

les mobilités familiales comme celle des Hexamilitai que l'on retrouve un peu partout dans l'empire.

Pour la première des régions, l'a. montre bien qu'il s'agit d'une succursale de l'aristocratie de Constantinople et qu'il est difficile de montrer la part des familles de la capitale s'installant par le biais de leurs possessions, des familles locales «montées» à Constantinople. Ces familles urbaines ou «périurbaines» parviennent ensuite à essaimer dans tout l'empire comme le montrent les études épistolographiques.

Pour le sud-est de l'Asie Mineure, l'a. s'appuie sur une production historique fournie dont elle fait une belle synthèse. Pour elle, le poids de l'aristocratie locale s'explique par le fait que ces régions sont moins productives fiscalement pour l'empire et que par conséquent, l'administration impériale classique délaisse ces régions, laissant la place libre aux grandes familles. Cela montre le compromis entre l'empereur et les aristocrates d'une autre manière et tout aussi éclairante et explique que le règne de Basile II représente une rupture. Toutefois, la réapparition de la menace orientale a les mêmes effets et la fin du XI<sup>e</sup> s. voit réapparaître les grandes familles.

La région pontique a été beaucoup moins étudiée (le manque d'éléments cartographiques y est encore plus criant). Reprenant les études précédentes, l'a. fait le point sur la question des *Armenika thémata*, marque de l'expansion territoriale et de l'intégration des cadres locaux dans l'administration (tourmarques, drongaires, etc.). Cela entraîne quelques difficultés au moment de leur intégration dans les cadres classiques au XI<sup>e</sup> s. : cas spécifique du stratège de Chaldée, présence des *basilikoi*, *episkeptitai* et curateurs que l'a. présente comme un moyen de diffusion d'un modèle administratif byzantin largement «indigénisé». Si les familles aristocratiques des deux régions orientales subissent les mêmes évolutions : allers-retours permanents entre la province et Constantinople, ceux du nord-est ne pouvant éviter de se retrouver en poste en Occident byzantin.

Les deux derniers chapitres proposent un cadre d'explication politique et culturel des relations entre l'aristocratie d'Asie Mineure et le pouvoir impérial constantinopolitain. Ainsi, le chap. VI («Carrière, alliances, ambitions...») décrit assez classiquement le jeu politique des oppositions familiales, les choix de se mettre au service de l'empire pour maintenir son implantation locale. Le chap. VII («L'idéologie aristocratique : affirmer, légitimer et transmettre le pouvoir») tente de définir l'idéologie aristocratique dans un empire où longtemps, seule l'idéologie impériale avait droit d'être étudiée. L'onomastique est

mise à contribution pour faire apparaître la place et le poids des femmes dans la construction des groupes familiaux. Mais c'est surtout sur la place de la culture aristocratique que l'a. emporte l'adhésion de son lecteur. Sa connaissance élevée des productions du X<sup>e</sup> s. et du XI<sup>e</sup> s. lui permet d'exploiter les chroniques familiales, la poésie, la production littéraire curiale pour montrer ce lent processus d'acculturation aristocratique. Il démarre au moment de l'intégration des familles locales dans le système administratif impérial, Basile II s'en sert pour détacher un grand nombre d'aristocrates de leurs milieux d'origine (Nicéphore Ouranos, les Comnène). Sa relecture de textes «provinciaux» à l'aune de la culture de cour de Constantinople (Kékauménos, Boïlas, vie de saints) montre que rien n'est provincial, ou plutôt que rien n'est complètement provincial, tous les aristocrates doivent utiliser le même langage, les mêmes outils culturels forgés dans les écoles de Constantinople. Le chap. VIII («Aristocratie, autorité impériale et gouvernement»), véritable conclusion avant l'heure montre bien encore une fois que l'aristocratie ne peut s'exprimer qu'à l'abri de la présence impériale macédonienne qui se doit, selon les familles, d'assurer la stabilité des situations et de répartir les fonctions et les richesses.

Avec cet ouvrage, nous disposons d'une étude très solide sur l'Asie Mineure des IX<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s., en attendant l'équivalent occidental, les quelques remarques de forme (cartes, index des fonctions) ne doivent pas dissuader tous les chercheurs de s'y plonger pour trouver des confirmations mais aussi des débats à mener (*anthropoi*, mobilités géographiques des fonctionnaires byzantins, etc.). Nous disposons avec l'ouvrage de L. Andriollo d'une réflexion sur la plasticité de l'aristocratie byzantine dans sa relation au pouvoir impérial et les byzantinistes ne peuvent que l'en féliciter.

Éric LIMOUSIN.

Francesco BENOZZO, *La tradizione smarrita. Le origini non scrite delle letterature romanza*, Rome, Viella – Libreria Editrice (La storia. Temi, 5), 2007.

Depuis les importants travaux de Paul Zumthor sur l'oralité (non signalés dans le présent essai), l'inexistence de sources non écrites pour la littérature médiévale est devenue un préjugé intenable. Jadis, pour une philologie hyperpositiviste, l'oralité médiévale n'existait pas parce qu'il était pour elle impossible d'étudier ce qui n'avait pas laissé de traces écrites. Aujourd'hui, on admet une autre évidence : la tradition médiévale

a longtemps baigné dans le contexte d'une culture où l'oralité était la norme et l'écriture l'exception. Il est donc logique de voir poser, dans le présent essai, la question d'une origine non écrite de la littérature romane. Il ne s'agit pas d'une étude d'ensemble de ce problème complexe mais plutôt d'une étude de cas qui met en évidence, à partir d'un outil comparatif, les traces d'une transmission millénaire de thèmes, de figures et de formes relevant des cultures archaïques de l'Europe proto voire préhistorique. Après une présentation des « professionnels de la parole poétique en Europe » où le chamane, le barde, le spécialiste des runes sont présentés comme les ancêtres directs du troubadour, le deuxième chapitre « Du Paléolithique à la littérature des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles » étudie trois types de transferts : le premier est stylistique avec la strophe galloise transposée en laisse épique, le deuxième est légendaire avec d'anciennes figures mythiques paléo-mésolithiques devenues héros médiévaux (c'est le cas du roi Arthur), le dernier est d'ordre rituel avec des cultes païens d'adoration (en particulier ceux voués à la déesse Épona) transformés en culte de l'amour courtois.

L'a. se démarque à bon droit des thèses qualifiées de délirantes (p. 74) d'un John Matthews qui, prenant ses désirs pour des réalités, confond allègrement druides et néo-druides (chamanes autoproclamés et sectaires) pour attribuer aux seconds les inventions des premiers. L'a. refuse également la sous-évaluation de l'héritage « chamanique » dans la culture médiévale. Il défend alors la thèse médiane d'une tradition ininterrompue du chamanisme jusqu'au Moyen Âge. Le problème est évidemment de savoir ce que l'on entend exactement par « chamanisme » dans un contexte poétique et la question est loin d'être claire. Le petit ouvrage de Michel Perrin (1995) apportait un éclairage critique bienvenu quoique généraliste. Refusant la définition d'Eliade (1951), M. Perrin montre que la popularité actuelle de cette notion tient à sa confusion et à une typologie artificielle d'éléments chamaniques « sacrés », arbitrairement reliés par Eliade, et reposant sur une extrapolation abusive du chamanisme sibérien à tous les autres cultes de possession. L'ouvrage d'Eliade a mal vieilli et la notion mérite d'être retravaillée. Pour l'Europe, il faudrait surtout regarder les travaux finnois. L'ouvrage d'Anna-Leena Siikala (*Mythic Images and Shamanism. A Perspective on Kalevala Poetry*, Helsinki, Academia scientiarum fennica [FF Communicatoins, 280], 2002, 423 p. dont 20 de bibliographie) donne la mesure d'une recherche plus complexe qu'il n'y paraît. Cet ouvrage apporte bien d'autres éclairages (y compris littéraires et philologiques) que les études partielles, hétéroclites

et souvent mal théorisées citées aux p. 73-75 de l'essai de Francesco Benozzo. Sur le prétendu chamanisme de la culture celtique, il aurait fallu tenir compte des réticences de Christian-Joseph Guyonvarc'h (*Magie, médecine et divination chez les Celtes*, Paris, Payot, 1997, p. 219-220) qui montre accessoirement que l'appel au chamanisme repose surtout sur une tendance à « magnifier » les Celtes (et maintenant le Moyen Âge ?). Par ailleurs, on ne peut plus confondre les bardes et les druides après avoir lu l'article de Françoise Le Roux « Notes d'histoire des religions. XX, 53, Nouvelles recherches sur les druides » (dans *Ogam*, t. 22-25, 1970-1973, p. 209-224). Enfin, on ne peut négliger les deux ouvrages de P. Zumthor, *La lettre et la voix : de la littérature médiévale*, (Paris, Seuil [Poétique, 44], 1987) et *Introduction à la poésie orale* (Paris, Seuil [Poétique, 35], 1983).

Le survol culturel de l'Europe glaciaire (et même post-glaciaire) jusqu'à la littérature médiévale peut donner le frisson. On pourra regretter le manque de jalons dans une longue durée ramenée à la comparaison impossible de ses deux extrêmes temporels (le paléo-mésolithique et le Moyen Âge), contournant la période dite indo-européenne. Par ailleurs, faire dériver la *fin' amor* médiévale du culte à Épona est aussi hasardeux que de voir les origines du jazz dans le chant grégorien. Enfin, il est impossible de tout mettre sur un même plan : les troubadours et les chanteurs de geste par exemple. Impossible de se débarrasser à bon compte de la piste arabo-andalouse pour les origines de la poésie d'oc (voir les travaux de Pierre Le Gentil sur la strophe zadjalesque). D'une manière générale, dans son étude de la poésie celte (galloise), l'a. ne tient pas assez compte de la tradition manuscrite. Les poèmes des Cynfeirdd (« premiers bardes ») sont conservés dans des manuscrits tardifs qui ont déformé l'oralité galloise primitive à partir d'autres modèles (il est établi aujourd'hui que les *Mabinogion* ont subi l'influence des récits arthuriens continentaux). Vingt ans de tradition écrite déforment rapidement plusieurs siècles de tradition orale.

Sur les aspects chamaniques du mythe d'Arthur (p. 129-156), il y aurait beaucoup à dire. Le développement repose sur des glissades et des manipulations hasardeuses. On ne sait trop pourquoi (sinon pour les nécessités de la thèse) le Belinus de Geoffroy de Monmouth devient soudain un Belgios/Bolgios ni pourquoi Brennus devrait absolument être Brân confondu avec Arthur (aucune comparaison narrative n'est possible entre les deux personnages). Pour le lien d'Arthur et de l'ours, la question fut travaillée sur le plan philologique par C. Guyonvarc'h (« La pierre, l'ours et le roi : gaulois

Artos, irlandais *art*, gallois *arth*, le nom du roi Arthur. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloise et celtique», *Celticum*, 16, 1967, p. 215-238) et nous lui avons fait écho dans notre *Artù. L'orso e il re* (Rome, Arkeios, 2005). Avant de placer trop loin le curseur des sources, il est plus sage et aussi plus opératoire d'explorer comparativement les plus anciens vestiges des poésies européennes. On s'avise alors que la notion de poésie est en soi culturellement datée. Dans les civilisations antiques, elle est proche des incantations, formules magiques ou autres charmes. C'est probablement dans cette voie qu'il faudrait établir des liens précis avec une supposée culture chamanique. Au total, on se trouve devant un ouvrage courageux (car pluridisciplinaire) mais insuffisamment critique et documenté sur des questions essentielles. Qui trop embrasse mal étreint !

Philippe WALTER.

Marian BLEEKE, *Motherhood and Meaning in Medieval Sculpture. Representations from France c. 1100-1500*, Woodbridge, Boydell Press (Boydell Studies in Medieval Art and Architecture, 10), 2017.

Dans le sillage des *gender studies*, le livre de Marian Bleeke sur la maternité et ses représentations sculptées dans l'espace ecclésial de la France du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> s. s'inscrit pleinement dans le champ d'études interdisciplinaires des *women's studies*. Reposant sur le postulat que les significations des œuvres d'art peuvent également naître de l'interaction avec leur spectateur (*beholder*), et non de la seule pensée du concepteur, l'a. explore les multiples possibilités de sens qu'offre le regard des femmes médiévales – potentiellement mères – sur la maternité. Divisé en quatre chapitres thématiques, suivis d'une ouverture transversale sur la période contemporaine, l'ouvrage convenablement illustré apporte des éléments de réponse à la question suivante : que nous apprennent les sculptures, dont l'objet de la représentation est lié explicitement ou implicitement à la maternité, sur les expériences maternelles des femmes au Moyen Âge ? La problématique, posée ainsi en ces termes, entend orienter l'étude de ces œuvres visuelles vers l'une des préoccupations centrales de l'histoire de l'art féministe, revendiquée par M. Bleeke (p. 3), à savoir la participation active des femmes dans la manière de penser leurs expériences de vie quotidienne.

Dès les premières pages de l'introduction, les lecteurs apprécieront l'exposé rigoureux de l'a. sur les partis pris adoptés dans l'ouvrage (p. 1-8). Aux significations

voulues par les fabricants d'art (*makers*), M. Bleeke préfère focaliser son attention sur les significations issues de la relation entre les images / objets et leurs spectateurs / utilisateurs telle que l'indique sa bibliographie. Si la chercheuse reconnaît bien volontiers que les instances à l'origine des œuvres au Moyen Âge étaient *a priori* masculines et cléricales et qu'elles n'étaient pas particulièrement destinées à la gent féminine, cela ne l'empêche pas d'envisager les interprétations qu'une laïque, qui plus est mère, pouvait tirer des images sculptées. Pour d'abord valider la présence d'un milieu féminin de réception, l'a. met en exergue le statut particulier des sculptures : à l'instar d'un « art public », leur emplacement à l'intérieur ou à l'extérieur des lieux de culte, les rendaient visibles de tous, par conséquent, de toutes. C'est en cela que ces spectatrices aux idées, intérêts et préoccupations qui leurs sont propres, promouvraient d'autres lectures visuelles, non seulement dévotionnelles mais encore personnelles comme l'expérience maternelle. Car l'interaction œuvre / spectateur est une « activité créatrice de sens » (p. 5), ces sculptures peuvent ainsi être mises en relation avec la maternité qui marque la vie des femmes et leur rôle social de « mère ».

À plus d'un titre, le rapport œuvre / spectateur est au cœur du travail de recherche de M. Bleeke. Depuis la fin des années 70, l'étude de cette relation occupe une place importante du champ disciplinaire de l'histoire de l'art ; c'est pourtant à partir des théories littéraires de Hans Robert Jauss (*reception theory*) et Iser Wolfgang (*response theory*) que l'a. bâtit le socle épistémologique de sa recherche. Du premier, elle retient l'importance du rôle joué par le lecteur / spectateur dans son rapport à l'œuvre. La part d'idéal et de vécu du spectateur face à l'œuvre – autrement dit son « horizon d'attente » – occasionne de nouvelles significations dans le cadre de cette confrontation. Or, l'historienne de l'art n'écarte pas pour autant l'efficacité des œuvres visuelles. Aussi reprend-elle du second, l'idée qu'une œuvre agit sur le lecteur / spectateur en façonnant son expérience et sa réponse à ce qu'il regarde. Les mécanismes de perception des œuvres médiévales étaient donc physiques sinon corporels et, par là même, cela explique sa préférence pour le terme de « *beholder* » plutôt que celui de « *viewer* ». De là, M. Bleeke propose de penser la relation œuvre / spectateur comme un processus créateur de sens partagés. Il convient néanmoins de noter la difficulté – voire l'impossibilité – pour le chercheur d'adapter aux périodes anciennes et médiévales des théories invitant à considérer le spectateur en tant que récepteur des œuvres visuelles. En outre, l'historienne de l'art envisage les sculptures à l'égal