

La lettre et les lettres : codes graphiques, compétences sociales. Des outils pour l'analyse des écritures ordinaires

In: Genèses, 18, 1995. pp. 152-165.

Citer ce document / Cite this document :

Weber Florence. La lettre et les lettres : codes graphiques, compétences sociales. Des outils pour l'analyse des écritures ordinaires. In: Genèses, 18, 1995. pp. 152-165.

doi : 10.3406/genes.1995.1285

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1995_num_18_1_1285

La lettre et les lettres : codes graphiques, compétences sociales

Des outils pour l'analyse des écritures ordinaires

Florence Weber



Ouvrage et articles commentés :

Marlène Albert-Llorca, «Le courrier du ciel», in Daniel Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, Éditions P.O.L / Centre Georges Pompidou, BPI, Paris, 1993, p. 183-222.

Alain Boureau, «La norme épistolaire, une invention médiévale», in R. Chartier (dir.), *La correspondance. Les usages de la lettre au XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 1991, p. 127-158.

Roger Chartier, «Des "secrétaires" pour le peuple ? Les modèles épistolaires de l'Ancien Régime entre littérature de cour et livre de colportage», *ibid.*, p. 159-208.

Armando Petrucci, *Jeux de lettres. Formes et usages de l'inscription en Italie XI^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1993 (traduit de l'italien par Monique Aymard), 272 p., bibl., 134 fig., index des noms.

1. Cf. Bernard Pudal, «Lettrés, illettrés et politique», *Genèses* n°8, juin 1992, p. 169-181.

2. C'est cette opposition qui organise les interrogations des deux sociologues qui se sont récemment intéressés à la question : du côté des écritures domestiques et professionnelles, Bernard Lahire, *La raison des plus faibles. Rapport au travail, écritures domestiques et lectures*

Ces deux dernières années ont vu émerger, dans le prolongement des recherches sur la lecture¹, un nouvel objet investi à la fois par l'histoire sociale de la culture, par l'anthropologie culturelle et, dans une moindre mesure, par la sociologie des cultures populaires : l'écriture ordinaire. A vrai dire, il ne s'agit peut-être là que d'une convergence superficielle, car les pratiques ordinaires de l'écriture ne sont pas toujours définies de la même façon. Il est clair, explicitement ou implicitement, qu'il ne s'agit pas de textes imprimés : voilà, bien que de façon toute négative, pour le support. Mais plusieurs lignes de partage coexistent entre ordinaire et extraordinaire au risque parfois de se confondre : opposition entre les pratiquants – populaires (gens ordinaires ?) et lettrés² ; opposition, qui tend à se brouiller dès qu'elle est énoncée, entre les produits – textes littéraires et les «écrits ordinaires», des écritures domestiques aux lettres votives, qui se décline parfois en une opposition entre «auteurs» – auteurs ordinaires et auteurs reconnus³ ; opposition entre les pratiques – publiques (pensées plus souvent comme professionnelles ou scolaires que comme politiques) et privées, intimes, quotidiennes, domestiques⁴.

Parce que mon intérêt pour les pratiques ordinaires de l'écriture s'est constitué à l'occasion de l'analyse des réponses écrites à un questionnaire postal sur le jardinage (rencontre entre une correspondance de type administratif et une pratique domestique masculine)⁵, j'ai cherché, parmi la masse de travaux neufs et stimulants qui ouvrent ce chantier dans un certain désordre, ceux qui pouvaient permettre de casser les glissements conceptuels entre ordinaire et populaire, entre ordinaire, privé et domestique. Je les ai trouvés du côté d'une pratique extraordinaire et populaire (la lettre avec le Ciel, forme de dévotion populaire étudiée par Marlène Albert-Llorca) du côté de pratiques publiques qui ne sont ni littéraires ni impré-

mées (les inscriptions monumentales dont Armando Petrucci a fait une synthèse pionnière) du côté des modèles extraordinaires (à la fois par la position sociale de leurs producteurs et par leurs prétentions, politiques ou littéraires) et sans doute inutiles des pratiques ordinaires de la correspondance (la genèse des codes épistolaires dans les grandes institutions médiévales, Église et Université, exposée par Alain Boureau, et la fausse diffusion, par le biais de la littérature de colportage, des codes épistolaires de la société de cour, analysée par Roger Chartier).

Apercevoir en acte, dans les correspondances votives de fidèles contemporains, parisiens et toulousains, les codes épistolaires qui sont de mise avec de puissants intercesseurs ; en retrouver, au moins partiellement, les modèles dans la codification des relations hiérarchiques institutionnelles à deux moments de l'histoire de la correspondance, les débuts de la chrétienté médiévale, la société de cour d'Ancien Régime ; puis, grâce à l'histoire des fonctions des inscriptions publiques, de leurs formes graphiques et de leurs supports matériels, repérer la complexité des normes épigraphiques et supposer, à travers elles, la pluralité des codes graphiques selon les supports et les fonctions de l'écriture ; voilà le parcours au terme duquel je voudrais avoir montré que l'attention aux gestes, aux formes et aux supports peut permettre de sortir de la fascination pour le texte (qu'il soit défini comme littéraire ou comme ordinaire) ; suggéré qu'il existe, à une époque donnée, des compétences spécialisées en matière d'écriture qui ne se réduisent pas à l'unité d'une « culture légitime » ; et ce, d'autant moins que chacune de ces compétences peut à son tour se décomposer en correction sociale (savoir-vivre ou bienséance à l'égard des destinataires ou des usagers du texte écrit), en correction linguistique (orthographe), en correction matérielle (mise en page, caractères), même si ces trois formes de correction interfèrent évidemment les unes avec les autres.

Une correspondance avec le Ciel

Je partirai donc du texte de Marlène Albert-Llorca, « Le courrier du ciel », parce qu'il examine une pratique religieuse et populaire de l'écriture (l'écriture votive) qui pourrait paraître pittoresque ou marginale et qui se révèle pourtant extrêmement riche pour comprendre les fonctions de l'écriture, les rapports entre dire et écrire, la nécessité de distinguer et d'étudier ensemble les gestes d'écrire, les formes rhétoriques utilisées dans les textes produits, les supports matériels de l'écriture. Ce travail apporte un éclairage neuf tant sur les pratiques de dévotion populaires (réexaminées du point de vue du rapport à l'écrit) que sur les pratiques populaires de l'écriture.

L'auteur dispose de trois lieux d'observation des pratiques d'écriture religieuse des fidèles (un pèlerinage à Pibrac, la chapelle de Sainte-Rita à Paris, l'église de la Daurade à Toulouse) qui lui permettent également de constituer un corpus d'écrits votifs : prières recopiées sur des feuilles volantes, demandes inscrites sur un cahier laissé à la disposition des fidèles pour cet usage, petits bouts de papier glissés sous les statues ou graffiti sur les murs des chapelles. Elle délimite son objet, l'écriture votive, en le comparant et en l'opposant à des pratiques proches. Entre la prière récitée (pratique officielle non écrite) et la chaîne de Saint-Antoine recopiée⁶ (pratique écrite hors institution), on trouve deux pratiques religieuses écrites, l'une condamnée par l'institution, l'autre plus ou moins tolérée : les chaînes de prières et les demandes aux saints ou à la Vierge. Comme les chaînes de Saint-Antoine, qui circulent par la poste, les chaînes de prières, déposées dans les églises, doivent leur efficacité supposée à l'acte de recopier. Pourtant, on n'y trouve jamais ni menaces ni dimension véritablement cosmique. Elles se distinguent par ailleurs de la prière récitée parce qu'elles introduisent, dans la relation duelle entre l'orant et le saint qu'est la prière,



en milieux populaires, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993 ; du côté de l'intime, du biographique et de la fascination pour la littérature, Claude F. Poliak, «Écritures populaires», *Politix*, n°24, 4^e trimestre 1993, p. 168-189.

3. On la voit à l'œuvre, au moins partiellement, dans le recueil dirigé par Daniel Fabre (*op. cit.*) ; plus clairement dans l'appel d'offres lancé en 1993 par la mission du patrimoine ethnologique du ministère de la Culture et intitulé «Écritures ordinaires. Traces et façons de faire» : le «champ de l'ordinaire en matière d'écriture» exclut «l'écriture scolaire aussi bien que l'écriture littéraire» ; «le cas des écrivains, "auteurs" reconnus» s'oppose à «celui des scripteurs ordinaires».

4. Cette opposition-là contamine toutes les autres : l'intérêt pour l'écriture domestique en tant que refuge du privé ou lieu de fabrication d'une intimité familiale ou personnelle se trouve, sous différentes formes, tant chez Lahire que dans le recueil dirigé par Fabre ou dans la conclusion de l'ouvrage dirigé par Chartier. On peut reconnaître dans ces problématiques l'écho d'une part de l'*Histoire de la vie privée* (sous la direction de Philippe Ariès et de Georges Duby, Paris, Éditions du Seuil, 5 volumes à partir de 1985) ; d'autre part du renouvellement récent des travaux sur le journal intime avec le passage du journal littéraire aux autobiographies ordinaires (cf. Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975 et «*Cher cahier...*», *témoignages sur le journal personnel*, Paris, Gallimard, 1990 ; mais aussi, René Lourau, *Le journal de recherche*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1988).

5. Cf. F. Weber, «L'ethnographe et les scripteurs populaires : quelques remarques sur l'écriture comme interaction et comme compétence», *Enquête*, Cahiers n°8, septembre 1993, p. 159-189.

6. Analysée ailleurs par J.-P. Albert, cf. «La chaîne de Saint-Antoine : religion ou superstition ?», *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Université de Strasbourg-II, 24-25 et 26 novembre 1988, Paris, Éditions du CTHS, 1993, p. 207-220. Voir aussi «La chaîne et la chance», *Archives de sciences sociales des religions*, 38^e année, 1993.

7. Cf. pour l'analyse des statues de la Vierge comme objets sacrés et non images du sacré, M. Albert-Llorca, «La fabrique du sacré. Les vierges "miraculeuses" du pays valencien», *Genèses*, n°17, septembre 1994, p. 33-51.

8. Suivant la traduction par Alain Boureau du terme «scriptor» en «rédacteur» (*art. cit.*, p. 138), mais contre l'usage en train de s'imposer, j'ai pris le parti de nommer «rédacteur» celui qui a rédigé le texte écrit de sa main, réservant le terme «scripteur» aux passages qui font plus référence à l'importance du geste qu'à la rédaction du message. J'utiliserai aussi «scripteur» lorsqu'il ne s'agira plus de rédaction (comme dans le cas d'une lettre) mais de marquage des objets ou des lieux (étiquettes, emblèmes, par exemple). Ici, j'utilise ce terme dans la mesure où c'est la graphie qui permet à Albert-Llorca de suivre ses «scripteurs» à la trace et où la possibilité de délégation d'écriture n'est pas totalement exclue.

un troisième terme, celui d'une communauté d'orants et d'un réseau d'échanges qui dépasse ceux de la prière récitée, puisqu'en écrivant je peux m'adresser à un inconnu (p. 192). Ces chaînes de prières sont explicitement condamnées par l'Église comme superstitieuses : en effet, elles «pèchent en quelque sorte par excès de ritualisation». Au contraire, les demandes écrites aux Saints ou à la Vierge apparaissent comme des «prières spontanées», émouvantes dans leur banalité, supposées «faire fi de tout formalisme» et dont les auteurs «paraissent épancher librement leurs sentiments» (p. 193). En réalité, Marlène Albert-Llorca va démontrer que ces prières «spontanées» suivent un modèle, le modèle épistolaire, et plus exactement même celui de la lettre de requête à un puissant intercesseur. Ce sont en effet des lettres d'accompagnement à des prières récitées, des demandes d'intervention auprès d'un saint qu'il faut émouvoir (par la lettre) et obliger par une offrande (la prière récitée).

C'est grâce à l'observation des fidèles que l'auteur repère cette association entre une demande écrite et une prière formulaire, mentale ou vocale, la lettre accompagnant et donnant son sens à la prière, analysée comme un «tribut payé» au saint ou à la Vierge (p. 197), au même titre qu'un pèlerinage, un ex-voto, un cierge, etc. Si la forme de la prière récitée est fixe, toujours répétée, obligatoire, la forme de la lettre, qui semble singulière et livrée à l'inspiration de chacun, est en réalité extrêmement codifiée. Ces lettres adressées au saint invoqué doivent une partie de leur style aux traits prêtés à leur destinataire céleste (on tutoiera plus facilement, par exemple, Rita que la Vierge). L'analyse de la rhétorique de ces lettres montre qu'il s'agit bien d'une véritable interaction entre leur rédacteur et le saint, que le rédacteur y développe des stratégies de présentation de soi et une justification de la demande par l'appel à des valeurs communes (la pitié, le courage, la justice) voire

par une véritable mise en scène de soi (l'inquiétude d'une mère, la faiblesse des vieillards et des enfants). «A n'en pas douter, les auteurs de ces textes n'écrivent pas au hasard : si leur orthographe et leur syntaxe sont souvent hésitantes, ils savent néanmoins comment s'adresser à un intercesseur qui, pour être doté de pouvoirs surnaturels, n'en reste pas moins à leurs yeux accessible aux sentiments humains» (p. 206). L'analogie entre ces lettres de requête aux saints et le mode personnel souvent utilisé pour «réclamer auprès d'une administration» est explicitement faite par l'auteur (p. 205) : relations interpersonnelles, réseaux d'échanges de services font partie de l'arsenal à la disposition du demandeur, dans le domaine profane (que l'on songe aux divers clientélismes) comme dans le domaine religieux, où «la notion de "confiance" (...) exprime parfaitement le type de relation qui unit le dévot à "son" saint» (p. 205). Cette confiance donne sa force à la demande, elle ne saurait être trahie (ainsi dans une lettre à la Vierge : «Je vous fais confiance. Montrez que vous êtes vraiment notre mère», p. 206).

Mais l'écrit votif ne vise pas seulement à établir une interaction «à distance». «Écrire au saint, c'est peut-être une manière de le "toucher", en un sens physique cette fois» (p. 207). C'est l'analyse des différents supports matériels de l'écriture qui permet d'avancer dans cette direction : bien que l'Église laisse souvent un cahier à la disposition des fidèles (peut-être justement pour «canaliser des formes d'écriture plus "sauvages"», p. 193), on trouve aussi des billets votifs glissés sous les statues ; à Lourdes, malgré une «sorte de boîte aux lettres destinée à recevoir les "intentions de prière"» (p. 207), on trouve des messages dans les creux des rochers ; partout des graffiti sur les murs des sanctuaires.

Écrire sa demande, en effet, plutôt que de la formuler mentalement ou vocalement,

peut avoir pour fonction, dit d'abord l'auteur, de la rendre pérenne, de «prévenir un oubli possible» de la part du saint. Mais c'est aussi «manifeste le désir d'abolir la distance qui sépare» le rédacteur du saint (p. 208). Voilà pourquoi on trouve des billets et des photographies le plus près possible de la statue du saint⁷, des graffiti sur les murs de sa chapelle et sur le socle de sa statue. L'écriture votive n'est alors qu'un des moyens d'entrer en contact physique avec le saint, comme toutes les pratiques qui visent à le toucher : emporter une relique, laisser quelque chose de soi (p. 211).

Une fois ceci compris, l'analyse des cahiers où s'inscrivent les demandes change : l'auteur peut repérer à présent les indices, dans la mise en page, d'une volonté de chacun d'isoler sa prière de celle des autres, de faire du cahier «une série de billets votifs» individualisés (p. 212). Mais elle peut aussi suivre à la trace les scripteurs⁸ qui utilisent pleinement les potentialités offertes par le support matériel du cahier, «image même de la continuité». Ce cahier public devient alors pour eux, si l'on suit jusqu'au bout l'analyse d'Albert-Llorca, «une sorte de journal intime», un de ces «rituels de la vie quotidienne» qui permettent de maîtriser le temps, de marquer aussi ces «moments de passage que les hommes ritualisent pour mieux les maîtriser, avec ou sans Dieu» (p. 216). L'auteur a reconstitué des séries temporelles écrites de la même main ou signées des mêmes initiales et qui laissent apercevoir un peu de la vie et des pratiques d'écriture de quelques individus exceptionnels. L'enquête trouve ici ses limites : «Comment et pourquoi devient-on un 'habitué' de l'écriture votive ? Il est difficile de répondre à cette question : nous n'avons pas rencontré les personnes dont nous [esquissons] le portrait, et les textes ne suffisent pas toujours à cerner les motivations et les fonctions de leur pratique» (p. 212).

Ritualisation, codification et rapports à l'institution

J'ai utilisé plus haut, pour rendre compte des formes et de la rhétorique des vœux écrits, le terme de codification. L'auteur utilise, pour sa part, le concept de «ritualisation», qui se trouve dédoublé, sans que cela soit jamais explicité, en une ritualisation «forte», celle de la *prière* recopiée à l'identique ou chaîne de prière, qu'elle nomme «excès de ritualisation», «respect aveugle du rituel», proche de la magie ou de la superstition (p. 193), et une ritualisation «faible», celle du *vœu* écrit en quête d'un modèle partagé (p. 196). C'est cette dernière que je considère comme le respect d'un code, le code épistolaire.

Albert-Llorca montre que ces demandes votives n'ont rien d'aléatoire. Si leurs formes et leur rhétorique ne doivent rien au hasard, ce n'est pas, dit-elle, par «mimétisme» (p. 196), par convention ou par conformisme : mieux vaut évoquer «la nécessité d'une ritualisation de l'acte : faute de disposer d'un modèle liturgique d'écriture, on adopte celui qui semble avoir cours» (p. 196). Mais ce modèle d'écriture est-il bien de l'ordre de la ritualisation ? Ne s'agit-il pas tout simplement d'un code, le code épistolaire, qui régit les interactions écrites en fonction de la nature de la relation entre expéditeur et destinataire ? Il me semble que la discussion serait éclairée par la prise en compte des rapports avec l'institution : du côté de l'institution religieuse, le modèle de la prière liturgique est fait pour être répété mot à mot (vocalement ou mentalement) ou pour être approprié sur un mode littéraire (dans le courrier des lecteurs de la revue *Prier*, on trouve «des oraisons qu'ils inventent eux-mêmes», p. 220) ; en dehors de l'institution, condamnées ou tolérées, on trouve des pratiques écrites qui s'écartent de ces modèles liturgiques : la chaîne de prières qui crée un lien entre copieurs anonymes et qui, me semble-t-il, peut se lire comme un

usage – détourné – du modèle scolaire de la «punition écrite» (copier des lignes) ; le vœu écrit qui affirme un lien personnel et concret entre le dévot et son saint et qui sort de la liturgie pour emprunter le modèle de la lettre à l'autorité. On voit bien que les frontières ne sont ni entre écrit et oral, ni entre écrit ritualisé et écrit personnel, mais bien plutôt entre une plus ou moins grande distance avec les modèles proposés par l'institution, sans trancher pour l'instant la question de savoir si cette distance est subie (ignorance des modèles) ou volontaire (refus de modèles connus), si la proximité est familiarité, aisance (qui permet le jeu avec le modèle) ou soumission (qui pousse à la reproduction mécanique des modèles). L'analyse devrait donc se concentrer sur les modalités de la diffusion des différents modèles et sur la distance, historiquement mobile, de tel groupe social avec telle institution et ses modèles.

Je voudrais insister sur une observation faite par Albert-Llorca dont elle n'a pas tiré, à mon sens, tout le parti possible : «Les comportements des fidèles devant les cahiers montrent qu'il n'est pas toujours facile de se mettre à écrire». Elle décrit ensuite une femme lisant les demandes inscrites sur les pages ouvertes, puis l'arrivée d'une deuxième, leur lecture se poursuivant jusqu'à l'arrivée d'«une jeune femme, très décidée» qui «tourna la page et prit la plume», ce qui encourage l'une des deux premières puis, enfin, l'autre : «manifestement, il leur avait fallu voir les autres écrire pour trouver le courage de le faire !»

Les vertus prêtées aux vœux écrits ne viendraient-elles pas, précisément, de la difficulté qu'on éprouve à les écrire ? Ces difficultés, à leur tour, n'auraient-elles pas quelque rapport avec le respect dû aux destinataires ? L'interaction avec un puissant vient renforcer le caractère laborieux et intimidant du geste pour des rédacteurs qui, sans être des profes-

sionnels de l'écriture, doivent à la fois prendre le stylo et bien tourner leurs phrases pour produire l'effet escompté. On retrouve ici les limites de l'enquête d'Albert-Llorca : on ne sait rien de ces fidèles qu'elle décrit parfois physiquement ou dont elle cite les textes. Et pourtant, à voir les photographies des documents, à lire certains de ces textes, on a le sentiment (qui n'est pas contredit par les quelques allusions de l'auteur à la «dévotion populaire») qu'il s'agit bien de membres des classes populaires, de professions non intellectuelles, comme le suggérait aussi la comparaison de ces écrits votifs avec les prières non seulement écrites mais publiées dans la revue *Prier* qui «témoignent toutes de la prégnance des modèles liturgiques» (p. 195) et dont il faudrait vérifier que leurs auteurs sont plus «lettrés». Et si cette absence des modèles liturgiques dans les écrits votifs était corrélée avec le faible niveau d'instruction de leurs rédacteurs ? Et s'il fallait mettre sur le compte de leur soumission aux modèles liturgiques le fait que ces dévots n'aient le choix qu'entre la répétition à l'identique, voire la photocopie, des prières (excès de ritualisation, certes, mais aussi hypercorrection par crainte de se tromper, incapacité à jouer avec un modèle trop contraignant) et la lettre qui instaure, sur un mode qui est le leur et qu'ils maîtrisent, une relation avec les puissants ? Ne faudrait-il pas alors chercher du côté des modes de diffusion et d'appropriation des modèles ? On pourrait suggérer que les membres des classes populaires ne se sentent pas autorisés à jouer avec les modèles liturgiques et que c'est la raison pour laquelle ils récitent ou copient les prières mais utilisent, en accompagnement, un autre modèle à leur disposition, celui de la lettre, diffusé par l'école et par l'école primaire. Quant aux cahiers d'intentions de prières, détournés en cahiers votifs, n'y faut-il pas rechercher la trace d'un autre modèle que celui du «cahier intime», par exemple celui du «livre d'or» ?

Si l'auteur, par une décision de méthode qui s'est révélée féconde, a décidé de ne faire aucune allusion au statut social ni au niveau scolaire des fidèles, qui ne sont décrits que par des traits biographiques, il semble que leurs caractéristiques sociologiques permettraient de mieux comprendre pourquoi les moyens à leur disposition pour donner forme à leurs rapports avec les puissants se trouvent être les codes de politesse épistolaire qui régissent des interactions fortement hiérarchiques. En effet, l'auteur suppose que les fidèles «savent comment s'adresser à un intercesseur» (p. 206). En réalité, ils savent qu'il faut «y mettre les formes» mais ne savent peut-être pas très bien lesquelles. C'est ainsi qu'on peut relire deux lettres citées par M. Albert-Llorca (p. 195).

L'auteur de la première prend successivement plusieurs tons différents. Il suit dans ses grandes lignes le code épistolaire (un terme d'adresse pour commencer, «Madame la Vierge Noire», un paraphe pour finir). Il utilise d'abord les formules qui sont de mise dans les rapports avec une autorité («je vous serais reconnaissant de bien vouloir nous donner la santé, la fortune» ; «avec mes remerciements... je vous prie d'agréer»). Puis il change de ton, dans un post-scriptum placé avant la signature (et non après) qui dénote des rapports plus familiers («Merci pour votre sens de l'humain, je ne vous oublierai pas»). Et, entre la lettre administrative incomplète et le post-scriptum familial, il insère un mot liturgique qui détonne («je vous prie d'agréer... Amen»). Le mélange des genres manifeste un flottement entre différents codes.

L'auteur de la seconde lettre manifeste un degré supplémentaire de familiarité avec le code épistolaire (visible aussi dans l'inscription de la date en tête de sa lettre, dans l'adresse elle-même, «à Notre Dame de la Daurade») lorsqu'il met en avant son incertitude sur les formes («Ne sachant comment formuler cette lettre afin de vous l'adresser»),



9. L'étude de cette correspondance avec le Ciel comme cas particulier de relation avec les puissants suggère de continuer l'analyse en direction des diverses stratégies de réduction ou d'abolissement des hiérarchies sociales, dans le monde divin ou terrestre : n'y a-t-il pas continuité entre le recours au saint patron et le choix de parrains et marraines puissants, par exemple ?

10. «La norme épistolaire, une invention médiévale» in R. Chartier (dir.), *La correspondance*, op. cit.

lorsqu'il s'autorise à prendre ses distances avec le code («je décide de rester simplement moi-même»), lorsqu'enfin il rétablit l'interaction dans sa dimension liturgique et hiérarchisée savoir épistolaire et savoir liturgique («Notre Mère, je ne sais pas écrire, mais je sais prier»). La différence entre ces deux lettres mériterait d'être mise en rapport avec les situations professionnelles et les histoires scolaires de leurs auteurs. L'étude de la forme matérielle de ces lettres (mise en page, usage des «blancs») serait également utile pour repérer les traces des normes épistolaires et graphiques que les historiens ont explorées très efficacement, on le verra plus loin.

Pour résumer, l'écriture votive est une occasion extraordinaire d'écrire, hors institution, pour des fidèles qui ne sont ni des membres du clergé ni des professionnels de l'écriture ni, probablement, des familiers de la culture légitime. C'est pourquoi l'article de Marlène Albert-Llorca me semble central pour une analyse des écritures populaires. Les formes de l'écriture votive ne sont pas fixées par l'institution religieuse (il faudrait comparer ces billets avec les plaques votives sculptées par des professionnels à la demande de fidèles plus fortunés). Elles permettent donc de repérer les codes liturgiques, les codes graphiques et les codes de l'interaction écrite qui sont à la disposition des fidèles et leur degré de maîtrise de ces différents codes. Il n'est pas indifférent que l'écriture des fidèles se fasse sur le modèle de la copie (chaînes de prières) ou de la lettre plutôt que sur celui de la rédaction, du poème, de l'imprimé.

Enfin, le recours à l'écriture votive manifeste quelques-unes des raisons pour lesquelles ces scripteurs accordent de la valeur à l'acte d'écrire. Les billets écrits de leur main, déposés au contact des objets ou des lieux sacrés, côtoient des photographies : ils fonctionnent comme des «objets personnels», car écrire c'est aussi laisser «un peu de soi» (p. 207). Que vaut

alors une photocopie, que vaut une lettre écrite par un autre? Par ailleurs, si écrire demande du courage, c'est peut-être parce qu'il s'agit d'une pratique peu familière ou, plus probablement, parce qu'il s'agit de s'engager dans une relation qui ne va doublement pas de soi : la correspondance «avec le Ciel» est à la fois une relation avec un «puissant» dont on essaie de capter la bienveillance ou avec lequel on tente d'instaurer des rapports familiers⁹, et une interaction écrite dont les codes, quels qu'ils soient, ne sont pas ceux du «face-à-face». Cette double difficulté ne rend-elle pas plus précieux encore un acte aussi coûteux ?

Des modèles épistolaires

Il revient aux historiens d'ouvrir des perspectives sur la question de la production et de la réception des codes épistolaires. Alain Boureau, dans une synthèse de travaux sur les normes épistolaires médiévales¹⁰, suggère d'abord que les lettres étudiées par Marlène Albert-Llorca pourraient bien être pensées comme des réponses à des «lettres du Ciel», ce qui corrobore l'idée que les relations entre le Ciel et les fidèles peuvent prendre la dimension d'une véritable interaction écrite. Alain Boureau analyse en effet un premier modèle épistolaire, inverse de celui dont nous avons parlé jusqu'à présent, celui de l'Épître. Communication de haut en bas, car «Paul transmet la parole de Dieu» (p. 130), les épîtres de Paul, «missives à réception collective», passent par plusieurs intermédiaires qui prennent à l'occasion la parole en leur nom propre : l'apôtre lui-même (littéralement l'envoyé), mais aussi le secrétaire auquel la lettre a été dictée et même le porteur de la lettre censé transmettre oralement une partie du message. Ce sont aussi des lettres familières («Paul écrit à ses amis», p. 130). En outre, il arrive que la communication s'inverse : lors de la lecture liturgique de l'Épître, parce qu'elle est effectuée dès le VII^e siècle par un sous-diacre «de sa place, tourné

vers l'autel, le dos aux fidèles», «c'est la communauté qui s'adresse à Dieu et à l'Église en inversant le chemin de la parole d'Évangile, lancée depuis l'autel» (p. 132). Pourtant, l'Épître, comme la bulle papale, n'en reste pas moins une lettre adressée du haut vers le bas, même si l'auteur insiste sur la relation réciproque, celle du bas vers le haut : «le minutieux travail liturgique a pu donner une image de la nécessité d'une technique rhétorique pour l'établissement de relations bénéfiques avec l'autorité» (p. 132).

Alain Boureau montre ensuite comment la rhétorique épistolaire se constitue lentement sur le double héritage de la rhétorique antique (qui «ignore totalement la lettre», p. 136, de sorte qu'au IV^e siècle la lettre «n'est qu'une conversation menée en l'absence de l'interlocuteur» et «un pauvre substitut du débat oratoire», p. 137) et de la «correspondance cléricale du Moyen Age central» (p. 139, dans laquelle une technique prosodique difficile, le cursus ou prose rythmée, sert de «marque de distinction pontificale et même de moyen d'authentification, tant [elle] paraissait difficile à contrefaire». Une nouvelle rhétorique épistolaire se diffuse au XII^e siècle à partir de deux centres, Bologne et Orléans, et «constitue un des signes de l'émergence d'une classe nouvelle d'intellectuels qui proclame hautement sa compétence politique, juridique et littéraire» (p. 140) : elle repose sur une stricte codification de l'interaction écrite, et plus spécialement des salutations, qui correspond à un classement minutieux et rigoureux des statuts des destinataires.

L'importance de la classification statutaire dans la constitution du code épistolaire amène l'auteur à suggérer que «l'une des raisons du succès des arts de la correspondance au Moyen Age» tient à ce qu'ils «permettent de penser la société comme une hiérarchie complexe et changeante» (p. 142). En effet, cette codification hiérarchique est à la fois l'indice de l'émer-



11. «Des “secrétaires” pour le peuple ?», *ibid.*

gence d'une nouvelle stratification sociale (qui «repose sur les offices et les dignités» et non sur la richesse ni même sur la noblesse, p. 142) et un outil susceptible de permettre des stratégies relationnelles subtiles pour «ceux qui ne sont dépourvus ni de supérieurs ni d'inférieurs» (que l'auteur nomme «classe moyenne et urbaine d'intellectuels», p. 148).

L'analyse des œuvres et des stratégies, indissociablement intellectuelles et politiques, de maîtres épistoliers du XI^e au XIII^e siècles montre qu'après une phase conquérante, ils durent s'incliner devant le triomphe des notaires et des légistes. L'art épistolaire représente donc une première tentative de codification générale des relations sociales à l'intérieur des grandes institutions (en particulier l'Église et l'Université). Lui succéderont, avec «la mise en place de l'État, au cours des derniers siècles du Moyen Âge», d'autres codifications plus spécialisées : le droit, l'art notarial, la rédaction de textes administratifs et juridiques (p. 150).

On dispose dès lors des moyens de penser les liens entre codes épistolaires, classifications sociales et hiérarchies institutionnelles. L'art épistolaire apparaît comme une technique de manipulation des relations institutionnelles ; en définissant les formes à respecter, il ouvre également la voie à l'exaltation des relations personnelles rhétoriquement affranchies de ces formes, à la rhétorique de «l'amitié prise comme relation choisie, opposée à la relation de dépendance (économique, sociale, politique), native ou contractuelle» (p. 151). L'auteur, dans sa conclusion, insiste sur la norme épistolaire comme expression d'une «aspiration à constituer une classe moyenne» et sur la dévalorisation de cette norme distinctive par sa divulgation. Il donne ainsi de la rhétorique épistolaire (qu'il compare à la vogue actuelle des techniques de communication, liées pourtant au marché plus qu'à l'État) une vision qu'on pourrait qualifier de libérale : juristes et notaires, en prenant la place convoi-

tée par les maîtres épistoliers, ont fait échouer leur volonté de «créer un espace de discours nouveau, un jeu entre les structures imposées» ou encore «une classe du ministère verbal» (p. 151). Il indique que «personnalisation» et «formalisation extrême de la lettre» sont concomitantes et sont «probablement les deux faces d'un même phénomène», qu'il recherche dans l'histoire interne de la correspondance («la laïcisation de l'impératif paulinien au contact de la rhétorique cicéronienne retrouvée», p. 151) plus que dans l'histoire des institutions où prennent place les relations sociales que la correspondance met en forme et transforme à la fois.

Que la contrainte du code épistolaire s'accompagne d'une rhétorique du jeu avec les formes, que la formalisation et la personnalisation des relations en soient les conséquences simultanées, c'est aussi ce que suggère Roger Chartier¹¹ : l'expression «naturelle», non conventionnelle, des sentiments est elle-même un élément rhétorique codifié qui prend tout son sens dans le contexte institutionnel de la société de cour. Il rappelle l'existence du «débat, présent dans toute la littérature de civilité, entre le respect des conventions et la sincérité du sentiment» (p. 179), débat dans lequel prend place la codification des interactions écrites, comme convention qui entraîne la mise en valeur des singularités des personnes et des relations. On peut rapprocher le code épistolaire de cet autre code des interactions (de face à face cette fois) qu'est l'étiquette. On comprend alors que les codes (épistolaires ou de face à face) peuvent être, dans certains contextes historiques, des instruments stratégiques qui, loin de figer les interactions, permettent d'en jouer au sein même des institutions dans lesquelles elles prennent place. Mais les mêmes codes peuvent aussi, une fois le contexte transformé et parce que leur rythme d'évolution n'est pas le même que celui des relations sociales ou des institutions, perdre leur dimension stratégique et se dégrader de

règles du jeu en contraintes vécues comme absurdes. C'est l'analyse que fait Elias (dans le chapitre 3 de *La société de cour*) des transformations de l'étiquette entre la cour de Louis XIV et celle de Louis XVI.

On peut se demander si ce n'est pas à un même processus de dégradation des codes en normes figées, inutiles voire absurdes que renvoie la diffusion des codes épistolaires de l'Ancien Régime sous la forme de livres de colportage. Ce que montre Chartier, c'est qu'il s'agit en réalité d'une illusion de diffusion : parce que les «secrétaires», ou manuels de correspondance, sont anachroniques et anato-piques, donc inutilisables pour leurs lecteurs du XVIII^e siècle, ils sont lus comme des curiosités exotiques voire comme des livres de fiction d'un genre particulier. Ce n'est qu'au commencement du XIX^e siècle que de nouveaux secrétaires apparaissent qui discréditent les précédents et se donnent comme «plus immédiatement utilitaires». Chartier ouvre ainsi une piste qu'il faudrait suivre dans d'autres domaines : les manuels ne sont pas forcément des lectures pratiques. Produits culturels explicitement destinés au «plus grand nombre», ils subissent des détournements d'usage : dans les malentendus constitutifs des relations entre classes peuvent s'engouffrer de nouvelles significations et des transformations involontaires. Il montre en effet que les manuels de correspondance édités au XVIII^e siècle, parce qu'ils n'offrent pas à leurs lecteurs les modes d'emploi des lettres proposées (et en particulier ne disent rien du jeu subtil des classements sociaux qui sous-tend le code à l'origine), diffusent seulement une *image* de la bonne société et non un *modèle*, et préservent le secret d'un savoir (mais d'un savoir peut-être en voie d'obsolescence) sous prétexte de le divulguer.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les épistoliers populaires usent d'autres codes, plus accessibles et complètement détachés des exigences d'un classement social sub-



12. L'ensemble du recueil dirigé par Chartier est d'une grande richesse. Il regroupe, avec une forte cohérence, des recherches diverses : outre les articles cités, qui prennent place dans une partie consacrée aux modèles épistolaires, on trouvera un travail statistique sur l'enquête postale de 1847 qui décrit la géographie du courrier en France et la rapproche de la géographie des affaires, ce qui permet d'ébranler l'association traditionnelle entre correspondance, communication intime et expression du sentiment (p. 19) ; un article de Jean Hébrard sur les pratiques épistolaires dans les récits de vie ouvriers et paysans qui montre le geste d'écrire d'autant plus précieux qu'il est difficile et dessine une fresque sociale de l'accès à la culture des classes populaires au XIX^e siècle, des Compagnons du Tour de France aux paysans de la Grande Guerre en passant par l'émigration populaire inter-régionale ; une dernière partie enfin qui étudie trois corpus de lettres conservées, le tout-venant de la collection des marques postales (étudiées par Danièle Pouban), les lettres, fictives ou non, publiées dans le courrier des lecteurs du *Journal des Postes* (Pierrette Lebrun-Pezerat), les «Lettres d'Hélène» (dont un choix a été publié sous ce titre en 1986 par les Éditions Hermé), correspondance intime échangée, entre 1890 et 1931, entre deux cousines célibataires (étudiées par Anne Martin-Fugier).

13. *Jeux de lettres*, op. cit.

til et hors d'usage. Chartier analyse, à partir de lettres écrites à la fin du XVIII^e siècle par des rédacteurs populaires, deux de ces modèles (p. 191), le roman sentimental (pour des lettres amoureuses) et la rhétorique religieuse de la supplication (pour des lettres d'un ouvrier à son employeur). Cette dernière transcende les différences sociales par l'appel à une humanité partagée devant Dieu, tout en offrant de la hiérarchie sociale une représentation simple, sans moyen terme entre le pouvoir absolu et l'humble pécheur. Les classes populaires du XVIII^e siècle ne sont pas engagées en effet dans des hiérarchies institutionnelles aussi complexes que celles pour lesquelles ont été élaborés les codes épistolaires analysés jusqu'ici (Église et Université médiévales, société de cour).

La pluralité des codes graphiques

Le lien si fortement mis en évidence entre codes épistolaires, distances sociales et hiérarchies institutionnelles devra sans nul doute constituer l'ossature des recherches à venir, sociologiques ou ethnologiques, sur la correspondance¹². Un code épistolaire n'est pas seulement rhétorique, il est aussi matériel : la mise en page, le support ou l'instrument utilisés, comptent autant que les formules d'adresse pour marquer le respect. Si l'on veut étendre l'analyse à des productions écrites non épistolaires (ce que font sociologues et ethnologues lorsqu'ils se penchent sur les écritures « ordinaires »), il faut distinguer, dans la maîtrise de l'écriture, non seulement des degrés (du plus au moins alphabétisé, du plus au moins lettré...) mais une pluralité de codes de nature différente, les uns plus techniques ou matériels, les autres plus sociaux. Tâche certes d'autant plus difficile que la technique de l'écriture, dans ses aspects les plus matériels, est toujours investie d'une forte valeur sociale et que la « correction » de l'écriture semble renvoyer à un ensemble unifié. Pour

casser cette représentation unifiée du travail d'écriture, il serait de bonne méthode de s'intéresser en priorité aux cas, fussent-ils marginaux, où apparaît une division du travail d'écriture entre exécutants et commanditaires, entre scripteurs, rédacteurs et auteurs : les métiers juridiques (greffiers, rédacteurs), les métiers de l'imprimerie (typographes, correcteurs, secrétaires de rédaction), les « arts graphiques » (graveurs, dessinateurs). Le recours à des spécialistes n'est pas alors l'indice d'une incompétence *culturelle* des commanditaires mais celui de leur incompétence *technique*. On sortirait dès lors l'analyse de la délégation d'écriture de la problématique de la domination culturelle : les relations de pouvoir ou la hiérarchie du prestige entre techniciens et commanditaires ne sont pas toujours en faveur des exécutants. C'est cette direction de recherches qu'ouvre l'ouvrage d'Armando Petrucci¹³ qui, parce qu'il montre les transformations des codes et des compétences, en relativise la portée et invite à ne pas leur accorder une valeur culturelle absolue.

Petrucci effectue ici une synthèse de travaux épars sur les inscriptions monumentales en Italie du XI^e au XX^e siècles : ce sont toujours (p. 10) des écritures exposées (faites pour être lues à distance et en public), parfois des écritures d'apparat (solennelles et qui indiquent ou désignent). Au croisement d'une histoire de l'art et d'une histoire politique, l'ouvrage porte attention aux supports différenciés de ces inscriptions (pierre ou marbre, inscriptions pérennes et solennelles ; papier, tissu, affiches ou placards, banderoles, inscriptions éphémères), à leurs fonctions différentes (marques du pouvoir politique, de la position dominante d'un groupe, d'un contre-pouvoir), à leurs codes graphiques différenciés eux aussi selon les supports et les fonctions. Il analyse la complexité des rapports entre lieux d'exposition, fonctions et formes graphiques de ces inscriptions, mettant l'accent sur l'évolution historique des normes épigraphiques en rapport

avec la transformation des fonctions principales des écritures exposées. Selon les périodes en effet, l'inscription publique sera la marque du pouvoir politique dans la ville (sous Sixte-Quint, p. 71-77, ou sous Mussolini, p. 204-205) ou celle du poids social des familles patri-ciennes à travers leurs inscriptions funéraires (p. 87-100), celle du pouvoir économique des industriels à travers les publicités ou celle d'un contre-pouvoir qui tente de s'approprier la rue. Chemin faisant, il permet d'historiciser et de relativiser les contraintes des codes graphiques formels (mise en page, caractères graphiques), d'en préciser les domaines d'application (les codes ne sont pas les mêmes selon les supports matériels, pierre ou papier, monuments, affiches ou livres) et de les distinguer des codes strictement linguistiques en usage dans l'écriture de la langue (orthographe), puisque les rythmes d'évolution n'en sont pas les mêmes. Du même coup, les analyses de Petrucci empêchent de considérer trop hâtivement la maîtrise de ces codes (graphiques et linguistiques), qu'on a l'habitude de confondre dans un ensemble indifférencié, comme un indice de l'accès à une culture «lettrée» ou «légitime». L'attention aux formes et aux supports de l'écriture monumentale rappelle bien opportunément qu'il existe dans ce domaine des codes graphiques spécifiques, qu'il existe, avant l'imprimerie puis à côté d'elle, un art graphique, une «calligraphie» sur pierre ou sur marbre. De sorte que ce livre engage indirectement à analyser avec la même précision les formes et les supports des écritures non monumentales (ordinaires ?) : analyse dont l'article de Marlène Albert-Llorca constituait une mise en œuvre partielle, analyse à laquelle engageait aussi, par d'autres voies, l'ouvrage dirigé par Chartier lorsque, par exemple, ce dernier évoquait la mise en page en rappelant l'importance accordée par les «secrétaires» d'Ancien Régime à «l'usage du blanc, c'est-à-dire de l'écart plus ou moins grand laissé entre les lignes»¹⁴.



14. «La distance séparant les deux premières lignes doit mesurer adéquatement l'écart des conditions, et la révérence qu'elle suppose» (p. 174-175).

15. Éric A. Havelock, *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Paris, Maspero, 1981 (conférences prononcées à Toronto en 1974).

16. Cette étude est entamée, de deux points de vue différents, dans l'ouvrage de Bernard Lahire, cité plus haut (centré sur des enquêtés «peu qualifiés») et dans Jean-Pierre Albert, «Écritures domestiques», in Daniel Fabre (dir.), *op. cit.*, p. 37-94 (centré sur des enquêtés «plutôt cultivés»).

On peut dès lors proposer une première esquisse de la pluralité des codes auxquels sont diversement soumis les divers usages de l'écriture : qu'ils soient strictement matériels, c'est-à-dire qu'ils résolvent, à la manière de l'architecture ou de la gravure, le problème technique des relations entre forme et support, qu'ils soient linguistiques comme l'orthographe, qu'ils soient plus immédiatement sociaux, comme les codes épistolaires. On serait presque tenté de dire qu'à chaque usage de l'écriture correspond un code spécifique, lui-même complexe, à la fois matériel, linguistique et social. De même qu'une inscription publique correcte ou convenable à un moment donné ne suit pas forcément les règles qui décident au même moment de la correction d'un texte imprimé (ce que montre Petrucci), de même une lettre convenable ne suivra pas les règles qui décident de la correction d'une copie d'élève, par exemple. Chacun de ces codes spécifiques présente une articulation qui lui est propre entre règles de correction visuelle ou de présentation formelle, règles de correction linguistique et règles de correction sociale. De sorte qu'une compétence graphique, dans un code donné, est indissociablement (mais diversement) matérielle, linguistique et sociale.

La complexité de l'analyse tient à ce que ces divers codes se donnent comme cohérents entre eux, ce qu'ils ne sont pas forcément : la compétence culturelle est supposée maîtrise absolue de tous ces codes d'ailleurs confondus (la «bonne conduite» et la «politesse» allant de pair avec la correction linguistique dont l'orthographe constituerait, dans cette optique, une émanation naturelle), l'accusation d'incompétence culturelle ne supporte pas de degrés. Pourtant, avoir une belle écriture n'est une condition ni nécessaire ni suffi-

sante pour savoir rédiger un texte ou pour savoir s'adresser à un puissant ; les signataires des textes imprimés n'ont pas forcément les compétences linguistiques ou typographiques nécessaires à l'établissement définitif de leur texte ni à sa mise en forme imprimée ; une lettre écrite par un instituteur ne suit pas forcément les mêmes normes (de présentation matérielle, de politesse sociale) que celle rédigée par un professeur, etc. Comme le remarquait déjà Havelock¹⁵, la principale difficulté pour penser toutes ces variations tient à notre lexique commun, à la fois pauvre et confus, où les termes d'écriture, d'écrit, de lettre, de texte et bien d'autres, désignent indistinctement tout ce qu'on essaie de distinguer ici. Les codes graphiques ont une histoire ; ils changent ; ils admettent aussi une topographie sociale et professionnelle. Bref, ils sont divers. Et c'est peut-être l'unification de l'orthographe (qu'il faudrait sans doute penser comme une spécificité historique nationale) qui contribue le plus à occulter cette diversité.

Les analyses de la correspondance donnent une première idée du processus complexe de diffusion diversifiée de l'écriture en milieu populaire, lorsqu'elles montrent «les nombreuses discordances qui existent entre alphabétisation et épistolarité» et qui «contribuent à distinguer nettement l'apprentissage scolaire de l'écriture qui est seulement maîtrise graphique, et la capacité à produire des textes (donc des lettres), qui n'est le fait que d'une partie des alphabétisés» (Chartier, *op. cit.*, p. 18-19). C'est l'analyse de cette diversité, à la fois dans les modèles et dans leur diffusion, qui devrait aussi servir de fil conducteur à l'étude des pratiques disparates parfois rassemblées sous le terme d'écritures domestiques¹⁶ : mais ceci est encore une autre histoire.