes : Gingras (2023 : 29 sq.) indique par exemple que Chrétien, dans ses romans, utilise un vocabulaire économique lié à l'exploitation, l'intérêt et le profit.

Mais là encore, il serait faux de faire de l'argent un simple accessoire visant au développement de l'intrigue : si le fabliau en parle autant, ce n'est pas dans une perspective « réaliste », mais parce qu'il a véritablement quelque chose à en dire.

Ainsi, considérer ces textes comme des sources de premier choix pour une étude de la réalité des XII^e et XIII^e siècles ne va pas sans problème. D'une façon peut-être trop générale, cela revient à négliger l'avertissement que Zumthor, lecteur de Jauss, donnait à tout chercheur s'intéressant aux textes depuis sa propre époque : « veiller à toujours poser, dans la mesure du possible, les questions auxquelles l'œuvre répondait de son temps, avant celles que nous lui posons aujourd'hui » (Zumthor, 1987 : 24). Il est en effet étonnant qu'il n'ait pas toujours été indiqué, en préambule, que d'une part le fabliau était une œuvre fictionnelle, et de l'autre que la pensée médiévale l'associait plutôt au mensonge. *Le Miracle du clerc de Rouen*, tiré des *Miracles de Notre Dame* de Gautier de Coinci, déclare par exemple : « En liu de fable et de fablel / Orrés .i. miracle molt bel / De la tres douce mere Dieu ». Il nous faut accepter ainsi ces différents régimes de vérité, qui font à ce moment-là des miracles mariaux des histoires vraies, opposés aux affabulations des fabliaux.

Ceux-ci pourtant ne ménagent pas leurs efforts pour apparaître comme véridiques, principalement dans les incipits, où se lisent nombre de déclarations de véracité : « en lieu de fable dire vueil / une aventure qui est vraie » (*Perdriz*, v. 2-3), « dirai en lieu de fable un voir »

² Quand des pays lointains sont mentionnés, ils ne le sont qu'en raison de l'intrigue, qui d'ailleurs ne s'y arrête pas. Ainsi du fabliau de *L'Enfant remis au soleil* par exemple.

³ Sur ce point, cf. Corbellari (2015), en particulier p. 18.

⁴ Sur la question de l'imposition du livre comme remède, cf. Poulin (1979 : 137). Un évangélaire du X^e siècle est ainsi utilisé en Haute-Bavière afin de soigner la possession : le manuscrit est en parfait état de conservation à l'exception des enluminures, presque entièrement effacées.

(*Cele qui se fit foutre sur la fosse de son mari*). Apparaissent aussi des signes plus implicites, comme le rapport d'équivalence entre la difficulté de l'écriture et l'authenticité de la narration dans *Le Prestre et Alison* (v. 4-5) où l'auteur « sovent se lasse / en rimer et en fabloier ».

De même, des mentions comme celles de *Trubert* (« Douins qui ce fabliau rima / tesmoigne que il avint ja », v. 5-6) ne doivent pas être sous-interprétées : rappelons que nous sommes alors dans une société où *témoins passent lettres*, et où la preuve testimoniale l'emportera (jusqu'au XVI^e siècle) sur la preuve littéraire.

Cependant, cet aspect de plus en plus formulaire peut aussi jouer contre eux : à dire sans cesse que l'on dit le vrai, on s'expose aux accusations de faux. Ainsi de la *Vielle Truande* et de son incipit (« Des fables on fait des fabliaux », v. 1) ; ainsi, bien évidemment, de l'hypothétique ouverture du *Vilain de Bailluel*.

À ce jeu-là, la meilleure solution reste peut-être de justifier du vrai par l'oubli ou l'ignorance, dans une vision de l'authenticité confirmée par le processus mémoriel et ses inhérentes lacunes. On compte ainsi de nombreuses incisives en « je cuit » (« et li gastiaus, si com je cuit, / estoit couvers d'une toaille », *Vilain de Bailluel*, v. 18-19 ; « por ce li promistrent avoir, / je cuit, plus de quatre vinz livres », *Estourmi*, v. 26-27), rappelant par anticipation le Vergy stendhalien et ses « huit ou dix noyers magnifiques ».

Estourmi pousse encore plus avant le processus, en mentionnant à deux reprises l'oubli, d'abord au départ (« mes je ne sai par quoi ce fu / quar onques conté ne me fu », v. 9-10) puis au cours même de la narration, dans une intervention brisant la continuité narrative afin de mimer au plus proche la dynamique du conteur interrompant son récit pour y intégrer un élément qui, sans le ressouvenir, lui aurait échappé : « Oublié avoie une chose / Qu'a chascun prestre a la parclose / Fist Yfame entendre par guile / Que Jehans n'ert pas en la vile » (v. 135-138).

Le cas emblématique demeure évidemment celui du *Vilain de Bailluel*, où le premier mot du texte hypothèque l'édifice entier. Ce fameux « se », dont on parlera plus tard, entre d'ailleurs aussi en collision avec le sémantisme du verbe *venir* ainsi qu'avec l'aspect accompli du passé simple : dès le départ, le texte est mis en branle, la vérité avec.

C'est peut-être d'ailleurs le plus important : se construit alors l'idée de la vérité comme hypothèse, plaçant le spectateur dans la confortable position du *croire sans y croire* rendue possible par la puissance du « se », équivalente ici au conditionnel ludique enfantin.

Cette mise en hypothèse du vrai passe, soit dit en passant, par un jeu sur la langue et une place considérable accordée au faux et au mensonge, comme on le verra plus tard. Rappelons simplement que les fabliaux sont emplis de tromperies et qu'un personnage n'a d'autre nom que Barat. C'est d'ailleurs à l'aide du langage qu'il trompe tout d'abord son frère (en lui faisant monter et remonter l'arbre) mais surtout l'épouse de Travers ainsi que ce dernier, en travestissant sa voix afin de se faire passer pour sa femme. C'est aussi par le langage qu'il se laisse lui aussi jouer, lorsque Travers lui intime de se défaire de son fardeau : on retrouve alors ce cynisme des fabliaux qui n'octroient pas la ruse à un seul rusé, mais indiquent bien souvent qu'elle peut être l'apanage de tous et ne saurait seulement défendre celui qui ne pourrait que s'en remettre à elle⁵.

Cette langue, instrument parmi d'autres de la tromperie, est en effet à l'origine d'un grand nombre d'intrigues, reposant soit sur un quiproquo linguistique (*Estula, La Male Honte*) ou référentiel (*Les Perdriz*). Se posent aussi des problèmes d'interprétation, dont *Brunain* constitue le parangon. Il faut bien entendu lire, dans l'exclamation du paysan au retour de sa vache, un peu plus qu'un simple doublement : « Ha, fet li vilains, bele suer, / voirement est Dieus bon doublere, / quar li et autre revient Blere » (v. 58-60). « Li et autre » cela fait bien deux Blere(s), *dou* peut-être.

⁵ C'est une des leçons de *l'Enfant remis au soleil*, que l'on verra plus avant.

C'est donc par le langage que transite la question du vrai et du faux, et l'on s'intéressera ici à une forme spécifique de la langue que sont les formes de jurement en « par » (« par Dieu, saint Germain, ma foi, etc. »), formes mettant en lumière, comme on le rappelait en introduction, un des aspects fondamentaux de la parole médiévale : constamment dire que l'on dit le vrai. Tout cela prend évidemment un aspect quelque peu ironique quand on se rend compte que ces formes sont la plupart du temps employées pour dire son contraire. Ainsi de la femme des *Perdriz*, assurant que « par saint Martin / ceenz n'a pertris në oisel » (v. 94-95) ou du monologue initial de *Boivin*, s'ouvrant par un « Par foi, fet il, ce est la voire ! » (v. 29) qui enchainera sur une histoire montée de toutes pièces. Il faudrait d'ailleurs bien remarquer, là encore, la subtilité du fabliau qui, parfois, peut retourner contre le trompeur la tromperie, d'une manière qu'on ne saurait autrement qualifier que d'habile : toujours dans *Boivin*, lorsque « Mabile jure et li houlier / que il ja n'i metra denier » (v. 229-230) dans l'optique de détrousser le « bons lechierres » qu'est Boivin (v. 1), ils ne croient en réalité pas si bien dire. La résolution finale, qui verra ce dernier récolter le fruit de ses propres tromperies, rend le jurement des malfaiteurs opérant, voire sur-opérant. Cet arroseur-arrosé linguistique ne passait évidemment pas inaperçu dans une société où le jurement liait indissociablement le corps social.

Ancrages de la question

S'intéresser à la question de la véridiction dans les fabliaux et pour cette période n'est pas une simple lubie de chercheur. Nous sommes à un moment du Moyen Âge où ce problème se révèle pressant et mobilise à la fois le théologique, le philosophique, l'économique et le social. C'est donc dans le sens d'un ancrage historique de la question que vont les quelques remarques qui suivront.

Il est en effet impossible de concevoir la parole des XII^e et XIII^e siècles sans les rattacher au « péché de la langue » (*peccatum oris*) dont Casagrande et Vecchio (1991) ont montré l'omniprésence dans les réflexions savantes. Péché insidieux d'ailleurs, puisqu'il n'existe pas de façon explicite dans la classification de Grégoire le Grand où la *superbia* mène à sa suite *invidia*, *ira*, *tristitia*, *avaritia*, *gula* et *luxuria*⁶. Cette apparente absence, indiquant en réalité l'insidiosité du pervasif *peccatum oris*, doit cependant être contrebalancée par la mention, dans Proverbes (18:21), de la puissance vitale de la langue : « Mors et vita in manu linguae ». Tous les théologiens de l'époque des fabliaux feront intervenir le péché de bouche dans leurs systèmes, et cette attention linguistique ira jusqu'aux théoriciens laïcs qui s'empareront de ce problème, à l'instar d'Albertano da Brescia écrivant pour son fils en 1245 un *Ars loquendi et tacendi* qui rencontrera un grand succès. Du fait de notre question, nous nous intéresserons ici à deux péchés spécifiques : le *mendacium* et le *periurum*.

Dans cette société « toute [...] composée de menteurs » (Le Goff, 1964 : 436), « l'analyse du mensonge revient dans la production littéraire médiévale avec un succès jamais démenti et une fréquence tout à fait exceptionnelle. De la somme de théologie jusqu'au manuel de confession, du traité exégétique à l'encyclopédie, de l'opuscule de discipline monastique au recueil de caractère juridique, on peut dire qu'il n'y a pas un texte médiéval qui n'aborde le thème du mensonge, du moins pour en signaler la gravité et mettre en garde le lecteur contre ce genre de faute » (Casagrande et Vecchio, 1991 : 189). L'autorité suprême en ce domaine est bien évidemment saint Augustin ; celui-ci définit dans un de ses deux traités consacrés à la question (*De mendacio*, *Contra mendacium*) le *mendacium* comme une « parole dont le sens est faux [*falsa significatio*], prononcée dans le but de tromper [*cum voluntate fallendi*] » (*Contra*

⁶ On notera en passant que cette classification, établie au VI^e siècle, voit son ordre se modifier au XII^e, la *superbia* laissant la place de premier ordre à l'*avaritia*.

mendacium, XII).

Toute la réflexion d'Augustin est adossée au rapport *verbum-veritas* tel qu'il est énoncé dans l'incipit de Jean (1:1) : « In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum ». On comprend de ce fait l'importance de la question : pécher contre la vérité revient à pécher contre Dieu.

Car le verbe humain et le Verbe divin sont séparés par un événement fondamental : la Chute, premier mensonge ayant rendu possible l'erreur ainsi que la tromperie. Cette tromperie, il faudra s'en souvenir, est souvent ramenée métaphoriquement à deux images : celle du poison et, surtout, de la fausse monnaie (Casagrande et Vecchio, 1991 : 199). Et bien que le mensonge ne soit pas réservé à un type de personnes en particulier (c'est aussi vers le XIII^e siècle que naît le *topos* du mensonge enfantin, alors que l'enfant était jusqu'alors envisagé comme un individu simple et vrai), plusieurs théoriciens notent qu'il frappe davantage certaines catégories sociales, au premier rang desquelles hommes de commerce et hommes de loi⁷.

Le *periurum*, lui, est une « faute qui salit son auteur, qui outrage directement Dieu, offense le prochain, bouleverse l'administration de la justice et subvertit tout l'ordre social » (Casagrande et Vecchio, 1991 : 201). Bien que postérieur aux fabliaux, un épisode du procès de Jacques d'Armagnac (1477) nous semble expliciter à merveille cette importance du jurement dans la société médiévale. Vers la fin de son interrogatoire, le duc de Nemours se voit relire ses déclarations et décide, *in extremis*, de les modifier :

Il pourroit avoir mis esdictes lectre telz motz ainsi que vous pourra dire ledict Micquelot, et autre creance n'y a point esdictes lectres si creance y a, sur sa vie, et après en luy lisant ce present article il a dit qu'on ostat ces motz, sur sa vie. (éd. Blanchard, 2012 : 370)

Deux choses nous paraissent ici dignes d'importance : d'une part le fait que Nemours ait bien cherché à faire quelque chose en ôtant ce jurement, c'est-à-dire que tout cela ressortisse d'une stratégie ; de l'autre, qu'on ait jugé bon de conserver ce repentir à l'écrit, et non de simplement le biffer. Ces deux actions indiquent une chose fondamentale pour la civilisation que l'on étudie ici : le fait que les rapports sociaux sont pétris de croyance et que le jurement en est l'élément structurant. Ce *jurement*, terme médiéval la plupart du temps traduit par « serment », peut être défini comme « l'énonciation d'une parole dont la véracité est garantie par l'évocation implicite ou explicite d'une puissance supérieure » (Richard, 2015 : 9). Plus qu'une énonciation d'ailleurs, il est un fait total, un rituel, mêlant paroles et gestes, et grandement utilisé par les médiévaux dans toutes sortes de contextes.

Les débiteurs en défaut de paiement et ayant juré passaient ainsi au départ devant un tribunal ecclésiastique – le manquement au jurement étant considéré comme plus grave que l'absence de remboursement –, avant que la royauté, œillant ce manque à gagner considérable, ne s'empare de cette question au XIII^e siècle. Le jurement possède même plus de poids que l'usure, alors pourtant très fortement critiquée au niveau théologique et condamnée en 1179 au concile de Latran bien qu'acceptée dans les faits⁸ : « la force du serment promissoire était, en effet, telle que, malgré la prohibition canonique et civile de l'usure, celui qui s'était engagé sous serment, à payer des intérêts devait les régler » (Mayade-Claustre, 2006 : 211). Encore au XIV^e siècle, Philippe VI fulmine contre les usuriers recourant au serment afin de tenir dans leurs rets leurs obligés :

à la confusion de ceux qui sont obligés envers ledits casseniers, usuriers, qui sont si cauteleurs, et si malicieux, qu'il font faire leurs obligations à leur volenté, et si sont si bien faites que à paine il peut nul contredire ; et les fortifient de serement, et de renonciations à leur volenté, si et en tele maniere que avant que il en fust cogneult pleyt, en costeroit plus au debteur qu'il ne pourroit avoir de prouffit en recouvrant l'usure. (*Ordonnances des roys de France*, 12 janvier 1330, éd. Laurière et Secousse, 1729 : II, 60)

Mais le jurement n'est pas seulement économique. On le trouve aussi dans les villes, où il sert

⁷ Toutes ces références semblent assez clairement indiquer une partie de la genèse pathelinesque.

⁸ Ce n'est qu'au XIV^e siècle que l'usure sera acceptée légalement.

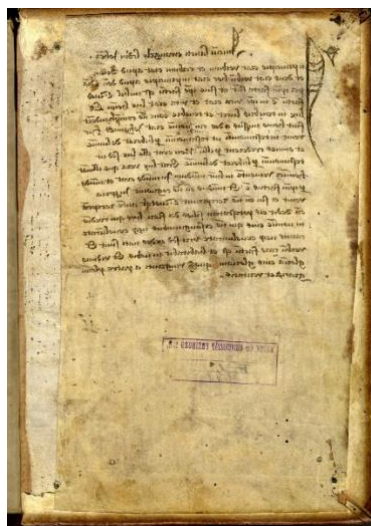
à agréger le corps social (Richard, 2015) ainsi que dans les universités, lors de l'entrée des étudiants au sein de la faculté, avant et après les examens, au sortir, etc. Le matricule ci-dessous, par exemple, appartenant à la faculté des Arts de l'université de Fribourg-en-Brisgau, permet de voir non seulement que l'évangile de Jean constituait un morceau de choix pour le rituel, mais aussi que ce rituel pouvait prendre une forme physique, la main des étudiants ayant laissé sur l'incipit une trace désormais indélébile.

Premier matricule de la faculté des Arts
de l'université de Fribourg-en-Brisgau (1460), AUF, B 38 n°5

Cette omniprésence du jurement n'est pas cependant sans laisser une question de taille, surtout pour qui s'intéresse aux textes médiévaux, dans lesquels ils sont légion : comment se fait-il que l'on y trouve tant de serments alors que les Écritures les interdisent ? En effet, à la fois l'Ancien (« Tu ne prononceras pas en vain le nom de Yahvé, ton Dieu ; car Yahvé ne laisse pas impuni celui qui prononce son nom en vain », Exode 20:7⁹) et le Nouveau Testament (« Surtout, mes frères, ne jurez pas, ni par le ciel, ni par la terre, ni par quelque autre serment. Que votre oui soit oui, que votre non soit non, afin de ne pas tomber sous le coup du jugement », Jacques 5:12). Comme le rappellent Casagrande et Vecchio (1991 : 201), le problème est « exégétique avant d'être moral » : il s'agit de concilier un processus nécessaire à la cohésion du groupe avec les ordres évangéliques. De ce fait, au cours de son histoire, le jurement sera encadré par l'Église et l'administration qui lui accorderont une place spécifique dans l'organisation du corps social¹⁰.

Cela ne résout cependant pas la question du nombre des jurements dans les textes que l'on conserve, qui, à la différence des serments universitaires, citadins ou économiques, ne sont absolument pas nécessaires, voire sont parfois tout simplement pernicious. Tous les fabliaux possèdent au moins un jurement que l'on pourrait qualifier d'« accessoire » et nombre d'entre eux comportent des mensonges renforcés par un jurement.

Il existe deux façons de traiter cette abondance : soit faire de ces formes des blasphèmes ou, au contraire, considérer qu'elles n'ont plus aucune puissance performative justement du fait de leur nombre ; soit essayer de comprendre qu'elles ont gardé de leur puissance et qu'elles fonctionnent selon le principe d'un *jeu* inhérent au jurement lui-même. En effet, pour qu'un rituel fonctionne, il faut du jeu ou, autrement dit, un espace où se loge l'incertitude. C'est ce que l'on essaiera de montrer dans la dernière partie de ce travail.



⁹ Le péché n'est pas accompagné d'une punition dans ce texte ; on la trouvera dans le Lévitique (24:10-16), lors du châtement d'un blasphémateur.

¹⁰ Il est d'ailleurs à noter que les XII^e et XIII^e siècles sont aussi des siècles d'hérésies, au sein desquelles le refus du serment constitue non seulement un des premiers préceptes mais sera aussi un des points les plus mis en valeur par les tenants de l'orthodoxie afin de bafouer l'émergence de ces nouveaux courants.

Outre le péché de langue, les siècles du fabliau sont aussi caractérisés socio-économiquement par ce que les historiens ont nommé une « révolution commerciale », prenant place entre le milieu du XII^e et celui du XIV^e siècle. Les progrès agricoles ainsi que des technologies de transport entraînent un renouveau des échanges, à la fois extérieurs (Méditerranée, Europe du Nord) et intérieurs (foires). La population augmente et la croissance économique s'intensifie. S'ensuit une densification urbaine, qui servira de toile de fond à la plupart des fabliaux, et, à l'intérieur de cet espace, s'entend une parole de plus en plus présente : celle des marchands, des prédicateurs, des enseignants, etc. Parole de plus en plus fluante, fluide, circulante ; il s'en faut de peu pour qu'elle ne devienne rumeur. Parole, enfin, performative : elle fait véritablement quelque chose (que cela soit au niveau économique, religieux ou éducatif), et c'est peut-être de cela que parlent nos textes. D'une parole qui peut : qui peut faire parler tout le monde (les personnages ne parlent que parce que le jongleur leur donne la parole), voire parfois parler tout court : les lardiés (« Esgar ! Mon lardier a latin parlé ! », *Baillet*, v. 96) ou les morts (« Certes, se je ne fusse mors », *Vilain de Bailluel*, v. 96). En d'autres termes, l'un des grands sujets des fabliaux, loin de l'accusation de vulgarité mais aussi, nous semble-t-il, d'une sur-lecture de ces textes, concerne la faculté du langage à modeler le réel.

Dans ces villes s'installent deux nouveaux métiers liés à la croissance économique : les marchands, venus y épuiser les surplus agricoles ainsi que les changeurs, les sommes en circulation étant de plus en plus importantes et le marché monétaire encore éparpillé entre plusieurs monnaies. Ces deux professions furent très vite taxées de dire à parts égales le vrai et le faux, toujours pour leur seul bénéfice. On en trouve la confirmation dans le *Galeran de Bretagne* (fin XII^e siècle), où le narrateur indique que les monts et merveilles promis n'arrivent même pas à la cheville des rêves des ivrognes ou des dormeurs : « Si sont li changeurs en tire / Qui davant eulx ont leur monnoye : / Cil change, cil conte, cil noie, / Cil dit : "C'est voir", cil : "C'est mençonge" / Onques yvres, tant fust en songe, / Ne vit en dormant la merveille / Que puet cy veoir qui veille » (v. 3372-3378, cité dans Gingras, 2018, en ligne). Dans ce que l'on peut déjà appeler une société de profit, ces deux professions vont se fixer dans l'espace urbain, envahissant toponymiquement les villes : que l'on se rappelle simplement le Pont-au-Change parisien mais aussi l'église Sainte-Marie à Montpellier, rebaptisée Notre-Dame des Tables en 1204 (Gingras, 2018, en ligne).

Parallèlement, un nouveau rapport à l'argent s'installe : le marchand, « capitaliste », réinjectant ses profits dans un cercle économique vertueux, est valorisé par rapport au seigneur thésaurisateur, comme le proclame clairement l'explicit de *Brunain* : « Cil a le bien cui Dieus le done, / Non cil qui le muce et enfuet » (v. 66-67). Au niveau théologique, une naissance peut aussi expliquer ce changement de mentalité : celle du Purgatoire (Le Goff, 1981), permettant à certaines catégories, dont les changeurs et usuriers, d'échapper à l'Enfer.

Ce nouvel espace et cette invasion du profit seront d'ailleurs présents dans toute la littérature de l'époque : Chrétien de Troyes semble bien comprendre qu'une société de l'*être* semble laisser la place à une société de l'*avoir*, que « payer sa dette, ce n'est pas simplement rendre ce que l'on doit, mais plus encore rembourser avec intérêts » (Gingras, 2023 : 34). En témoignent aussi bien les « calculs salariaux » du château des trois cents pucelles dans *Yvain* que les métaphores économiques présentes dans *Cligès* (Gingras, 2023). De même, c'est peut-être dans la perspective purgatoriale qu'il faut envisager les nombreux cadavres revenant hanter les vivants (*Estourmi*, *Segretain moine*, etc.) dans une société où, dorénavant, tout est achetable, y compris le temps passé dans cet entre-deux (temps, soit dit en passant, qu'exploitent maintenant les usuriers). C'est même dans une perspective plus globale qu'il faut envisager les transactions des fabliaux : une vision ironique d'une marchandisation galopante où tout est échangeable (le temps, les corps, les choses) et tout manipulable. Car les marchands comme les changeurs, avant de manipuler des biens, manipulent du langage, et c'est de son caractère fluide qu'il convient de se méfier. Séparé du verbe divin, il n'existe plus comme vérité unique, mais comme

la monnaie il est labile, prompt à changer.

Le concept de monnaie lui-même se voit modifié par l'apparition d'une distinction entre monnaie réelle (celle dont on se sert pour payer) et monnaie de change (celle qui sert d'étalon). Comme l'indique Gingras (2018), une disjonction s'affirme entre « la matérialité de la chose et sa valeur désormais de plus en plus fluctuante », ce que Gilles le Muisis rappelle dans quelques vers qui sonnent encore aujourd'hui comme d'actualité :

Monnoyer et cangeur ont ore l'aventure, / Car en monnoies est li cose moult obscure. / Elles vont haut et bas, se ne set on que faire ; / Quant on quide wagnier, on troeve le contraire. (éd. de Lettenhove, 1883 : II, 156)

Cette fluctuation, si elle fait dorénavant partie de l'économie de profit, reste en partie liée au discours, et ne fait que lui associer ce caractère : chose fluide comme la monnaie, le langage est aussi ce qui rend la monnaie fluide, et plus globalement ce qui fait du réel un objet maintenant indécis. L'expérience sensible ne peut plus authentifier la réalité, d'où les tours de passe-passe tel que celui de Boivin qui, dans un monologue comptable, transforme performativement ses douze deniers en cinq livres.

Élèves anachroniques du structuralisme, les auteurs de fabliaux ont bien saisi que le mot et la monnaie n'étaient que des signes, et que ces signes n'avaient de valeur qu'à l'intérieur d'un système. Se voit alors redéfinie la valeur de vérité, qui ne peut plus s'appréhender à l'aune d'un unique point de vue mais comme kaléidoscopique. On ne s'étonnera pas, dès lors, de toutes ces scènes où des personnages paient avec des mots : celle des *Trois avugles* et du besant imaginaire et, bien évidemment, celle plus tardive de *Pathelin* et du denier à Dieu.

Ces interrogations sur le pouvoir du rien, ou du presque rien, sont aussi à rattacher à un autre changement économique : celui de l'introduction de la numérotation arabe, et par conséquent du zéro dans les pratiques comptables par l'intermédiaire du *Liber Abbaci* (1202) de Leonardo Fibonacci¹¹. Derrière ce chiffre (dont il faudrait se souvenir du sens en ancien et moyen français) doit évidemment se lire une puissance : celle de créer du vide, de l'intouchable, de l'immatériel (comme la monnaie de compte), création qui, d'ailleurs, ne sera théologiquement reconnue qu'à la fin du XIII^e siècle. Ce que permet en effet le zéro, c'est de dissocier absence et inscription de l'absence, ce que fait aussi, d'une autre manière, la femme des *Perdriz*. Toute l'intrigue se crée finalement à partir d'un vide initial, causé par le péché de *gula*, que l'astucieuse déguise en migrations aviaires. Encore une fois, c'est donc la porosité entre le vrai et le faux que mettent en jeu les fabliaux, indiquant que celle-ci est bien plus souvent affaire de discours que de choses.

Le processus de véridiction

Affaire de discours par conséquent, le vrai au Moyen Âge passe en effet par un processus de véridiction qui caractérise cette langue et la distingue d'une certaine façon de celle d'autres périodes. Non pas que celles-ci s'inscrivent en faux contre l'intention de « dire le vrai », mais la spécificité de la parole médiévale est d'avoir intégré les modalités pour le faire, comme le remarquait Marchello-Nizia en pointant dès l'orée de son ouvrage sur le *si* médiéval le paradoxe d'un tel comportement :

Dire le vrai : tout énoncé déclaratif se spécifie de ce présupposé, de cet implicite. Il y a de la vérité, et je peux la dire, voilà ce qui informe une bonne partie des énoncés que l'on profère, sans même qu'on ait à le préciser. L'allocutaire doit croire, est censé croire, que le locuteur croit que ce qu'il énonce est vrai. Et pourtant, toute langue possède l'appareillage spécifique qui permet au locuteur de préciser que ce qu'il dit est vrai, qu'il lui est légitime de parler ainsi qu'il le fait. (Marchello-Nizia, 1985 : 1)

La démonstration de l'auteure est entièrement convaincante en raison de la mise en lumière de la fragilité inhérente à ce système du dire vrai, intégrant du jeu, du risque :

Car d'une certaine manière, dans les constructions en *si m'aït Diex* et en *ne mangerai si arai veü*,

¹¹ On consultera toujours sur ce point l'article de Gingras (2018).

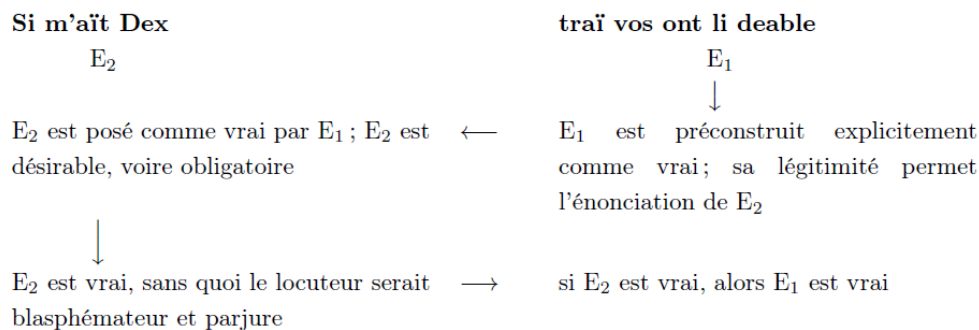
la parole parle d'elle-même, et donne une image de la façon dont les clercs médiévaux se représentaient l'efficace de leur discours. Et ce qui apparaît, c'est une incapacité absolue de la parole à se donner à elle-même sa propre garantie de vérité (d'où le recours à Dieu, au corps, comme lieux de l'immédiateté, de la coïncidence du vrai et du signe), et *en même temps*, une absolue capacité à *représenter* cette incapacité. C'est dans ce creux que se logent tout l'efficace et toute la dérision des serments. (Marchello-Nizia, 1985 : 15)

On s'intéressera ici au dire vrai que l'on trouve dans nos textes sous une forme commune de « par X », où X appartient, pour le dire vite, au sacré. Comme on l'a dit précédemment, la banalité de ces occurrences dans les textes ne peut ni se comprendre comme insignifiance ni comme blasphématoire ; en d'autres termes, pour nous, s'il y a tant de formules de véridiction, c'est que, dans une certaine mesure, il s'agit de quelque chose d'important pour la période. Reste à savoir comment fonctionnent de telles formes, car il importe bien de comprendre qu'il s'agit non pas simplement de discours mais de rituel ou, pour le dire autrement, que sont mis en branle dans ces processus plus que des mots : du *jeu*, du mouvant, qui nous paraît constituer l'absolue nécessité de leur fonctionnement. Marchello-Nizia, dans une démonstration brillante mais *serpentine*, nous semble toucher juste :

Dans ces couples d'énoncés en « *Si m'aït Dex, traï vos ont li deable ...* » (*Le Chevalier à la Charrette*, v. 4876-4877), sont mis en relation :

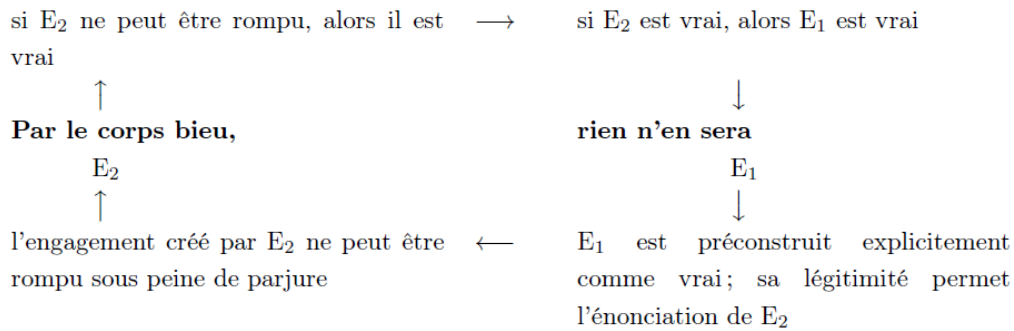
- a) E1, énoncé fortement asserté, presque toujours positif, parfois négatif, exprimant une affirmation dont l'on tient à renforcer la véridicité, une promesse, un vœu ;
- b) E2, un énoncé introduit par *si*, exprimant le désir du salut éternel (pour le locuteur le plus souvent), et dont le verbe, toujours au subjonctif présent, a pour sujet (postposé) *Dieus* ou un équivalent. (Marchello-Nizia, 1985 : 54)

Le rapport qu'instaure *si* entre ces deux énoncés est un rapport d'équipollence : leurs conditions d'énonciation sont données comme interdépendantes, liées ; à la véracité de l'un des énoncés est liée la possibilité, la légitimité de la profération du second énoncé. On peut gloser E1, *si* E2 : « J'affirme que E1 est vrai/légitime/sincère ..., ce qui me légitime à dire E2 comme vrai » – étant bien entendu que si E1 était faux ou insincère, E2 serait caduc, donc blasphématoire ! » Afin de mieux indiquer le caractère sinueux de ce raisonnement, il nous a paru bon de le schématiser :



À regarder ce fil directeur et en l'appliquant aux occurrences en « par », il apparaît en réalité, selon nous, que sa forme devrait se rapprocher d'un autre type de serpent, l'Ouroboros, permettant de comprendre cet enroulement de la phrase sur elle-même, octroyant une validation continue sans qu'il n'y ait, à aucun moment, de confirmation définitive puisque se trouve toujours au départ l'incertitude et le risque du jeu¹² :

¹² La différence principale entre les formes en *si* et les formes en *par* réside dans le fait que les premières inscrivent la vérité à l'intérieur de la grammaire de la langue alors que les secondes nécessitent un référent extérieur permettant la validation de l'énoncé.



Cette composante d'incertitude, inhérente au jurement, installe par conséquent l'instabilité au sein de la véridiction, ce qui pourrait aussi caractériser plus globalement le milieu du fabliau. On en voudrait pour preuve les innombrables morales qui ne font que mimer un retour à l'ordre, assez souvent peu satisfaisant. « Feme est fete por decevoir » n'englobe pas toute la leçon des *Perdriz*, tout comme « Mes on ne doit pas, ce me samble, / Avoir por nule povreté / Son petit parent en viuté » est assez peu convaincant pour *Estourmi*. En d'autres termes, tout comme il faut lire plus avant les explicites, il faut aussi voir dans ces jeux sur la véridiction un peu plus qu'un simple outil de langage.

C'est en réalité l'instabilité du langage, sa particularité de pouvoir être modelé et, à son tour, de modeler le réel qui est ici en jeu. Derrière cette mise en scène de la parole se voit dénoncée une crédulité sans recul, celle des *Tresces* et de la situation finale du mari ou du *Vilain de Bailluel* dont l'incipit ambigu ainsi que la mention des usuriers et des changeurs doivent être mis en relation avec ces interrogations multiples sur la question du vrai.

Le fabliau, qui est fiction, met donc en scène le danger de la fiction, en même temps qu'il autorise à s'y laisser divertir dans ce « croire sans croire ». Il indique, surtout, que la fiction n'est pas extérieure au réel mais qu'elle lui est consubstantielle, qu'il faut savoir s'en méfier mais aussi en profiter, comme dans le fabliau de *L'Enfant remis au soleil* où un marchand (*sic*) trompé pendant une de ses absences retrouve au retour sa femme avec un enfant supplémentaire. Celle-ci parviendra, du moins selon elle, à le convaincre que sa grossesse est due à l'ingestion d'un flocon de neige tombé sur sa langue alors qu'elle regardait le ciel appuyée à la fenêtre. Quinze ans plus tard, le mari indique à sa femme qu'il lui est temps d'amener son rejeton dans une de ses affaires, afin de lui inculquer les rudiments du métier ; arrivé à Gênes, il le vend comme esclave et revient dans son foyer, trouvant bien évidemment sa femme éperdue. L'enfant, en effet, n'a pas survécu aux fortes températures et s'est vu fondre *comme* neige au soleil. Outre ces jeux de fictions imbriqués, on remarquera ici encore une fois le cynisme du fabliau, qui refuse la tromperie aux dominés et indique que tous peuvent en jouer.

Il importe aussi de noter, pour finir, que ces jeux de véridiction pouvaient se voir adjoindre un autre type de fonctionnement lorsqu'ils se fondaient sur les noms de saints. Outre la nécessité de dire vrai, on remarque en effet pléthore de saints et de saintes convoqués, que la critique a longtemps ramenés, pour reprendre les termes de Bédier (1893) à des « chevilles rimiques ». En d'autres termes, saint Germain convenait très bien pour terminer la deuxième paire d'une rime en *-ain*.

C'est Noomen le premier qui, en 1989, retourne ce propos afin de montrer que les auteurs de fabliaux, véritables artisans de la parole, n'allaient probablement pas négliger ce clou d'or qu'était la rime. L'idée d'une automatisation hagiographique des rimes n'allait donc pas de pair avec le soin pris dans la confection de l'œuvre.

En réalité, les choses sont bien plus simples : c'est nous qui, la plupart du temps, ne comprenons plus certains effets qui devaient être transparents pour une société structurée par le culte des saints. Il faut ainsi rappeler que ces derniers organisaient non seulement le temps et l'espace

mais aussi le corps social par le biais des confréries et la vie privée puisqu'on y recourait à chaque étape ou complication personnelles (chose qui, soit dit en passant, existe encore aujourd'hui). Cette plus-value hagiographique, en plus de permettre de comprendre l'abondance des noms de saints et de saintes dans nos textes, nous amène aussi à reconsidérer l'idée de Bédier : il se pourrait, finalement, que la rime en *-ain* existe à cause de saint Germain, et non l'inverse.

Comme on s'en doute, le panel des effets est vaste. On trouve ainsi des cas où le jurement constitue une sorte d'effet de réel, comme dans le cas du boucher d'Abbeville jurant, dans le manuscrit O, par saint Barthélémy, patron de cette catégorie sociale. Toujours dans ce texte, la mention de saint Herbert est probablement liée seulement à un jeu homonymique qui se retournera ensuite contre le prêtre refusant d'abriter le boucher.

Dans *Boivin*, le jurement d'Ysane par saint Nicolas prend une connotation beaucoup plus ironique, qui devait sûrement faire sourire les auditeurs car la prostituée non seulement jure par le saint connu en partie pour son miracle des trois vierges (ce qu'Ysane n'est pas vraiment), où la résolution se fait par le don, à chacune, d'une bourse (qu'Ysane, justement, ne trouve pas)¹³. De même, une rime dans les *Trois avugles* doit nous amener à interroger l'usage de saint Corneille (« Non sui, fet il, par saint Cornille / Ne par la foi que doi ma fille », v. 307-308) par le bourgeois venu demander son dû ; outre le fait qu'il ne faut évidemment pas considérer la scène comme étrange, l'imposition (des images) de livres sacrés sur la tête des malades étant relativement courante¹⁴, c'est surtout la faiblesse de la rime qu'il faut ici interroger. Et force est de constater que « par la foi que doi ma fille » a probablement été obligé par « saint Cornille », tout simplement parce que ce saint est le guérisseur des « dervez », des « marvoiez ». Qu'un fou (ou prétendu fou) jure par son propre guérisseur ne devait pas manquer, là encore, de faire sourire.

Enfin, certaines références aux saints doivent parfois se comprendre d'un point de vue plus métaphorique, lorsque l'attribut principal de ce dernier peut se lire dans un épisode du texte ; à ce moment-là, c'est aux événements les plus marquants qu'il est souvent fait référence, événements que l'on pouvait bien entendu trouver dans les livres mais aussi sur d'autres supports (vitraux, tableaux, sculptures, etc.). Si l'on revient par conséquent au mensonge juré de la femme des *Perdriz*, invoquant saint Martin pour déclarer que « ceenz n'a pertris nē oisel » (v. 94-95), il est facile de lire de conserve une histoire de découpe, qu'elle soit de manteau ou d'autre chose. Car le mari est bien en train d'aiguiser son coupeau pour « trenchier / les coilles » du chapelain (v. 88-89).

Conclusion

Traiter de la question de la vérité dans les fabliaux demande donc de faire un sort au langage. Loin de multiplier simplement les bonnes histoires ou les détails scabreux, ces textes mettent sans cesse en question ce dernier, que cela soit comme objet voué à la fluctuation (et, par conséquent, lié à l'argent) ou comme moyen, modulable et modulant.

Comme l'avait remarqué Corbellari (2015), ces fictions « cernent des problèmes dont on n'a parfois redécouvert la complexité qu'à une époque très récente » (p. 19), et en particulier celui du langage. Outre l'interrogation implicite sur le processus de véridiction, ils préfigurent et amènent jusqu'à l'in vraisemblable des interrogations telles que la performativité, le *Vilain de Bailluel* étant par exemple une exemplification absurde d'un « quand dire c'est faire » qui permettrait le meurtre réel. Cette hyper-performativité se conçoit dans le cadre d'une réflexion plus générale sur la langue, le vrai et la crédulité, que mettent constamment en scène les fabliaux, en instaurant un rapport double entre le vrai et le fictionnel. Car non seulement la

¹³ On notera aussi que dans une version du texte, Boivin jure par saint Germain n'avoir pas eu « compagnie a fame » « bien a trois ans ». Saint Germain l'Auxerrois est connu pour sa chasteté.

¹⁴ Sur ce point, cf. note 4.

fiction peut être utile pour dire la vérité, voire peut tout simplement dire la vérité, mais ce que nous enseignent ces textes est que la fiction elle-même est vérité en ce sens que la vérité tend, pour les contemporains, à devenir fiction. Il n'existe plus (du moins dans les fabliaux) de réel inamovible et la société marchande a introduit avec le profit la fluctuation. Ce que ces textes nous disent, et ce que nous avons essayé de montrer avec l'analyse des jurements, c'est la persistance d'un jeu, d'un incertain, loin du rapport *verbum-veritas* de Jean réservé au divin.

Bibliographie

Textes

Fabliaux du Moyen Âge, éd. et trad. Jean Dufournet, Paris, GF Flammarion, 2014.

Nouveau recueil complet des fabliaux, éd. Willem Noomen et Nico Van den Boogaard, Assen, Van Gorcum, 10 vols, 1983-1998.

Ordonnances des roys de France de la troisième race, vol. II, éd. Eusèbe de Laurière et Denis-François Secousse, Paris, Imprimerie Royale, 1729.

Études

Dans le cas où les études ont été explicitement citées ci-dessus, on rappelle d'abord sous quelle forme (patronyme de l'auteur ou des auteurs et date de publication).

Bédier, 1893 : BÉDIER Joseph, *Les fabliaux, études de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Paris, Champion, 1893.

Bidon-Alexandre et Lorcin, 2003 : BIDON-ALEXANDRE Danièle et LORCIN Marie-Thérèse, *Le quotidien au temps des fabliaux : textes, images, objets*, Paris, Picard, 2003.

Blanchard, 2012 : BLANCHARD Joël (éd.), *Procès de Jacques d'Armagnac*, Genève, Droz, 2012.

BOHLER Danielle, « Civilités langagières : le *bon taire* ou le *parler hastif*. Brèves réflexions sur la fonction sociale et symbolique du langage », in Alois Hahn, Gert Melville et Werner Röcke (éd.), *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter. Für Peter Moos*, Berlin/Munster, Lit, « Geschichte: Forschung und Wissenschaft », 24, 2006, p. 115-133.

BRUSEGAN Rosanna, « Les fonctions de la ruse dans les fabliaux », *Strumenti critici*, 47-48, 1982, p. 148-160.

BRUSEGAN Rosanna, « Regards sur le fabliau, masque de vérité et de fiction », in Marie-Louise Ollier (éd.), *Masques et déguisements dans la littérature médiévale*, Montréal/Paris, Presses de l'Université de Montréal/Vrin, « Études médiévales », 1988, p. 97-109.

Casagrande et Vecchio, 1991 : CASAGRANDE Carla et VECCHIO Silvana, *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991 [trad. fr. Philippe Baillet].

COBBY Anne, « "Saint Amadour et sainte Afflise": calling upon the saints in the fabliaux », in Adrian Tudor et Alan Hindley (éd.), *Grant Risee? The Medieval Comic Presence. La présence comique médiévale. Essays in Memory of Brian J. Levy*, Turnhout, Brepols, « Medieval Texts and Cultures of Northern Europe », 11, 2006, p. 173-189.

Corbellari, 2015 : CORBELLARI Alain, *Des fabliaux et des hommes. Narration brève et matérialisme au Moyen Âge*, Genève, Droz, « Publications romanes et françaises », 264, 2015.

Gingras, 2018, en ligne : GINGRAS Francis, « Fabuler et dire vrai : le réalisme et l'histoire des genres narratifs au Moyen Âge », in Bernabé Wesley et Claudia Bouliane (éd.), *Repenser le réalisme*, 2018 ; accessible en ligne : [Gingras - Fabuler et dire vrai.pdf \(umontreal.ca\)](http://www.umontreal.ca).

Gingras, 2023 : GINGRAS Francis, « Créance et fiction. Essor du discours économique et développement des formes narratives au Moyen Âge », *Études françaises*, 59/1, 2023, p. 21-55.

- HUTTON Gabrielle, « La stratégie dans les fabliaux », *Reinardus*, 4, 1991, p. 111-117.
- Le Goff, 1964 : LE GOFF Jacques, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964.
- LE GOFF Jacques, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977.
- Le Goff, 1981 : LE GOFF Jacques, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- Marchello-Nizia, 1985 : MARCHELLO-NIZIA Christiane, *Dire le vrai. L'adverbe "si" en français médiéval : essai de linguistique historique*, Genève, Droz, 1985.
- Mayade-Claustre, 2006 : MAYADE-CLAUSTRE Julie, « Le serment, le roi et le juge. Remarques sur le contrat économique juré en France à la fin du Moyen Âge », in Frédéric Gugelot, Bruno Maes (éd.), *Passion de la découverte, culture de l'échange. Mélanges offerts à Nicole Moine et Claire Prévotat*, Langres, D. Guéniot, 2006, p. 207-222.
- Noomen, 1989 : NOOMEN Willem, « À propos d'une ficelle de métier : noms de saints dans les fabliaux », in *Miscellanea di studi in onore di Aurelio Roncaglia a cinquant'anni dalla sua laurea*, Modène, Mucchi, 1989, t. 3, p. 913-932.
- NOOMEN Willem, « Performance et mouvance : à propos de l'oralité des fabliaux », *Reinardus*, 3, 1990, p. 17-24.
- PITTS Brent, « Truth-seeking discourse in the Old French fabliaux », *Medievalia et Humanistica*, n. s., 15, 1987, p. 95-117.
- Poulin, 1979 : POULIN Jean-Claude, « Entre magie et religion : recherches sur les utilisations marginales de l'écrit dans la culture populaire du haut Moyen Âge », in P. Boglioni (éd.), *La culture populaire au Moyen Âge, Actes du IV^e colloque de l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal (2-3 avril 1977)*, Montréal, Explorations, 1979, p. 121-143.
- Richard, 2015 : RICHARD Olivier, *Serment et gouvernement dans les villes du Rhin supérieur à la fin du Moyen Âge*, Habilitation à Diriger des Recherches, Paris, Université Paris-Sorbonne, 2015.
- SCHENCK Mary Jane, « Orality, literacy, and the law: judicial scenes in the fabliau », *Reinardus*, 8, 1995, p. 63-75.
- Zumthor, 1987 : ZUMTHOR Paul, *La lettre et la voix : de la littérature médiévale*, Paris, Seuil, 1987.

Pierre Vermander est archiviste paléographe, agrégé de lettres modernes et maître de conférences de Langue et Littérature médiévales à l'Université Sorbonne Nouvelle. Il est notamment l'auteur d'une thèse à paraître dans la collection « Linguistique historique » des éditions Champion et intitulée *Les reliefs de la voix. Écriture et oralité en moyen français*.