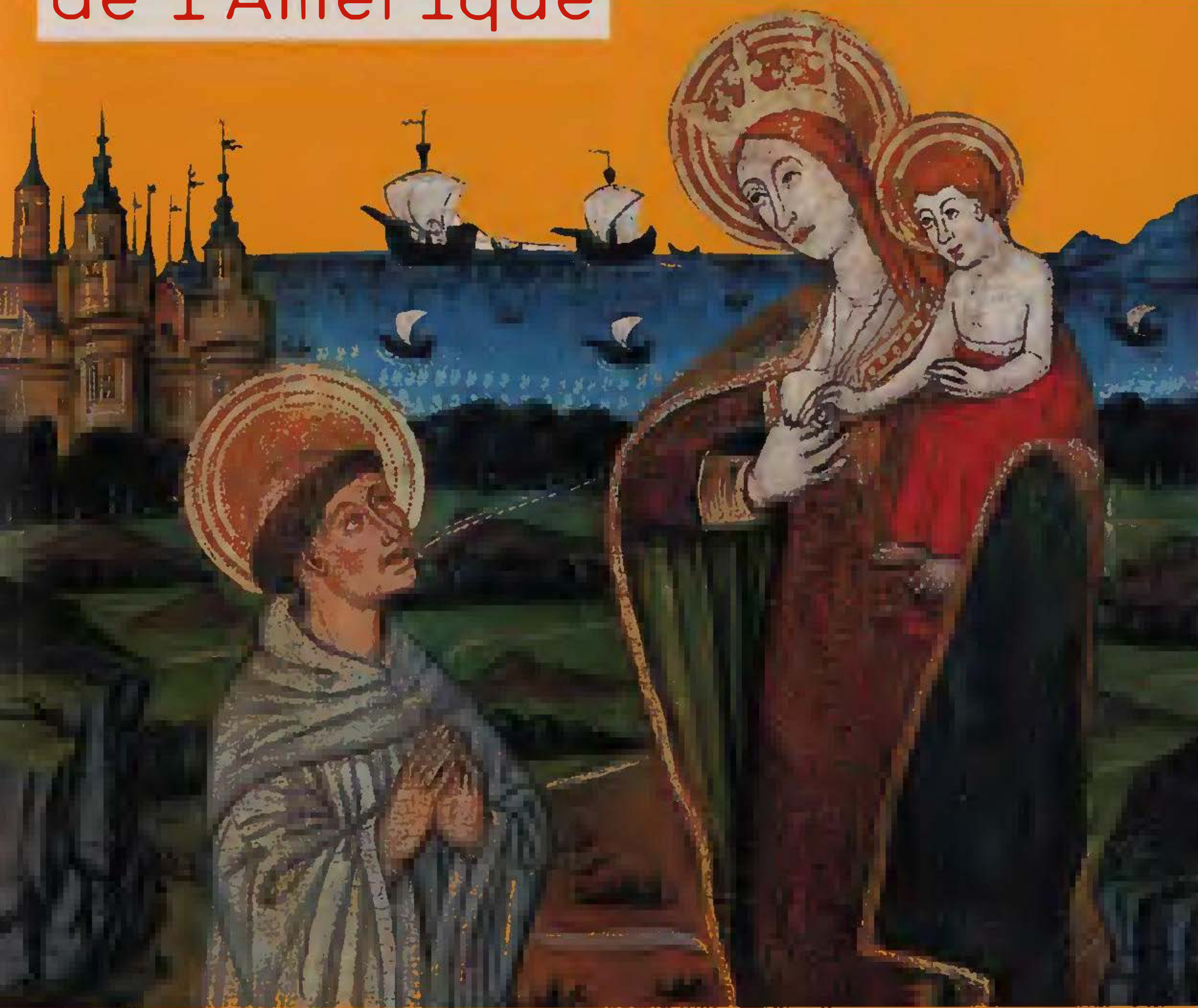


JÉRÔME
BASCHE

La civilisation féodale

De l'an mil
à la colonisation
de l'Amérique



Champs histoire

DU MÊME AUTEUR

- Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263).
Thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Rome, La Découverte-École française de Rome, 1991.
- Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 1993.
- L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval* (co-direction avec J.-C. Schmitt), Cahiers du Léopard d'Or, Paris, 1996.
- Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 (prix Augustin-Thierry).
- La Rébellion zapatiste. Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Champs-Flammarion, 2005.
- La Chrétienté médiévale. Représentations et pratiques sociales*, Paris, La Documentation française, 2005.
- L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2008.

Jérôme Baschet

LA CIVILISATION FÉODALE

De l'an mil à la colonisation
de l'Amérique

Champs histoire

Pour Jacques Le Goff

Remerciements

Ce livre est le fruit de cinq années d'enseignement à l'Universidad Autónoma de Chiapas, à San Cristóbal de Las Casas (Mexique). Je souhaite remercier ceux qui ont rendu possible ce séjour, et tout particulièrement Jacques Revel, président de l'École des hautes études en sciences sociales, qui a bien voulu considérer avec une bienveillance constante un projet qui n'avait pas nécessairement toutes les apparences de la raison. Jorge López Arévalo a eu l'amabilité de m'inviter à la Facultad de Ciencias Sociales de la UNACH, dont il était alors le directeur, et m'y a accueilli avec générosité. Ce travail a bénéficié de l'appui du Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología, durant les années 1997-1999. Enfin, ce livre n'aurait pas pris forme si l'enseignement dont il est issu n'avait été reçu avec attention par les étudiants en histoire de la UNACH. À tous, embarqués dans cette traversée à rebours de l'Atlantique, j'adresse mes plus vifs remerciements, pour leur patience comme pour leurs impatiences, pour leur enthousiasme comme pour leurs doutes, qui m'ont aidé à donner sens à l'étude du Moyen Âge en terres mexicaines.

Le genre dont relève ce livre – qu'on le nomme synthèse ou compilation – suppose de nombreux emprunts,

volontaires le plus souvent, peut-être involontaires parfois. La bibliographie allégée et l'absence de notes ne permettent malheureusement pas de relier systématiquement chacun des propos avancés dans le texte aux auteurs des travaux concernés. Même s'il est douteux que cela puisse être de quelque utilité, j'offre par avance mes sincères excuses à quiconque pourrait se sentir oublié ou trahi.

À mes guides principaux dans cette entreprise, je dois une reconnaissance particulière. Jacques Le Goff, maître incontesté, en est l'inspirateur par excellence et a ouvert la plupart des chemins suivis ici : qu'il ait bien voulu considérer que le résultat n'était pas trop indigne n'a pas peu contribué à déjouer mes scrupules, au moment de destiner ce livre à ses lecteurs. Anita et Alain Guerreau, par leurs écrits et par de nombreuses discussions, m'ont transmis les concepts essentiels et le cadre interprétatif dont le présent ouvrage se réclame : s'il possède un tant soit peu de cohérence, c'est à eux qu'il le doit. Jean-Claude Bonne et Jean-Claude Schmitt, dans la stimulante amitié desquels je me suis formé à l'étude du Moyen Âge et de ses images, savent que les idées exposées ici sont bien souvent les leurs, avant d'être les miennes. À Jean-Claude Schmitt, je dois en outre des remerciements tout particuliers : non seulement mes années mexicaines n'ont pas réussi à entamer sa confiance, mais encore a-t-il eu à cœur de détourner ce livre de sa destination latino-américaine initiale pour le confier aux éditions Aubier, où Monique Labrune a bien voulu l'accueillir avec un intérêt attentif et où Hélène Fiamma l'a fait bénéficier de ses soins bienveillants. J'aurais aimé pouvoir citer tous les amis et collègues, dont les travaux et les propos ont accompagné et orienté mon cheminement : ce livre leur doit beaucoup, mais la liste serait ou bien trop longue ou bien trop courte.

Juan Pedro Viqueira s'est très aimablement préoccupé du devenir mexicain de ce livre. Ses remarques judicieuses ont permis de l'amender et surtout de réduire, dans la mesure où j'ai pu suivre ses conseils, les défaillances de mes allusions à l'histoire de la Nouvelle-Espagne.

Jean et Claudine ont été les cobayes de cette initiation au Moyen Âge et l'ont infléchi par leurs commentaires avisés, dont ils ont fait bruissier jusqu'à l'épaisse nuit de la jungle de Tikal. Enfin, sans Rocío Noemí, qui a bouleversé le sens de mon escapade chiapanèque, ce livre n'aurait jamais vu le jour. Sans Vincent, né de cette rencontre, il aurait sûrement été écrit plus vite, mais avec infiniment moins de bonheur.

INTRODUCTION

L'EUROPE MÉDIÉVALE, VIA L'AMÉRIQUE

Avertissement au lecteur en forme d'éloge du détour

Commençons par rassurer le lecteur, peut-être perplexe : ce qu'il tient entre les mains est bien un livre d'histoire de l'Occident médiéval. Il présente cependant quelques particularités que l'on ne peut exposer sans se livrer à un bref détour personnel. Au reste, comme on le comprendra sous peu, c'est bien de détour qu'il s'agit. On voudrait en effet, sans pour autant rompre l'engagement à peine scellé, préparer le lecteur à une étrange boucle atlantique, l'inviter bientôt à quitter les rivages de la vieille Europe pour une traversée aussi incertaine que celle des caravelles de Christophe Colomb. Prenons donc pied de l'autre côté de l'océan, dans l'Amérique que l'on dit latine, pour nous interroger, depuis cette position singulière, sur un Moyen Âge où l'on croit pouvoir situer les prémices de la domination occidentale, progressivement étendue à l'ensemble de la planète.

Un tel projet ne se serait pas formé sans l'expérience d'un déplacement imprévu : celle d'un médiéviste au Mexique, confronté à un présent turbulent et à la

remuante actualité des mouvements sociaux indigènes. On n'aura pas la prétention d'invoquer Aby Warburg, délaissant les fêtes florentines de la Renaissance pour les rituels des Indiens du Nouveau-Mexique. Mais peut-on imaginer, à sa suite, que le déplacement spatial se transforme en régression temporelle ? Univers composite, le Chiapas permet d'éprouver, par certains aspects, les effets d'une société encore majoritairement rurale, dont les valeurs sont imprégnées, selon des modalités diverses, par la revendication de la tradition et l'attachement à la terre, ainsi que par un christianisme aux formes parfois déconcertantes. On peut, par exemple, y être frappé par la persistance d'un temps lent et flexible, en partie insensible à la tyrannie de la mesure horaire et de ses contraintes pressées. Les rythmes de l'histoire y paraissent également désaccordés : jusque dans les années 1970, les grands domaines (*fincas*), tout en étant articulées à une logique globale capitaliste, mettaient en œuvre en leur sein des formes d'exploitation de type féodal, imposant un attachement au sol et associant étroitement le pouvoir sur les terres et le pouvoir sur les hommes ; aujourd'hui encore, leurs fantômes hantent les esprits et mobilisent l'énergie revendicative des mouvements sociaux. On n'en finirait pas de commenter par combien de manières on peut percevoir, au Chiapas comme en d'autres lieux, un court-circuit des temps, « une contemporanéité du non-contemporain » (Reinhart Koselleck). Au Chiapas, tous les cochons sont gris ! De ce gris que les groins européens ont perdu depuis des siècles, et dont Michel Pastoureau a dû faire teindre leurs descendants, engagés comme figurants dans *Le Nom de la rose*...

Mais il n'existe nul *Jurassic Park* du Moyen Âge et tous les exemples accumulés ne sauraient former au mieux qu'une collection d'effets de médiévalité dont il y a tout

lieu de se méfier. Pas d'intelligibilité du Moyen Âge au présent donc ; tout juste quelques sensations comparatives qui ne sont cependant pas à dédaigner. Celles-ci peuvent être le point de départ d'une expérience d'altérité qui, en nous distanciant de nos propres habitudes, fore quelques minces ouvertures bien utiles dès lors qu'on s'efforce d'entrevoir les réalités d'un monde aussi différent du nôtre que le Moyen Âge. Tout ce qui aide à se déprendre des évidences de notre univers habituel est bon à prendre et il n'est peut-être pas mauvais, pour un médiéviste d'une génération sans attaches rurales, de se confronter à des sociétés où modernité, prémodernité (et postmodernité ?) s'entrelacent de manière singulière et parfois créatrice.

Sensation sans doute illusoire d'un passé rendu palpable, expérience d'altérité prédisposant peut-être à sa compréhension, le détour américain est pour le moins une prise de distance. Le point de vue change ; le regard se modifie : cela peut être bénéfique. Outre-Atlantique, la vision du Moyen Âge a d'abord dû chercher comment se faire synthétique. De fait, il me faut avouer ici que je n'aurais jamais songé à rédiger un livre comme celui-ci, si je n'avais dû d'abord présenter de manière aussi globale que possible la période médiévale, lors d'un cours semestriel donné aux étudiants de l'université du Chiapas. Décalque amplifié de cet enseignement, ce livre a été écrit à l'intention d'autres étudiants et lecteurs mexicains ou latino-américains. Sollicité d'en donner une version française, je n'ai procédé qu'à de minimes adaptations, lui gardant les marques de sa genèse et de sa destination initiale.

Mais comment prétendre faire œuvre de synthèse ? On acceptera volontiers de tenir celle-ci pour une compilation, à l'image de nombreux écrits du Moyen Âge. Loin de notre moderne notion d'auteur, à laquelle s'attache la

revendication d'une singularité exhibée et d'une originalité sans bornes, le compilateur médiéval s'enorgueillissait d'emprunter l'essentiel de ses matériaux à d'illustres prédécesseurs et sa plus grande fierté tenait à la fidélité qu'il leur manifestait. L'œuvre restait parfois anonyme, et son succès se mesurait alors à l'autorité vénérable de l'auteur qu'on lui prêtait (saint Augustin étant la récompense d'une parfaite réussite). En d'autres siècles, on aurait été tenté d'ôter tout nom d'auteur de la couverture du présent livre. Mais si le régime moderne de l'auteur conduit souvent à minimiser ses sources d'inspiration, le recours médiéval aux figures d'autorité cache volontiers une intervention personnelle plus importante qu'il n'y paraît. Sous couvert de révérence affichée, le compilateur choisit ses emprunts, les agence en fonction de ses propres objectifs, les reformule parfois par glissements et déplacements successifs. Placé sous le signe de l'hybride, le présent livre court le risque de n'être ni fidèle ni original. En outre, on reprochera inmanquablement à une synthèse comme celle-ci ses omissions, ses inévitables simplifications, ses partis-pris. De fait, on avouera sans peine que bien des aspects ont été insuffisamment pris en compte et que les lacunes affectent nécessairement la vision d'ensemble. Mais on peut soutenir aussi qu'un ouvrage qui ne trahirait pas la complexité de son objet et qui – pour pousser à l'extrême – prétendrait en rendre compte avec la même fidélité que la fameuse carte à l'échelle 1 : 1 serait interminable et finalement... sans objet. De manière sans doute plus évidente encore que pour d'autres genres historiographiques, il n'y a de construction synthétique envisageable qu'à la condition de faire des choix et d'écarter volontairement certains axes possibles. En un temps où la pensée ambiante proclame la fin des grands modèles d'interprétation et se complaît dans les métaphores de l'archipel et

de la fragmentation, la synthèse n'est guère de mise. Mais nous sommes sans doute à l'orée d'un nouveau cycle et il est significatif que Giovanni Levi, l'un des initiateurs de la micro-histoire, ait récemment observé qu'un retour de balancier était en marche et que l'urgence tenait désormais à notre capacité à ressaisir des vues globales des phénomènes macro-historiques. La réalisation d'une tâche si lourde n'est peut-être pas à portée de main mais, s'il contribue un tant soit peu aux efforts menés en ce sens, le présent livre aura rempli ses objectifs.

Moyen Âge et conquête du Nouveau Monde

L'enseignement déjà évoqué – et donc le livre qui en est issu – s'est développé en prenant pour fil directeur la question suivante : quel sens y a-t-il à étudier l'Occident médiéval depuis les terres américaines et en particulier mexicaines ? On a cherché alors à faire valoir que, avec la Conquête, le monde médiéval avait pris pied de l'autre côté de l'Atlantique, et qu'il serait à peine exagéré d'affirmer que le Moyen Âge constitue la moitié des racines de l'histoire du Nouveau Monde. Engageons donc maintenant l'aventure océane, en partant de 1492, date providentielle qui arrime les destinées américaines à notre Moyen Âge européen. Cette année est marquée par une constellation remarquable d'événements : la fin victorieuse du siège de Grenade, jusque-là tenue par les musulmans, l'arrivée de Christophe Colomb dans les îles des Caraïbes, l'expulsion des juifs des royaumes d'Aragon et de Castille, sans parler de la publication de la première grammaire d'une langue vernaculaire, la *Gramática castellana* d'Antonio de Nebrija. Cette conjonction n'est pas due au hasard, mais répond à un enchaînement logique, souligné par Bernard Vincent. Le lien entre la fin de la

Reconquête, menée par les royaumes ibériques depuis près de cinq siècles, et le début de l'entreprise maritime lancée vers l'Ouest est particulièrement frappant. Les deux faits – tout comme l'expulsion des juifs – participent d'un même projet de consolidation de l'unité chrétienne, dont Ferdinand d'Aragon et Isabelle la Catholique entendent être, parmi les souverains occidentaux, les champions. Une fois éliminée la domination musulmane dans la péninsule ibérique, il n'est pas surprenant qu'ils aient mis un terme à la longue attente de Colomb, acceptant finalement d'appuyer son rêve, dans l'espoir de projeter la chrétienté au-delà des territoires nouvellement reconquis, pour la plus grande gloire de Dieu et de ses serviteurs royaux. Reconquête et Conquête participent d'un même processus d'unification et d'expansion, comme l'exprime avec clarté le chroniqueur López de Gómara, en 1552 : « Dès que fut achevée la conquête sur les Maures [...] commença la conquête des Indes, de sorte que les Espagnols furent toujours en lutte contre les infidèles et les ennemis de la foi. »

Du reste, les conquistadores des terres américaines adoptent comme protecteur et saint patron Santiago *Matamoros* (tueur de Maures), comme au temps de la Reconquête. Peu importe qu'il n'y ait là-bas nul musulman ; il suffit que les « Indiens » en tiennent lieu, d'où la perpétuation, jusqu'à nos jours, de la danse des Maures et des chrétiens, pratiquée en Espagne depuis le XII^e siècle. Plus largement, la christianisation des « Indiens » prolonge et reproduit celle des Maures de Grenade, son prélude immédiat. Certes, la Conquête doit aussi être comprise en relation avec la lutte *simultanée* contre l'Islam et tout particulièrement contre le péril ottoman, qui préoccupe alors les souverains hispaniques bien plus encore que les Indes (avant qu'ils ne voient dans

ses richesses un utile secours pour faire face à l'offensive turque ; Hernán Taboada). Mais, même si le référent anti-islamique de la Conquête est *présent* autant que passé, on peut faire valoir une forte continuité entre un phénomène typiquement médiéval comme la Reconquête et une autre séquence, le voyage vers l'Ouest et la conquête américaine, que l'on considère généralement comme profondément moderne. En ce sens, 1492 apparaît moins comme la ligne de partage entre deux époques inconciliables que comme la jonction de deux moments historiques dotés d'une profonde unité. La Conquête n'est certes pas une reproduction à l'identique de la Reconquête, mais elle en est l'indéniable prolongement. Il faut alors reconnaître que la coupure traditionnellement admise entre Moyen Âge et Temps modernes doit être repensée, et que la Conquête plonge ses racines dans l'histoire médiévale de l'Occident.

Les Espagnols qui prennent pied sur le continent américain sont imprégnés d'une vision du monde et de valeurs médiévales. Les premiers d'entre eux ignorent qu'ils atteignent un monde inconnu. Christophe Colomb trouve ce qu'il ne cherchait pas et ne sait pas que ce qu'il trouve n'est pas ce qu'il cherchait. Même si l'opposition traditionnelle entre Colomb, découvreur malgré lui, et Vespucci, véritable « inventeur » du continent américain, demande à être nuancée, il n'en reste pas moins que le premier meurt sans renoncer à croire qu'il a atteint son but, c'est-à-dire l'Asie. Colomb n'a rien d'un moderne ; et il faut, s'il en est besoin, rappeler que son génie ne tient nullement au fait d'avoir défendu la sphéricité de la terre, admise déjà dans l'Antiquité, ainsi que par une bonne moitié des théologiens médiévaux. Le véritable mérite de Colomb, outre ses talents de navigateur et d'organisateur, tient à l'accumulation d'une série d'erreurs de calcul. Le

débat que suscite son projet, au cours des années qui précèdent son approbation, ne porte pas sur le caractère sphérique ou non de la terre, mais sur l'évaluation de la distance maritime à parcourir, depuis l'Europe, pour atteindre le Japon par l'ouest, et par conséquent sur la faisabilité de la route occidentale vers les Indes. C'est parce que Colomb estime, sur la base d'une interprétation erronée des données dont il dispose, que le finistère occidental et les terres de l'orient extrême sont séparés seulement par « une mer étroite » qu'il a l'audace de s'y lancer. Quelles qu'aient été les conséquences imprévues de son aventure, Colomb est un voyageur médiéval, inspiré par Marco Polo et par Pierre d'Ailly, cardinal et théologien scolastique au tournant des XIV^e et XV^e siècles. Fondant l'essentiel de ses théories sur l'*Imago mundi* du second, il s'obstine à vouloir rencontrer le Grand Khan, pour concrétiser les espoirs de conversion suscités par le récit de Marco Polo, et à rechercher l'accès vers Cipango (le Japon), parce que cet auteur indique que les maisons y sont faites d'or.

Les premiers conquistadores explorent les terres américaines dans l'attente d'y voir se matérialiser la géographie imaginaire du Moyen Âge. Durant son troisième voyage, Colomb pense avoir localisé le paradis terrestre à l'embouchure de l'Orénoque. Cortés s'efforce de découvrir le royaume des Amazones, promesse d'énormes richesses, et écrit à Charles Quint qu'il est sur le point d'atteindre cet objectif. Bien d'autres partagent ces rêves, quand ils n'affirment pas avoir rencontré les peuples monstrueux, tels les Panoties aux grandes oreilles ou les cynocéphales, décrits par la tradition encyclopédique médiévale depuis Isidore de Séville (560-636) et représentés par exemple au tympan de la basilique de Vézelay, au XII^e siècle. Même lorsque l'on reconnaît, quelques décennies après le pre-

mier voyage de Colomb, que les terres alors atteintes forment un continent jusque-là ignoré des Européens et auquel on commence à donner un nom neuf – et même lorsque l'on admet qu'il s'agit là d'un événement considérable, le plus important depuis l'Incarnation du Christ, dit Gómara –, la nouveauté du monde ainsi « découvert » a bien du mal à être assumée par les contemporains. Comme l'a suggéré Claude Lévi-Strauss, les Espagnols ont quitté leurs terres moins pour acquérir des connaissances inédites que pour confirmer leurs vieilles croyances ; et ils ont projeté sur le Nouveau Monde la réalité et les traditions de l'Ancien. Il n'est guère de symbole plus éclatant de cet esprit que l'attitude de Colomb obligeant ses hommes à professer sous serment que Cuba n'est pas une île et prévoyant de châtier les récalcitrants, simplement parce que ses théories requièrent qu'il en soit ainsi (Tzvetan Todorov).

On évoque classiquement trois buts de l'exploration maritime dont la rencontre avec le monde américain est un effet imprévu : la nécessité d'une voie vers l'or et les épices des Indes, permettant de contourner le bloc ottoman ; la recherche de différents produits de consommation courante, comme le bois, le poisson de l'Atlantique Nord et la canne à sucre, dont la production, développée à Madère et aux Canaries, est alors en plein essor ; et enfin le désir de convertir et d'évangéliser de nouvelles populations. Ces buts se laissent ramener à deux : l'un matériel (dont l'or est le symbole) et l'autre spirituel (l'évangélisation). Mais une telle présentation fait violence à la logique des cadres mentaux en vigueur à cette époque. Certains auteurs, tels Pierre Vilar ou Tzvetan Todorov, ont en effet souligné que l'or et l'évangélisation ne devaient pas être perçus comme des objectifs contradictoires. Ils se combinent sans difficulté dans l'esprit des

conquistadores. Si Colomb est préoccupé jusqu'à l'obsession par l'or, c'est notamment parce que celui-ci doit permettre de financer l'expansion de la chrétienté et en particulier le projet de croisade destinée à reprendre Jérusalem, dont il s'est entretenu avec Ferdinand d'Aragon. Le voyage indien doit finalement reconduire en Terre sainte, selon le modèle médiéval de la croisade ; son but ultime n'est autre que la victoire universelle du Christ (et bien au-delà de Colomb, les Indes sont perçues comme un atout dans la lutte contre l'Islam ottoman). Il n'est donc nullement évident que l'or représentait pour les hommes de ce temps ce qu'il signifie pour nous. Bien plus qu'un élément de richesse valant pour soi, il semble être alors un signe et une occasion de prestige. Pour Colomb, il est la preuve de l'importance de sa découverte et une espérance de haute dignité ; pour nombre de conquistadores, il est le moyen d'accéder à une position sociale plus élevée, et si possible à la noblesse. Ainsi, l'or signifie moins une valeur économique qu'un statut social. En outre, il n'est pas seulement une réalité matérielle, tant sont importants les vertus magiques et le symbolisme qui s'y attachent. L'or est lumière et sa brillance le rend apte à suggérer les réalités célestes. Il articule les valeurs matérielles et spirituelles, selon une logique tout à fait médiévale que Colomb exprime merveilleusement : « l'or est très excellent ; avec l'or on peut faire un trésor et avec lui, celui qui le possède, fait tout ce qu'il veut dans le monde et peut même faire accéder les âmes au paradis ». En bref, la soif de l'or est un trait ancien, qui en soi n'a rien de moderne et a moins encore à voir avec une logique de type capitaliste. Il y a donc grand péril à lire les faits de l'aventure américaine en prêtant à ses acteurs notre propre mentalité, quand il est hautement probable que leurs valeurs

et la logique de leurs comportements étaient pour l'essentiel celles des siècles médiévaux.

Ce n'est pas seulement par ses formes de pensée que le monde médiéval se fait présent dans les terres américaines. Bien des institutions essentielles de l'Europe médiévale se reproduisent, plus ou moins transformées, outre-Atlantique. On en évoquera plusieurs au cours de notre périple – à commencer par l'Église –, et on pourra en trouver une liste, presque interminable, dans le livre de Luis Weckmann consacré à *L'Héritage médiéval du Mexique*. On a fait ailleurs la critique tant de l'expression qui lui sert de titre que de la démarche impressionniste qui lui confère l'allure d'un catalogue. Il faudrait, pour le dépasser, offrir une vision historique globale capable de reconnaître le poids d'une domination coloniale surgie de la dynamique occidentale et entraînant le transfert d'institutions et de mentalités européennes, mais sans ignorer qu'une réalité originale, irréductible à une répétition à l'identique, prend forme dans les colonies du Nouveau Monde. Il s'agirait donc – mais un tel objectif déborde les possibilités du présent livre – d'articuler de manière globale société médiévale et société coloniale et de saisir la dynamique historique qui les relie, en un processus où se mêlent reproduction et adaptation, dépendance et spécificités, domination et création.

L'apport de ce livre sera nécessairement plus modeste. On se contentera d'y étudier le Moyen Âge européen, en ayant à l'esprit le fait que cette civilisation est à l'origine de la conquête de l'Amérique. Celle-ci n'est pas le résultat d'une société ayant soudain rompue avec la stagnation médiévale et brusquement illuminée par la clarté de la Renaissance. Si l'Europe se lance dans cette aventure qui est le premier moment de l'imposition, à travers des relais multiples et sous des formes variées, de la domination

occidentale à la planète tout entière, ce n'est pas sous l'effet du coup de baguette magique d'une Renaissance autoproclamée. Du moins défendra-t-on ici l'idée que la Conquête et la colonisation ne sont pas le fait d'une société européenne libérée de l'obscurantisme et de l'immobilisme médiévaux et déjà entrée dans la modernité. Elles sont bien plutôt le résultat d'une dynamique de croissance et d'expansion, d'une lente accumulation de forces techniques et intellectuelles, propres aux siècles médiévaux et dont le moment le plus intense prend forme aux environs de l'an mil. Il s'agira donc de comprendre à quoi tient le ressort par lequel l'Europe a trouvé la force pour s'engager dans la conquête du nouveau continent (et, au-delà, du monde entier). C'est pourquoi le présent livre aura pour axe principal l'analyse de l'élan qui s'affirme peu à peu dans l'Europe médiévale et qui conduit finalement celle-ci jusqu'aux rivages d'outre-Atlantique. Les prolongements américains du Moyen Âge pourraient bien être ainsi un point de mire utile, non seulement pour nous débarrasser définitivement de la fausse coupure de la Renaissance, mais surtout pour s'interroger sur une dynamique occidentale d'expansion et de domination que les revirements radicaux de l'industrialisation et les effets proprement séparants du triomphe capitaliste de la marchandise n'ont fait qu'accentuer et qui est, de fait, toujours à l'œuvre dans notre présent.

La construction de l'idée de Moyen Âge

D'un côté comme de l'autre de l'Atlantique, le Moyen Âge a mauvaise réputation – davantage peut-être que toute autre période historique. Mille ans d'histoire de l'Europe occidentale sont ainsi livrés à un mépris indéterminable, dont la fonction est sans doute de permettre aux

époques ultérieures de forger la conviction de leur propre modernité et de leur capacité à incarner les valeurs de la civilisation. L'obstination des historiens à pourfendre les lieux communs n'y fait rien ou très peu. L'opinion commune continue d'associer le Moyen Âge aux idées de barbarie, d'obscurantisme et d'intolérance, de régression économique et de désorganisation politique. Les usages médiatiques confortent ce mouvement, en faisant appel aux épithètes « médiévaux », voire « moyenâgeux », dès lors qu'il s'agit de qualifier une crise politique, un déclin des valeurs ou un retour de l'intégrisme religieux.

Certes, l'image du Moyen Âge est ambiguë. Les châteaux-forts attirent la sympathie des écoliers et les chevaliers de la Table ronde ont encore quelques adeptes, tandis que l'organisation de tournois chevaleresques ou de fêtes médiévales semble être un efficace argument touristique. Petits et grands visitent les cathédrales gothiques et sont impressionnés par la hardiesse de leurs bâtisseurs ; les plus spirituels s'imprègnent avec délice de la pureté mystique des monastères romans. La bizarrerie des croyances et des coutumes médiévales excite les amateurs de folklore ; la passion des racines, exacerbée par la perte généralisée des repères, pousse vers cet âge reculé et mystérieux. Déjà, au XIX^e siècle, le romantisme, prenant le contre-pied des Lumières, s'était plu à valoriser le Moyen Âge. Tandis que Walter Scott donnait sa forme romanesque la plus achevée à cet engouement chevaleresque (*Ivanhoé*), des théoriciens comme Novalis ou Carlyle opposaient le merveilleux et la spiritualité de l'époque médiévale au rationalisme froid et au règne égoïste de l'argent, caractéristiques de leur temps. De même, Ruskin, qui voyait dans le Moyen Âge un paradis perdu dont l'Europe n'était sortie que pour tomber dans la décadence, allait jusqu'à reprendre l'expression de « *Dark Ages* » par laquelle les

Lumières dénigraient les temps médiévaux, mais pour l'appliquer, à rebrousse-poil de la vision moderne, à sa propre époque. Le XIX^e siècle européen s'est couvert d'un gris manteau de châteaux et d'églises néo-gothiques, phénomène dans lequel confluent sans doute la nostalgie romantique d'un passé idéalisé et l'effort de l'Église romaine pour masquer, sous les apparences d'une fausse continuité dont le néothomisme est un autre aspect, les ruptures radicales que l'affirmation de la modernité capitaliste l'obligeait alors à accepter.

Cela fait maintenant deux siècles au moins que le Moyen Âge est ainsi ballotté d'un extrême à l'autre : sombre repoussoir des partisans de la modernité, naïf refuge de ceux que le présent horrifie. Il existe du reste un point commun entre l'idéalisation romantique et les sarcasmes modernistes : le Moyen Âge étant l'envers du monde contemporain (ce qui est loin d'être faux), la vision que l'on en donne est entièrement déterminée par le jugement porté sur le présent. Les uns l'exaltent pour mieux critiquer leur propre réalité, tandis que les autres le dénigrent pour mieux faire valoir les progrès de leur temps. S'il convient d'en finir avec les jugements expéditifs sur le « millénaire obscurantiste », on ne prétend nullement les remplacer par l'image d'une époque idyllique et lumineuse, d'épanouissement spirituel et de progrès partagé. L'enjeu n'est pas la réhabilitation du Moyen Âge, encore qu'il ne serait pas inutile de parvenir à un certain rééquilibrage dans la comparaison avec une Antiquité militariste et esclavagiste, abusivement parée par la bourgeoisie des XVIII^e et XIX^e siècles des vertus idéales d'un classicisme imaginé, ou encore de rappeler que la grande époque de la chasse aux sorcières n'est pas le Moyen Âge, comme on le croit communément, mais les XVI^e et XVII^e siècles, qui appartiennent à ces Temps que l'on dit

modernes. Mais l'essentiel est d'échapper à la caricature sinistre autant qu'à l'idéalisation : « ni légende noire, ni légende rose », a écrit Jacques Le Goff. Le Moyen Âge n'est ni le trou noir de l'histoire occidentale ni le paradis perdu. Il faut renoncer au mythe ténébreux autant qu'au conte de fées.

On ne peut sortir de cette alternative biaisée sans comprendre comment et pourquoi se sont formés cette mauvaise réputation tenace du Moyen Âge et son reflet inversé. Le Moyen Âge porte jusque dans son nom les stigmates de sa dévalorisation. *Medium tempus, medium aevum* et les expressions équivalentes dans les langues européennes, c'est l'âge du milieu, un entre-deux qui ne saurait être nommé positivement, une longue parenthèse entre une Antiquité prestigieuse et une époque nouvelle, enfin moderne. Ce sont les humanistes italiens – tel Giovanni Andrea, bibliothécaire du pape, en 1469 – qui commencent à utiliser de telles expressions pour glorifier leur propre temps, en le plaçant des présiges littéraires et artistiques de l'Antiquité et en le différenciant des siècles immédiatement antérieurs. Mais il faut attendre le XVII^e siècle pour que le découpage de l'histoire en trois âges (Antiquité, Moyen Âge, Temps modernes) devienne un outil historiographique, notamment dans les ouvrages des érudits allemands. Enfin, au XVIII^e siècle, avec les Lumières, cette vision de l'histoire se généralise, tandis que se noue l'assimilation entre Moyen Âge et obscurantisme, dont on perçoit les effets aujourd'hui encore. Qu'il s'agisse des humanistes du XVI^e siècle, des érudits du XVII^e siècle ou des philosophes du XVIII^e siècle, le Moyen Âge apparaît clairement comme le résultat d'une construction visant à valoriser le présent, à travers une rupture proclamée avec le passé proche.

En la matière, c'est l'époque des Lumières qui représente le moment fondamental. Pour la bourgeoisie, le Moyen Âge constitue un parfait repoussoir : Adam Smith évoque l'anarchie et la stagnation d'une période féodale engoncée dans les corporatismes et les réglementations, à l'opposé des progrès qu'entend apporter le libre-échange ; Voltaire et Rousseau dénoncent la tyrannie de l'Église et forgent la thématique de l'obscurantisme médiéval, pour mieux faire valoir les vertus de la liberté de conscience. Les Lumières se définissent en s'opposant et l'image des ténèbres médiévales rend leur nouveauté plus éclatante. Elles se doivent donc de montrer que tout « ce qui les avait précédées n'était qu'arbitraire en politique, fanatisme en religion, marasme en économie » (Alain Guerreau). C'est alors que prend corps, de manière décisive, la vision du Moyen Âge qui perdure jusqu'à nos jours. Or, non seulement la pensée des Lumières conduit à une radicale dénonciation des ténèbres antérieures, mais elle aboutit aussi à rendre incompréhensible l'époque médiévale, ce qui ne fait qu'accentuer sa dévalorisation. En créant les concepts entièrement nouveaux d'*économie* (Smith) et de *religion* (Rousseau), les penseurs des Lumières provoquent ce qu'Alain Guerreau nomme la « double fracture conceptuelle ». Occultant ainsi les notions qui donnaient sens à la société féodale, ils rendent impossible toute saisie de la logique propre de son organisation et la font sombrer dans l'incohérence et l'irrationalité, contribuant à justifier plus encore la nécessité d'abolir l'ordre ancien.

Parce qu'il constitue une époque entachée d'un préjugé infamant exceptionnellement tenace, le Moyen Âge invite, avec une acuité particulière, à une réflexion sur la construction sociale du passé et sur la fonction présente de la représentation du passé. Comme on vient de le dire,

l'idée d'un millénaire de l'obscurantisme répond à des intérêts précis : la propagande des humanistes d'abord, puis surtout l'élan révolutionnaire des penseurs bourgeois occupés à saper les fondements d'un régime ancien dont le Moyen Âge est la quintessence. Il faut croire que nous vivons toujours dans le monde auquel ils ont donné forme, puisque leur vision du Moyen Âge continue à faire office de lieu commun. Sans doute le besoin d'un tel repoussoir n'est-il plus aujourd'hui aussi impérieux qu'à la fin du XVIII^e siècle. Pourtant, ce passé aussi lointain que barbare rend encore de bons et loyaux services et le caractère presque indéracinable des idées préconçues suggère que l'on ne renonce pas facilement au trop commode faire-valoir médiéval. Celui-ci contribue à nous convaincre des vertus de notre modernité et des mérites de notre civilisation. La plupart des cultures ont grand besoin, pour se définir elles-mêmes comme civilisations, de l'image des barbares (ou des primitifs), appartenant à un lointain exotique ou présents au-delà de leurs frontières. L'Occident ne fait pas exception, mais il présente aussi cette particularité d'une *époque* barbare logée au sein même de sa propre histoire. Dans tous les cas, l'ailleurs ou l'avant barbare sont décisifs pour constituer, par contraste, l'image d'un ici et maintenant civilisé. S'interroger sur les notions de barbarie et de civilisation et mettre en doute la possibilité de jauger les sociétés humaines en fonction d'une telle opposition, c'est à cela aussi que nous invite l'histoire du Moyen Âge.

Périodisations et long Moyen Âge

Les périodisations historiques sont des conventions d'autant plus artificielles qu'elles sont communes et d'autant plus trompeuses qu'on leur prête un caractère

absolu. Il est cependant inévitable d'évoquer les découpages habituels du millénaire médiéval. S'il faut une date pour en marquer le début, c'est celle de 476 qui est convoquée. Il n'y a plus alors d'empereur à Rome : Odoacre s'y proclame roi et restitue les insignes impériaux à Constantinople (ce qui garantit la continuité de l'Empire romain dont la dignité est désormais concentrée par le seul souverain byzantin). L'événement n'a certainement pas eu, à l'époque même, le retentissement qu'on lui prête après coup, d'autant plus que le déclin de l'Empire d'Occident était depuis longtemps engagé, de même que l'installation des peuples germaniques sur ses territoires. 476 n'est donc qu'un repère commode, qui marque formellement la fin d'un Empire romain d'Occident déjà vidé de sa substance. S'agissant de la butée finale du Moyen Âge, 1453 a l'avantage de la symétrie, puisque l'Empire romain d'Orient, après avoir survécu un millénaire durant à sa contrepartie occidentale, voit alors Constantinople et les maigres territoires qu'elle contrôlait encore tomber aux mains des Turcs ottomans. Mais on a dit déjà les raisons pour lesquelles il paraît pertinent d'accorder à la date de 1492 une plus grande importance.

Surtout, il serait peu conforme à l'expérience du savoir historique de penser qu'un millénaire puisse constituer une période homogène. Parler *du* Moyen Âge est donc un procédé réducteur et dangereux, si on laisse croire par cette expression qu'il s'agit d'une époque égale à elle-même depuis son début jusqu'à son terme, et donc immobile. C'est précisément à faire valoir le contraire – c'est-à-dire l'idée d'une intense dynamique de transformation sociale – que veut s'employer ce livre. Dans cette optique, les périodisations internes du Moyen Âge peuvent offrir un premier secours, malgré tous les inconvénients du procédé (du reste, les usages varient selon les pays et peuvent

aboutir à des confusions et des quiproquos terminologiques). On aura recourt ici à une classique division tripartite, ouverte par le haut Moyen Âge (V^e-X^e siècle), suivi du Moyen Âge central, époque d'une réorganisation décisive et d'un dynamisme maximal (XI^e-XIII^e siècle), tandis que les XIV^e-XV^e siècles peuvent être qualifiés de bas Moyen Âge, sans que l'on prête à l'adjectif nulle valeur dépréciative. Même s'il s'agit d'une cote mal dégrossie (ne serait-ce que parce qu'il serait déraisonnable d'imaginer que l'on change de période comme on change de siècle), on peut reconnaître en première approche qu'il y a là trois moments extrêmement différents les uns des autres (même s'ils sont tout autant chargés de diversité en leur sein même). La comparaison de quelques images emblématiques (deux pour chaque sous-période) permettra peut-être de faire sentir les profondes transformations et les contradictions d'un millénaire qui n'a rien de statique et qu'on ne saurait en aucun cas résumer d'un seul mot (fig. 1 à 6).

La périodisation retenue et le sous-titre même de ce livre valorisent, d'une manière qu'on pourra juger excessive, le passage du premier au second millénaire. Ce qu'on a pris l'habitude de nommer l'an mil peut en effet servir à marquer une inflexion majeure, un retournement de tendance. Après une époque ambiguë, qui paraît d'abord sombrer dans les crises et les reculs, qui produit ensuite une réorganisation brillante mais éphémère et dont les acquis patiemment accumulés n'aboutissent encore qu'à un essor peu visible, on passe alors à une période de franche expansion, de croissance rapide et de dynamisme créateur. Il va de soi que l'année 1000 ne saurait constituer le moment précis de ce changement de tendance. Un phénomène d'une telle importance ne peut que s'inscrire dans la durée. De fait, il a été lentement préparé, par les

bases institutionnelles élaborées lors de l'épisode carolingien et par la sourde accumulation de forces au cours de ce X^e siècle dont la réputation est pourtant si exécrationnelle qu'on l'a longtemps surnommé le « siècle de fer ». De plus, le renversement de tendance ne prend corps que peu à peu dans l'ensemble de l'Occident, et, pour bien des aspects, nettement après le début du XI^e siècle. On ne saurait donc donner une date précise à ce bouleversement et le recours à l'an mil comporte une part notable de convention, puisqu'il désigne en fait un processus qui prend forme au cours des X^e et XI^e siècles. Mais le seuil importe moins que l'inversion de tendance, qui donne sens à l'opposition du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central. La confrontation de deux cartes, proposée à la suite de Roberto S. López, est suffisamment suggestive (voir ill. 1 et 2, p. 40-41). La première, évoquant les IV^e-X^e siècles, montre une Europe qui subit, livrée aux migrations de nouveaux venus. Les flèches pointent alors vers le cœur de l'Europe occidentale. Elles s'inversent sur la seconde carte, relative aux XI^e-XIV^e siècles. L'Occident se fait alors conquérant. Au lieu de céder du terrain, il avance, du triple point de vue militaire (croisades, Reconquête), commercial (établissement de comptoirs et échanges avec l'Orient) et religieux (essor des ordres religieux, christianisation de l'Europe centrale et de l'aire balte). D'une carte à l'autre, le mouvement se fait centrifuge, et non plus centripète ; l'expansion succède à la contraction.

Si l'on a rappelé les périodisations conventionnelles, on veut se référer ici à une proposition qui rompt avec les cadres habituels et permet de dépasser la coupure entre Moyen Âge et Renaissance. Soucieux de ramener celle-ci à ses justes proportions (« un événement brillant mais superficiel ») et attentif aux permanences de longue durée

qu'elle n'affecte pas, Jacques Le Goff a proposé l'hypothèse d'un long Moyen Âge, du IV^e au XVIII^e siècle, c'est-à-dire « entre la fin de l'Empire romain et la révolution industrielle ». Certes, pas plus que le traditionnel millénaire médiéval, ce long Moyen Âge n'est immobile, et il serait absurde de nier les spécificités de sa dernière phase, que l'on appelle habituellement les Temps modernes (effets de l'unification du monde et de la diffusion de l'imprimerie, rupture des Réformes, fondation des sciences modernes avec Galilée, Descartes et Newton, Révolution anglaise et État absolutiste, affirmation des Lumières, etc.). Ces nouveautés sont considérables, mais après tout peut-être pas davantage que le doublement de la population et de la production qui s'opère entre XI^e et XIII^e siècles et qui constitue une croissance exceptionnelle dans l'histoire occidentale, d'une ampleur inconnue depuis l'invention de l'agriculture et qui ne se reproduit pas avant la révolution industrielle. Le long Moyen Âge *dans son ensemble* est une période de profondes transformations quantitatives et qualitatives et, à cet égard, il n'y a pas plus de différences entre les XVI^e-XVII^e siècles et les XI^e-XIII^e siècles qu'entre ceux-ci et le haut Moyen Âge. Si toutes ces évolutions sont capitales, le concept de long Moyen Âge invite à prêter attention à l'unité et à la cohérence de cette période de presque quinze siècles (ce qui ne suppose, répétons-le, ni fixité ni absence de tensions internes, de contradictions ou de déphasages). Les continuités repérées par Jacques Le Goff sont multiples, des rites de la royauté sacrée au schéma des trois ordres de la société, des fondements techniques de la production matérielle au rôle central joué par l'Église ; surtout, une analyse globale amène à conclure que les mêmes « structures fondamentales persistent dans la société européenne du IV^e au XIX^e siècle ». Dans cette perspective – et

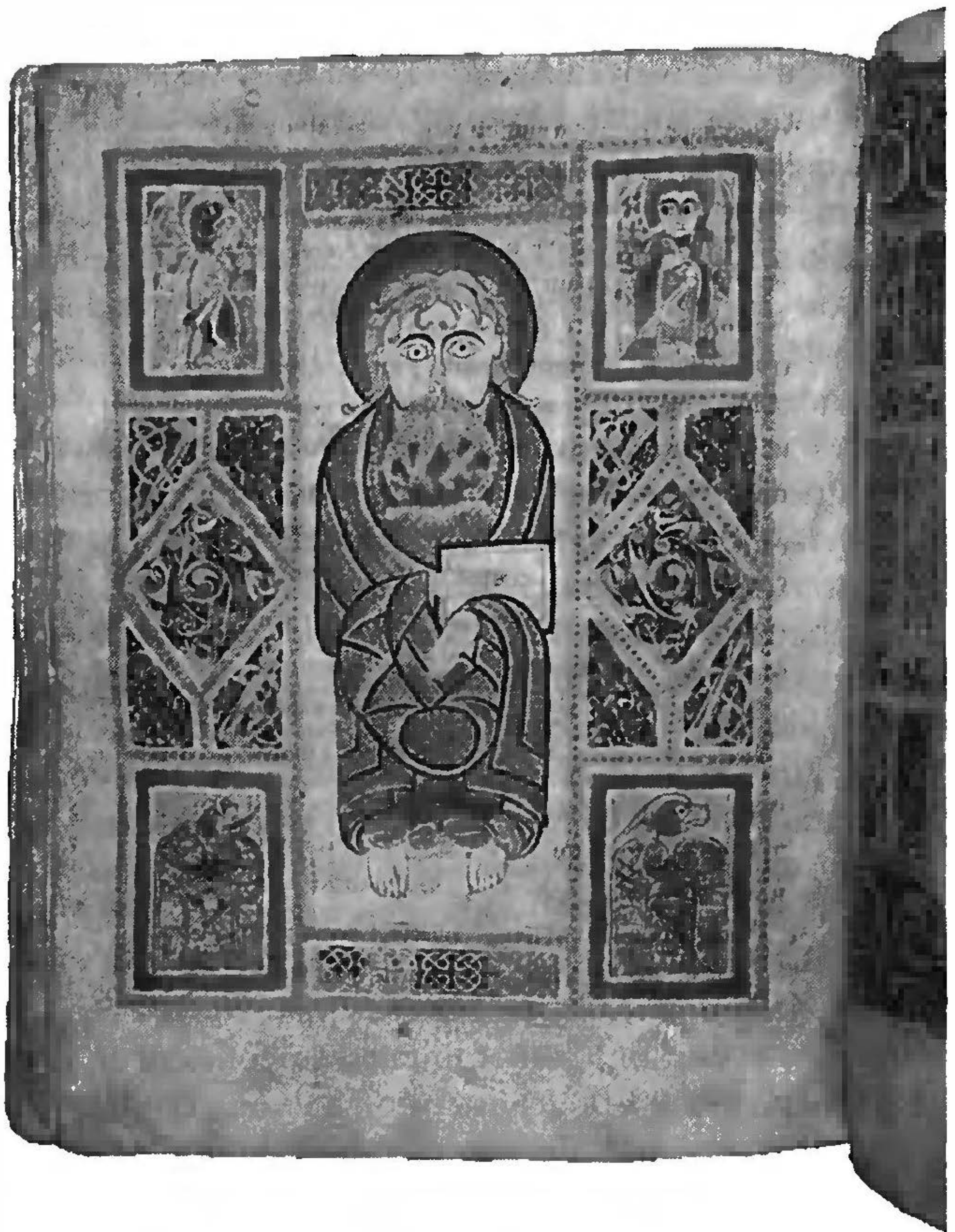


Fig. 1 : Saint Marc et les symboles des quatre évangélistes dans un Évangélaire irlandais enluminé vers 750-760 (Saint-Gall, Bibliothèque du monastère, Cod. 51, page 78).



Fig. 2 : Saint Jean l'Évangéliste dans un manuscrit carolingien du début du IX^e siècle (Évangiles dits du couronnement, Vienne, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer der Hofburg, f. 178 v.).



Fig. 3 : L'évangéliste Marc à la cathédrale de Santiago de Compostelle (1188 ; œuvre de maître Mateo, portail de la Gloire).

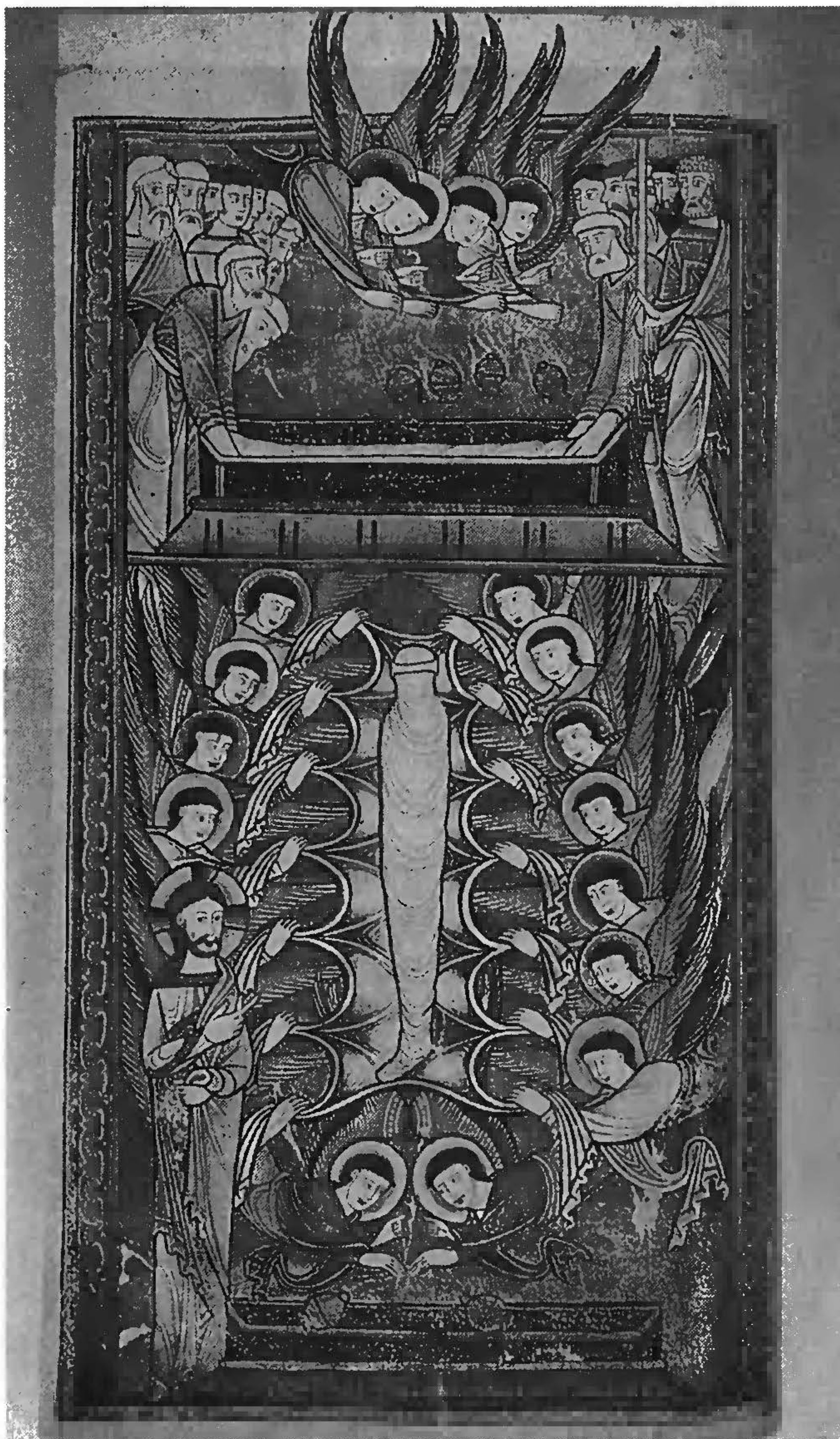


Fig. 4 : L'Assomption de la Vierge dans un psautier du nord de l'Angleterre (vers 1170-1175, Psautier de York, Glasgow, University Library, Hunter U.3.2., f. 19 v.).

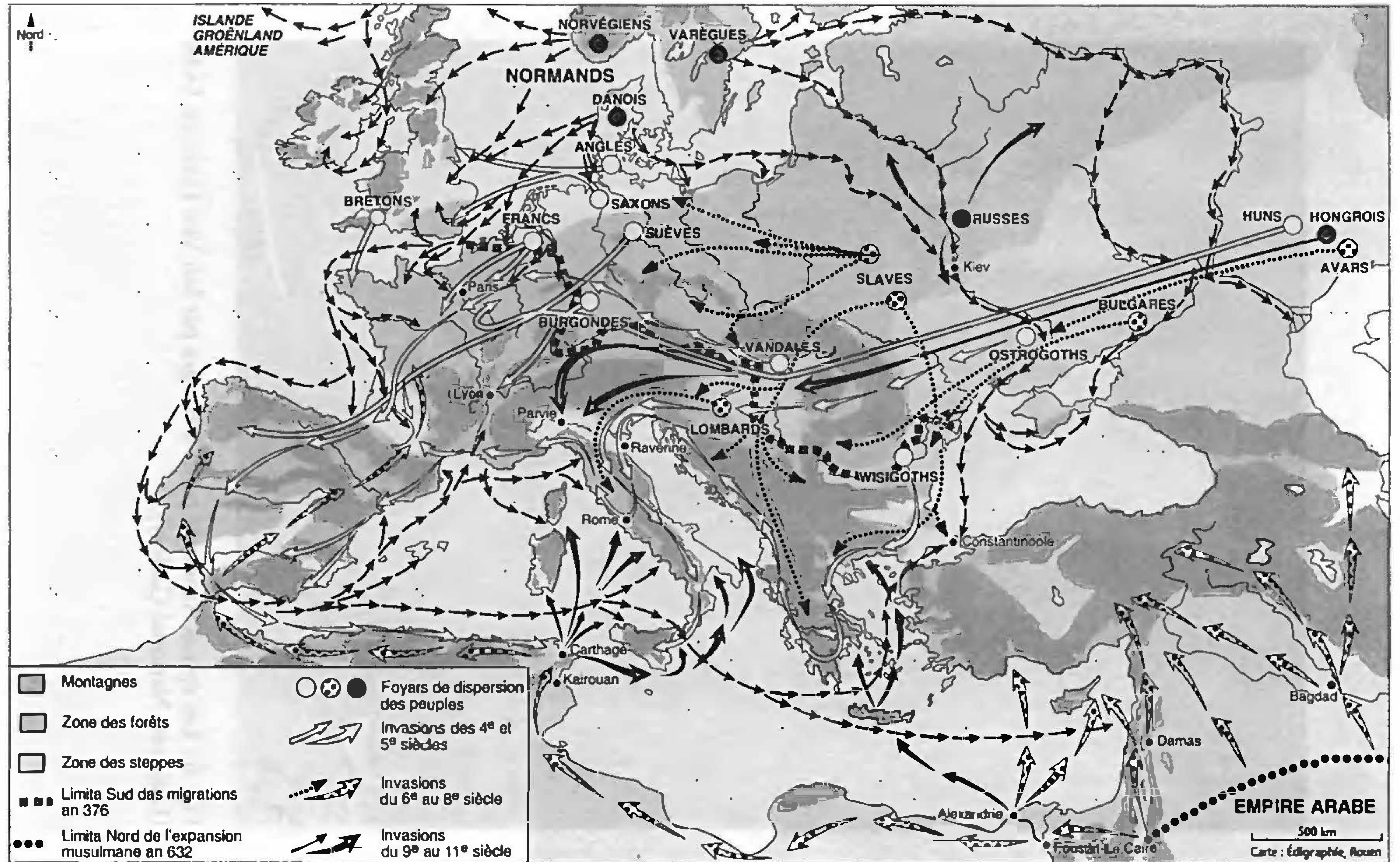


Fig. 5 : Une image tourmentée de la mort : le gisant de François de La Sarraz en proie aux serpents et aux crapauds (dernier tiers du XIV^e siècle ; chapelle Saint-Antoine du château de La Sarraz, canton de Vaud).

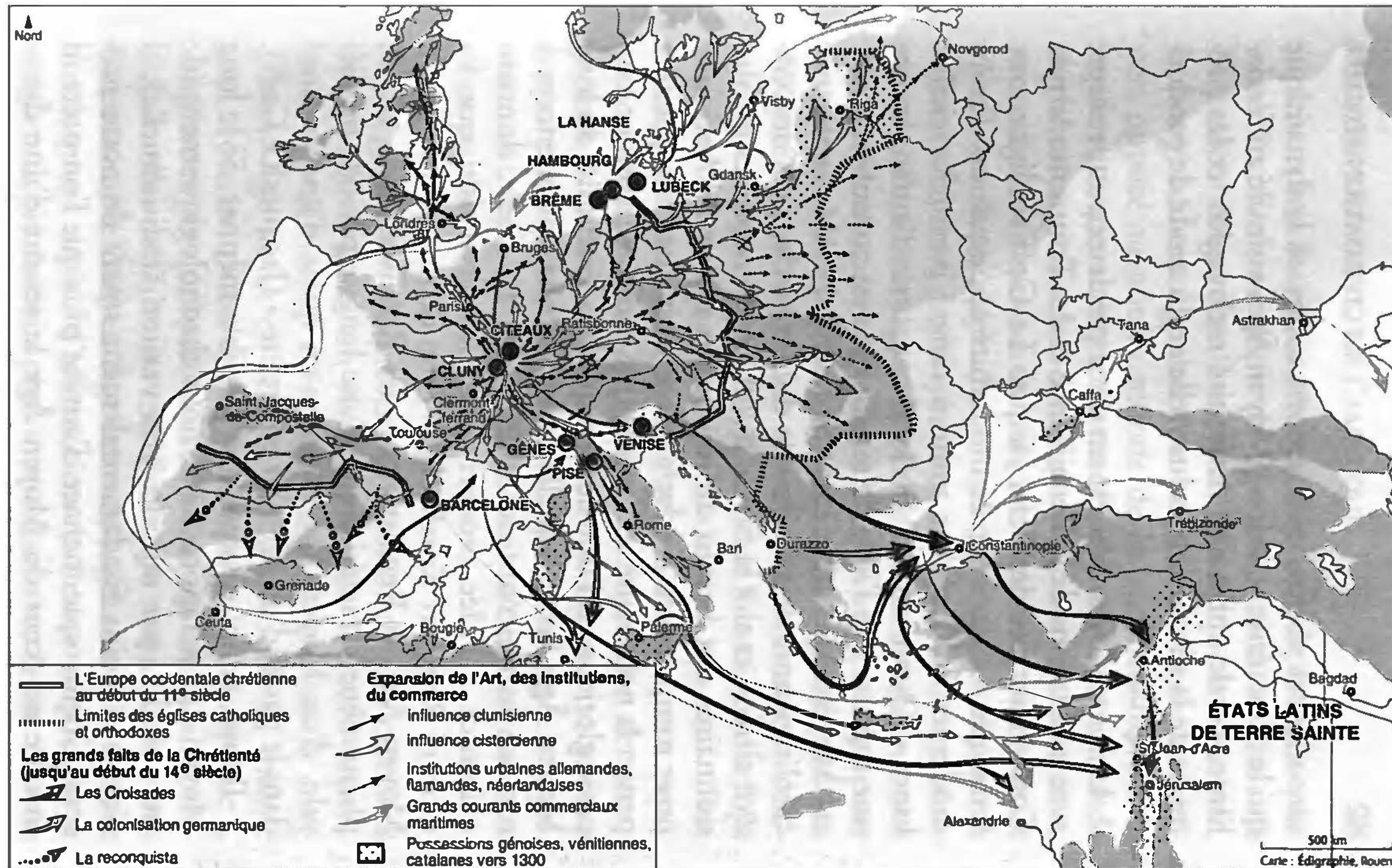


Fig. 6 : Les époux Arnolfini peint à Bruges par Jan Van Eyck, en 1434 (Londres, National Gallery).

III. 1 : L'Europe assiégée : les mouvements de population du IV^e au X^e siècle.



III. 2 : L'Europe en expansion, du XI^e au XIV^e siècle.



sans nier ses profondes transformations, ni la dynamique qui le caractérise –, le long Moyen Âge, assimilé au féodalisme, s'étale entre une Antiquité esclavagiste et les prémices de la révolution industrielle et du mode de production capitaliste.

Le long Moyen Âge est un outil précieux pour rompre avec les illusions de la Renaissance et des Temps modernes. Concernant ces derniers, Jacques Le Goff souligne avec force que « le concept de modernité appliqué aux Temps modernes est à réviser sinon à ranger parmi les vieilles lunes ». Quant au XVI^e siècle, il constitue d'autant moins une rupture que l'idée de renaissance est consubstantielle au Moyen Âge lui-même. Si l'on parle de renaissance carolingienne, de renaissance du XII^e siècle, puis des XV^e-XVI^e siècles, et si à la fin du XVIII^e siècle encore les révolutionnaires ont besoin du mythe du retour à l'Antiquité pour rompre avec l'ordre ancien, c'est que l'incapacité à penser la nouveauté autrement que comme un retour à un passé glorieux est l'une des marques de continuité du long Moyen Âge (avec laquelle la modernité commencera à rompre au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, donnant naissance à l'idée moderne de l'histoire, ainsi que l'a montré Reinhart Koselleck). « Loin de marquer la fin du Moyen Âge, la Renaissance – les Renaissances – est un phénomène caractéristique d'une longue période médiévale, d'un Moyen Âge toujours en quête d'une autorité dans le passé, d'un âge d'or en arrière » (Jacques Le Goff).

Il faut, enfin, dissiper une possible méprise. Si le long Moyen Âge se rapproche de nous chronologiquement (de trois siècles, par rapport à sa version traditionnelle), il n'est pas moins fondamentalement *séparé* de notre présent. L'équivoque menace d'autant plus que l'on prétend inscrire au cœur du Moyen Âge le ressort d'une dynamique d'expansion de l'Occident dont les prolongements

ultérieurs ont forgé les déséquilibres actuels de notre planète. Pourtant, en dépit de sa contribution à l'essor de l'Occident et à sa domination sur l'Amérique et le monde, le (long) Moyen Âge doit être considéré comme un univers opposé au nôtre : monde de la tradition d'avant la modernité, monde rural d'avant l'industrialisation, monde de la toute-puissance de l'Église d'avant la laïcisation, monde de la fragmentation féodale d'avant le triomphe de l'État, monde de dépendances interpersonnelles d'avant le salariat. En bref, le Moyen Âge est pour nous un anti-monde, d'avant le règne du Marché. Ces ruptures ne sont pas à mettre au crédit de la Renaissance, mais, pour l'essentiel, de la révolution industrielle et de la formation du système capitaliste. Là, est la barrière historique décisive, qui fait du Moyen Âge un monde lointain, un temps d'avant, où presque tout nous devient opaque. C'est pourquoi l'étude du Moyen Âge est d'abord une expérience d'altérité, qui oblige à nous déprendre de nous-mêmes, à défaire nos évidences et à engager un patient travail pour saisir un monde dont même les aspects apparemment les plus familiers relèvent d'une logique qui nous est devenue étrangère.

L'organisation du présent livre est dictée par certaines des questions que l'on vient d'évoquer. Il aurait cependant été démesuré d'étudier dans sa totalité le long Moyen Âge et on en revient malheureusement, malgré une brève incursion dans l'Amérique coloniale (partie I, chapitre IV) et quelques allusions éparses, aux limites traditionnelles de l'histoire médiévale. De surcroît, on a mis l'accent sur le Moyen Âge central, jugeant qu'il s'agissait du moment décisif d'affirmation de l'essor occidental et que, en dépit de liens plus immédiats avec le bas Moyen Âge, le souci des ressorts fondamentaux de la dynamique

occidentale et de leurs conséquences coloniales invitait à concentrer l'attention sur ce moment.

L'ouvrage est divisé en deux parties, entre lesquelles existe une forte dualité. La première, sans doute plus conventionnelle, s'efforce d'introduire à une connaissance élémentaire du Moyen Âge et de synthétiser les informations relatives à la mise en place et à la dynamique de la société médiévale. Après un premier chapitre consacré au haut Moyen Âge, ses deux maîtres-mots sont « féodalisme » et « Église ». Le souci de l'organisation sociale (qui inclut l'Église au premier chef) y éclipse le suivi événementiel des conflits entre les pouvoirs ; les cadres « nationaux » sont à peine mentionnés et l'histoire de la formation des entités politiques, monarchiques ou autres, n'est évoquée que très sommairement. La seconde partie s'efforce de s'engager plus avant dans la compréhension des rouages de la société féodale ; elle exige sans doute davantage de son lecteur. Peut-être y verra-t-on l'empreinte de l'histoire dite des mentalités ; mais on voudrait plutôt souligner qu'il s'agit d'y approcher les structures fondamentales de la société médiévale, à travers une série de thèmes transversaux : le temps, l'espace, le système moral, la personne humaine, la parenté, l'image. L'enjeu est de comprendre comment sont organisés et pensés l'univers et la société, en évitant les distinctions qui nous sont habituelles (économie/société/politique/religion) et en s'efforçant de lier aussi étroitement que possible l'organisation matérielle de la vie des hommes et les représentations idéelles qui lui donnent cohérence et vitalité¹.

1. On indique au fil du texte les auteurs dont on s'est le plus directement inspiré ; mais l'essentiel de la bibliographie et des ouvrages utilisés pour chaque chapitre est reporté en fin de volume. Signalons également que la table des figures comporte des commentaires se rapportant à celles-ci.

PREMIÈRE PARTIE
FORMATION ET ESSOR
DE LA CHRÉTIENTÉ FÉODALE

CHAPITRE I

GENÈSE

DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE

Le haut Moyen Âge

Même si le présent livre prend pour objet principal l'essor du Moyen Âge central, il est impossible d'ignorer les processus fondamentaux de désorganisation et de réorganisation qui caractérisent le demi-millénaire antérieur et qui sont, à ce titre, indispensables à la compréhension de la dynamique médiévale.

Installation de nouveaux peuples et fragmentation de l'Occident

Des invasions barbares ?

L'expression traditionnelle d'« invasions barbares » (qu'on jugeait communément responsables de la chute de l'Empire romain d'Occident) appelle doublement la critique. Barbare : le mot ne désigne rien d'autre, à l'origine, que les non-Grecs puis les non-Romains. Mais la connotation négative acquise par ce terme rend difficile de

l'employer aujourd'hui sans reproduire un jugement de valeur qui fait de Rome l'étalon de la civilisation et de ses adversaires les agents de la décadence, de la régression et de l'inculture. Certes, les peuples germaniques – expression acceptable dans sa neutralité descriptive – qui s'installent peu à peu sur le territoire de l'Empire déclinant puis déchu, ignorent d'abord tout de la culture urbaine tant prisée des Romains, ne se livrent pas aux arcanes du droit et de l'administration de l'État, étrangers qu'ils sont à la pratique de l'écriture. Mais leur cohésion sociale et politique, autour de leur chef, ou encore leur habileté en matière d'artisanat et notamment de travail des métaux, supérieure à celle du monde romain, leur assurent quelques avantages et leur permettent de profiter des faiblesses d'un Empire en difficulté. Le terme d'« invasions » n'est pas plus satisfaisant que celui de « barbares ». Il y eut bien des épisodes sanglants, confrontations militaires, incursions violentes et occupations de villes – certainement ceux que les récits des chroniqueurs ont le plus volontiers mis en relief. Pourtant, l'installation des peuples germaniques doit plutôt être imaginée comme une lente infiltration, plusieurs siècles durant, comme une immigration progressive et souvent pacifique, au cours de laquelle les nouveaux venus s'installaient individuellement, profitant de leurs talents artisanaux ou mettant leur force physique au service de l'armée romaine, ou bien en groupes nombreux, bénéficiant alors d'un accord avec l'État romain, qui leur accordait le statut de « peuple fédéré ». L'Empire a donc su, dans un premier temps, absorber cette immigration ou composer avec elle, avant de disparaître sous l'effet de ses propres contradictions, exacerbées à mesure que l'infiltration étrangère s'amplifiait.

L'historiographie récente l'a bien montré : la zone frontière (*limes*) au nord de l'Empire a joué un rôle remar-

quable, moins comme séparation, ainsi qu'on l'imagine volontiers, que comme espace d'échanges et d'interpénétration. Du côté romain, la présence d'armées considérables et l'implantation d'un chapelet de villes importantes à l'arrière (Paris, Trèves, Cologne) stimulent l'activité de ces régions et accroît leur poids démographique, jetant sans doute ainsi les bases de l'importance acquise par le nord-ouest de l'Europe à partir du haut Moyen Âge. Quant aux groupes germaniques qui vivent à proximité du *limes*, ils cessent d'être des nomades et deviennent des paysans, vivant en hameaux et pratiquant l'élevage, ce qui leur permet aussi d'être des guerriers mieux nourris que les Romains. Du fait de leur sédentarisation, leur mode de vie est moins différent qu'on ne pourrait le croire de celui des peuples romanisés, qui du reste commercent volontiers avec eux. Ainsi, lorsque les raids des Huns, venus d'Asie centrale, déferlent sur l'Europe, les Wisigoths qui demandent l'autorisation d'entrer dans l'Empire sont des agriculteurs aussi inquiets de ce nouveau péril que les Romains eux-mêmes. La frontière a donc été l'espace où Romains et non-Romains ont pris l'habitude de se rencontrer et d'échanger, commençant à faire naître une réalité intermédiaire ; elle devint « l'axe involontaire autour duquel les mondes romains et barbares convergeaient » (Peter Brown).

Puis, l'unité impériale se disloque définitivement, laissant place, au cours du V^e et du VI^e siècle, à une dizaine de royaumes germaniques. Dès 429-439, les Vandales s'installent en Afrique du Nord avec le statut de peuple fédéré, puis les Wisigoths en Espagne et en Aquitaine, les Ostrogoths en Italie (avec Théodoric qui règne à partir de 493), les Burgondes dans l'est de la Gaule, les Francs au nord de celle-ci et en Basse-Rhénanie, et enfin, à partir de 570, les Jutes, les Angles et les Saxons qui établissent dans les Îles

britanniques (à l'exception de l'Écosse, de l'Irlande et du pays de Galles, qui demeurent celtes) les royaumes qui se déchireront au cours du haut Moyen Âge (Kent, Wessex, Sussex, Essex, Est-Anglie, Mercie, Northumbrie). Sans parvenir toutefois à inverser la fragmentation qui caractérise alors l'Occident, un phénomène remarquable de cette période est la montée en puissance des Francs, menés par les souverains de la dynastie mérovingienne, fondée par Clovis († 511) et illustrée par Clotaire († 561) et Dagobert († 639). Les Francs repoussent en effet les Wisigoths hors d'Aquitaine (à la bataille de Vouillé, en 507), englobent les territoires d'autres peuples, notamment celui des Burgondes en 534, pour finalement dominer l'ensemble de la Gaule (sauf l'Armorique celte). Ils acquièrent ainsi une primauté au sein des royaumes germaniques, ce qui renforce encore le poids, déjà démographiquement dominant, de la Gaule. Un peu plus tard, au cours du VI^e siècle, les derniers venus des peuples germaniques, les Lombards, s'installent en Italie, contribuant à ruiner la reconquête d'une partie de l'ancien Empire d'Occident menée par l'empereur d'Orient Justinien († 565).

Même après l'installation des peuples germaniques, l'Occident haut-médiéval continue d'être marqué par l'instabilité du peuplement et l'arrivée de nouveaux venus. L'expansion musulmane submerge la péninsule ibérique et met fin au royaume wisigothique en 711, tandis que des bandes armées musulmanes s'avancent jusqu'au centre de la Gaule, dans le but de piller Tours, avant d'être vaincues à Poitiers, en 732, par le chef franc, Charles Martel, ce qui les oblige à faire retraite en deçà des Pyrénées. Puis, dans la seconde partie du haut Moyen Âge, il faut mentionner les incursions tumultueuses des Hongrois, au X^e siècle, et surtout celles des peuples scandinaves, nommés aussi Vikings ou Normands (littérale-

ment « les hommes du Nord »). Vaillants guerriers et grands navigateurs, ces derniers harcèlent les côtes de l'Angleterre dès la fin du VIII^e siècle et soumettent les royaumes anglo-saxons au paiement d'un tribut, avant que le Danois Cnut ne s'impose comme roi de toute l'Angleterre (1016-1035). Sur le continent, les hommes du Nord profitent de l'affaiblissement de l'Empire carolingien et, à partir des années 840, ne se contentent plus d'attaquer les côtes mais pénètrent profondément tout l'ouest des territoires francs, invoquant leurs divinités païennes et semant panique et destruction. Finalement, les souverains carolingiens doivent céder, et le traité de Saint-Clair-sur-Epte (911) leur accorde la région qui, dans l'ouest de la France, porte aujourd'hui encore leur nom. Mais l'expansionnisme des Vikings ne s'arrête pas là et, depuis cette base continentale, le duc de Normandie, Guillaume le Conquérant, se lance à l'assaut de l'Angleterre dont il devient roi, à la suite de la victoire remportée à Hastings (1066) sur Harold, qui s'efforçait de reconstruire un royaume anglo-saxon. Par ailleurs, la famille normande des Hauteville se risque plus loin encore, faisant la conquête du sud de l'Italie avec Robert Guiscard, en 1061, puis de la Sicile, en 1072, avant que Roger II, réunissant l'ensemble de ces territoires, n'obtienne le titre de roi de Sicile, d'Apulie et de Calabre en 1130. Enfin, les Vikings de Scandinavie, sous la conduite du légendaire Erik le Rouge, s'implantent, à partir de la fin du premier millénaire et pour plusieurs siècles, sur les côtes du Groenland (qu'ils nomment déjà le « pays vert »). De là, Leif Eriksson et ses hommes s'aventurent, au début du XI^e siècle, jusqu'aux rivages du Canada et sans doute de Terre-Neuve, mais sont vite repoussés par leurs habitants. Ils furent ainsi les premiers Européens à fouler le sol amé-

ricain, mais leur aventure sans suite n'a pas eu le moindre effet historique.

La fusion romano-germanique

Revenons un peu en arrière pour souligner les effets de la fragmentation de l'unité romaine et de l'instauration des royaumes germaniques. L'ensemble de ces mouvements contribue au déplacement du centre de gravité du monde occidental depuis la Méditerranée vers le nord-ouest de l'Europe. Aux facteurs déjà évoqués (rôle de l'ancienne frontière romaine, poids démographique de la Gaule, expansion des Francs), il faut ajouter la conquête durable de l'Espagne par les musulmans, qui contrôlent également l'ensemble de la Méditerranée occidentale, et la désorganisation de l'Italie, épuisée par l'intenable projet de la reconquête justinienne et par l'épidémie de peste qui sévit à partir de 570 et durant le VII^e siècle. Dès lors, le premier rôle dans l'Europe chrétienne passe au nord. Une autre conséquence de la désagrégation de l'Empire d'Occident est la disparition de tout véritable État. Une fois l'unité de Rome brisée, son système fiscal s'écroule avec elle. L'effacement de la fiscalité romaine est même un des facteurs qui favorisent la conquête par les peuples germaniques. Même s'il leur en coûte culturellement, les cités perçoivent bien que la domination « barbare » est préférable au poids croissant du fisc romain, tandis que « les rois germaniques se rendent compte que le prix à payer pour une conquête facile est souvent d'octroyer aux propriétaires romains des privilèges fiscaux si amples que le système fiscal fut détruit de l'intérieur » (Chris Wickham). L'écroulement de la fiscalité fait de l'Occident, à partir du milieu du VI^e siècle, un ensemble de régions sans relation entre elles ; et les royaumes germaniques, même

lorsqu'ils poussent loin la conquête, restent tributaires de cette profonde régionalisation. Ils sont incapables de restaurer l'impôt, ou même d'exercer un véritable contrôle sur leurs territoires et sur les élites locales. Ainsi, si les rois germaniques ont une intense activité de codification juridique, rédigeant codes et édits où se mêlent des abrégés de droit romain et des compilations d'usages coutumiers d'origine germanique (loi salique des Francs, lois d'Aethelbert, édits de Rothari, etc.), cette frénésie juridique est à la mesure de l'absence de tout pouvoir royal réel ; et toute tentative sérieuse d'application se révèle un échec cuisant. La force d'un roi germanique est essentiellement un pouvoir de fait : protégé par un entourage attaché à lui par un lien personnel de fidélité, il est un guerrier incontesté, conduisant ses hommes à la victoire militaire et au pillage. Le processus qui confond la chose publique avec les possessions privées du souverain, amorcé dès le III^e siècle, conduit chez les rois germaniques à une complète confusion. Il en résulte une patrimonialité du pouvoir, qui permet notamment de récompenser des serviteurs fidèles par la concession d'un bien public. En bref, il est impossible de considérer les royaumes du haut Moyen Âge comme des États.

Pourtant, on aurait tort de croire que la fin de l'Empire signifie le remplacement complet des structures sociales et culturelles de Rome par un univers importé, propre aux peuples germaniques. On constate plutôt un processus de convergence et de mélange, dont les élites romaines locales sont sans aucun doute les principaux acteurs. Elles comprennent qu'il leur est possible de maintenir leurs positions sans l'appui de Rome, pour peu qu'elles consentent à composer avec les chefs de guerre germaniques. Certes, il leur en coûte de négocier avec ces « barbares », vêtus de peaux de bêtes et portant de longs

cheveux, ignorant tout des raffinements de la civilisation urbaine. Mais l'intérêt prévaut, et les chefs barbares reçoivent leur part de la richesse romaine – terres et esclaves –, au point de devenir des membres éminents des élites locales. Peu à peu, et tout d'abord en Espagne et en Gaule, les différences entre aristocrates romains et chefs germaniques s'atténuent, d'autant plus que des mariages unissent souvent leurs lignées. Ainsi s'opère l'unification des élites, qui finissent par partager un style de vie commun, de plus en plus militarisé, mais aussi fondé sur la propriété de la terre et le contrôle des villes. Cette fusion culturelle romano-germanique est un des traits fondamentaux du haut Moyen Âge, et c'est sans doute chez les Francs qu'elle réussit le mieux, ce qui est un des ingrédients de leur expansion. Cette fusion est du reste précocement illustrée par le sceau de Childéric († 481), le père de Clovis, où le portrait du roi apparaît avec les longs cheveux du chef de guerre franc, tombant sur les plis d'un vêtement romain (Peter Brown).

Le bouleversement des structures antiques

Le déclin commercial et urbain

Les désordres liés aux mouvements migratoires et la fin de l'unité romaine ont des conséquences économiques de première importance. L'insécurité, combinée au manque d'espèces monétaires et à l'absence d'entretien puis à la destruction progressive du réseau des routes romaines, entraîne le déclin et la quasi-disparition du grand commerce, jadis si important dans l'Empire. Certes, quelques produits de luxe continuent d'alimenter les cours royales et les maisons aristocratiques (épices et produits d'Orient,

armes et fourrures de Scandinavie, esclaves des Îles britanniques). Sans le maintien, même minime, d'un flux d'échange à longue portée, on ne pourrait expliquer le trésor de la tombe royale de Sutton Hoo (Suffolk, Angleterre), au VII^e siècle, où ont été retrouvées armes et parures scandinaves, pièces d'or de Francie, vaisselle en argent de Constantinople et soie de Syrie. Mais le tarissement affecte ce qui faisait l'essentiel de la circulation de marchandises dans l'Empire, c'est-à-dire les produits alimentaires de base, comme les céréales, massivement importées depuis l'Afrique jusqu'à Rome et servant même à l'approvisionnement des armées massées à la frontière nord, ou encore les produits artisanaux qui circulaient amplement entre les régions. On peut mentionner ainsi, grâce au témoignage de l'archéologie, le cas de la céramique africaine, qui avait envahi tout le monde méditerranéen durant le Bas-Empire, et dont les exportations, pourtant épargnées par la conquête vandale, déclinent et disparaissent vers le milieu du VI^e siècle, laissant place partout à l'essor des styles régionaux de céramique. C'est en effet du VI^e siècle qu'il faut dater le déclin massif de tous les secteurs de l'artisanat (sauf de la métallurgie, pour laquelle les peuples germaniques apportent un savoir-faire supérieur) et la fin des îlots de prospérité économique qui avaient pu jusque-là être préservés. La production se réalise désormais à une échelle chaque fois plus locale, ce qui accentue encore le déclin des échanges. La régionalisation des activités productives, parallèle à la fragmentation politique, est bien une des caractéristiques fondamentales du haut Moyen Âge.

Avec le grand commerce, les villes, non moins emblématiques de la civilisation romaine, connaissent un déclin profond. Leurs dimensions se réduisent considérablement : Rome, qui avait dû atteindre le million d'habitants, en

compte encore deux cent mille après 410, mais seulement cinquante mille à la fin du VI^e siècle ; et pour prendre un autre exemple, beaucoup plus ordinaire, une ville du centre de la Gaule comme Clermont, qui s'étendait jadis sur deux cents hectares, enferme dans d'étroites murailles un territoire réduit à trois hectares. Dès 250, s'amorce le ralentissement des constructions publiques, qui faisaient l'honneur des cités romaines et qui cessent complètement après 400 (à l'exception des bâtiments épiscopaux). Les édifices publics anciens tombent en ruine, et leurs matériaux sont souvent réutilisés pour édifier des églises ou des maisons particulières. Les élites sénatoriales, jadis associées au prestige de la capitale, se replient sur leurs domaines (*villae*), tandis que les institutions urbaines (telle la *curia*, ancienne instance de gouvernement autonome des cités) périclitent face au pouvoir croissant des évêques. En bref, les villes, et avec elles la culture urbaine qui faisait le cœur de la civilisation romaine, ne sont plus que l'ombre d'elles-mêmes. Mais, en dépit de leur déclin considérable, les villes d'Occident ne disparaissent jamais complètement. On peut même dire que, profitant de la faiblesse du contrôle exercé par les rois germaniques, elles se maintiennent, durant les VI^e-VIII^e siècles, comme les principaux acteurs politiques au niveau local (Chris Wickham). Leur rôle est certes effacé mais, grâce à l'ample autonomie des élites urbaines et à l'essor de la fonction épiscopale, elles parviennent à survivre à la crise finale du système romain.

Tandis que déclinent les villes, la ruralisation constitue un trait essentiel du haut Moyen Âge. Les désordres mentionnés se font aussi sentir dans les campagnes, et les V^e-VI^e siècles se caractérisent par une crise de la production agricole. Il serait pourtant imprudent d'étendre cette conclusion à l'ensemble de la période considérée ici. Au

contraire, les historiens ont accumulé, malgré la rareté des sources d'information, des indices qui remettent en cause l'idée traditionnelle d'une récession généralisée des campagnes durant le haut Moyen Âge. Certes, la diminution – d'un tiers environ – de la taille des animaux d'élevage, entre le Bas-Empire et le haut Moyen Âge, indique le recul des savoirs agronomiques liés à l'organisation du grand domaine et l'abandon de la commercialisation du bétail, au profit d'un élevage à usage local. Pourtant, on constate aussi, durant le haut Moyen Âge, la diffusion lente de certaines innovations techniques (moulin à eau, outillage métallique), ainsi qu'une légère extension des surfaces cultivées. Il s'agit certes d'un premier essor, limité et fragile, souvent interrompu et périodiquement remis en cause par des circonstances adverses, mais néanmoins fondamental dans la mesure où il accumule les forces sourdes qui s'affirmeront durant la période ultérieure.

La disparition de l'esclavage

Le plus déterminant est sans doute la profonde transformation des structures sociales rurales. Dans le monde romain, l'essentiel de la production agricole était assuré dans le cadre du grand domaine esclavagiste. Or, c'est justement ce type d'organisation – à commencer par l'esclavage lui-même – qui disparaît. Cette question a suscité d'amples discussions, qui aujourd'hui encore sont loin d'être résolues et ne sont éclairées que par des connaissances imparfaites. Un constat essentiel est cependant susceptible de faire l'unanimité : lorsqu'on atteint le XI^e siècle, l'esclavage, qui constituait la base de la production agricole dans l'Empire romain, a cessé d'exister, de sorte que, entre la fin de l'Antiquité tardive et celle du haut Moyen Âge, intervient indéniablement la dispari-

tion de l'esclavage productif (en revanche, l'esclavage domestique, qui ne joue aucun rôle dans la production agricole, continue d'exister, notamment dans les villes de l'Europe méditerranéenne, jusqu'à la fin du Moyen Âge et au-delà). Mais l'accord cesse dès lors que l'on soulève trois questions déterminantes pour comprendre la disparition de l'esclavage : pourquoi ? quand ? comment ?

Les causes religieuses, traditionnellement invoquées, ont vu leur importance limitée par l'historiographie du dernier demi-siècle. De fait, le christianisme est loin de condamner l'esclavage, comme l'attestent les écrits de saint Paul. Il s'emploie au contraire à en renforcer la légitimité, au point que des théologiens comme Augustin et Isidore de Séville, si essentiels pour la pensée médiévale, voient en lui un châtement voulu par Dieu. Certes, l'Église considère la libération des esclaves (*manumissio*) comme une œuvre pieuse ; mais elle ne donne guère l'exemple, puisque les esclaves qu'elle possède en grand nombre sont réputés appartenir à Dieu et ne sauraient donc être soustraits à un maître si éminent (sans mentionner le fait qu'un pape comme Grégoire le Grand achète de nouveaux esclaves). Pourtant, bien que l'Église ne s'oppose en rien à l'esclavage, la diffusion des pratiques chrétiennes modifie en profondeur la perception des esclaves et mitige peu à peu leur exclusion de la société humaine. En effet, si dans un premier temps l'Église interdit de réduire un chrétien en esclavage, elle reconnaît ensuite que l'esclave est un chrétien : celui-ci reçoit le baptême (son âme doit donc être sauvée) et il partage, durant les offices, les mêmes lieux que les hommes libres. Une telle pratique, qui réduit la séparation entre libres et non-libres, tend à saper les fondements idéologiques de l'esclavage, à savoir la nature infra-humaine de l'esclave et sa désocialisation radicale (Pierre Bonnassie).

On évoque aussi, traditionnellement, des causes militaires, car la fin des guerres romaines de conquête semble tarir les sources d'approvisionnement en esclaves. Mais les désordres du V^e siècle suscitent au contraire une hausse du nombre des esclaves, et les guerres perpétuelles menées par les royaumes germaniques, entre eux ou contre les populations antérieurement établies (les Celtes, victimes de l'avancée des Anglo-Saxons dans les îles Britanniques, sont massacrés, condamnés à l'exil en Armorique ou réduits en esclavage), assurent le maintien d'une manne de nouveaux arrivages tout au long des VI^e-VIII^e siècles, tout comme, au IX^e siècle, les raids carolingiens en Bohême et en Europe centrale. Mais, tandis que l'esclave antique était un étranger, ignorant la langue de ses maîtres, il n'en va plus tout à fait de même pour l'esclave de cette période, souvent capturé lors d'une guerre entre voisins, ce qui contribue encore à réduire sa désocialisation et la distance qui le sépare des hommes libres.

Rejetant les explications liées au contexte religieux et militaire, l'historiographie a, depuis Marc Bloch, insisté sur les causes économiques du déclin de l'esclavage : une fois disparu le contexte très ouvert de l'économie antique qui permettait de tirer de la production agricole de forts bénéfices, l'esclavage cesse d'être adapté. Les grands propriétaires se rendent compte du coût et du poids de l'entretien de la main-d'œuvre servile, qu'il faut nourrir toute l'année, y compris lors des saisons non productives. Désormais, il se révèle plus efficace de les établir sur des parcelles, situées aux marges du domaine, qui leur permettent de prendre en charge eux-mêmes leur subsistance, en échange d'un travail effectué sur les terres du maître ou d'une part de la récolte obtenue. Tel est le processus de *chacement*, déjà pratiqué au III^e siècle et bien attesté entre le VI^e et le IX^e siècle. Il aboutit à la formation

du *grand domaine*, considéré comme l'organisation rurale classique du haut Moyen Âge et en particulier de l'époque carolingienne. Souvent aussi étendu que ceux de l'Antiquité (dépassant parfois les dix mille hectares), il se caractérise par une dualité entre la réserve (« *terra dominicata* »), exploitée directement par le maître (grâce à la main-d'œuvre servile et au lourd service que les tenanciers chasés doivent accomplir sur ses terres, souvent trois jours par semaine), et les manses (« *mansi* »), parcelles où sont établis ces derniers et grâce auxquelles ils assurent leur subsistance.

Des modifications importantes doivent cependant être apportées à ce schéma. L'importance du grand domaine doit être relativisée. S'il constitue la forme d'organisation assurant de manière privilégiée la puissance des groupes dominants – aristocratie et Église –, il convient de souligner l'importance, durant le haut Moyen Âge, d'une petite paysannerie libre, qui cultive des terres indépendantes des grands domaines, nommées *alleux*. Ces hommes libres bénéficient d'un statut privilégié, en particulier en matière judiciaire, mais pèsent sur eux des obligations, notamment militaires, d'autant plus difficiles à soutenir qu'ils sont souvent fort pauvres. C'est pourquoi on a fait valoir qu'ils devaient s'intéresser de près aux possibilités offertes par les innovations techniques et à tout ce qui pouvait augmenter leur production. Tandis que certains historiens associent le premier essor des campagnes, à partir du VIII^e siècle, aux grands domaines, d'autres se demandent s'il n'a pas été d'abord l'œuvre des alleutiers, et si ces derniers ne constituaient pas alors la majorité de la population rurale. En tout cas, la dynamique atteint les grands domaines, où elle accentue le processus de *chassement* des anciens esclaves, la décentralisation de satellites dépendant du domaine principal et l'affaiblissement du

contrôle sur les manses. La difficulté d'organisation des grands domaines et les inconvénients de la main-d'œuvre servile ont donc très certainement été une cause décisive du déclin de l'esclavage, mais celle-ci intervient non pas dans le contexte de récession supposé par Marc Bloch, mais plutôt en interaction avec le relatif essor enclenché par la paysannerie allodiale.

Des critiques postérieures à l'œuvre de Marc Bloch suggèrent que les causes économiques ne sont pas suffisantes. Ainsi, certains ont voulu souligner que la fin de l'esclavage était l'œuvre des esclaves eux-mêmes et de leurs luttes (de classe) pour la libération (Pierre Dockès). On peut en effet faire valoir l'importance des guerres bagaudes, révoltes d'esclaves éclatant au III^e siècle, puis au milieu du V^e siècle (ainsi que la révolte des esclaves asturiens en 770), ou encore souligner qu'il existe bien d'autres formes de résistance, depuis la réticence au travail ou son franc sabotage jusqu'à la fuite qui, au fil du haut Moyen Âge, se fait de plus en plus massive, suscitant la préoccupation grandissante des dominants. Pourtant, s'il est difficile, au vu de la chronologie, d'attribuer le rôle déterminant aux luttes des dominés, les remarques de Pierre Dockès ont incité à souligner le rôle des transformations politiques. En effet, le maintien d'un système d'exploitation aussi rude que l'esclavage suppose l'existence d'un appareil d'État fort, garantissant sa reproduction par les lois qui en confortent la légitimité idéologique et par l'existence d'une force répressive – utilisée ou non, mais toujours menaçante – indispensable pour garantir l'obéissance des dominés. Aussi, lorsque décline l'appareil d'État antique, les propriétaires terriens ont-ils de plus en plus de difficulté à maintenir leur domination sur leurs esclaves. Certes, chaque sursaut du pouvoir politique – y compris encore à l'époque carolingienne – semble propice à une

défense de l'esclavage, mais il s'agit toujours de tentatives limitées et de moins en moins en mesure de freiner une évolution chaque fois plus irréversible. Ainsi, c'est une mutation globale, tout à la fois économique, sociale et politique, qui conduit les maîtres à transformer de grands domaines devenus incontrôlables et peu adaptés aux nouvelles réalités, et à renoncer progressivement à l'exploitation directe du bétail humain.

La chronologie de l'extinction de l'esclavage n'est pas moins sujette à débat. On pourra cependant renoncer aux thèses les plus extrêmes. Ainsi, la plupart des historiens marxistes, obnubilés par la lettre des classiques du matérialisme historique, associent la fin de l'esclavage à la crise de l'Empire romain, supposée marquer, aux III^e-V^e siècles, la transition décisive du mode de production antique au mode de production féodal. Mais les recherches menées depuis plus d'un demi-siècle ont montré le caractère insoutenable de cette thèse, dès lors que de nombreuses sources attestent le maintien massif, durant le haut Moyen Âge, d'un esclavage pour l'essentiel identique à celui de l'Antiquité. Ainsi, dans les lois germaniques des VI^e-VIII^e siècles, le statut infra-humain de l'esclave est-il réitéré sans modifications substantielles : l'esclave est assimilé à un animal, comme le confirment les mentions fréquentes qui en sont faites dans les rubriques consacrées au bétail. Afin d'obtenir son obéissance par la terreur, il peut être frappé, mutilé (ablation du nez, des oreilles, des lèvres ou scalp, options qui ont l'avantage de ne pas diminuer sa force de travail), et même tué si nécessaire. Il est privé de tout droit de propriété pleine, ne peut se marier et ses enfants appartiennent à son maître, qui peut les vendre à sa guise. Enfin, l'interdiction des relations sexuelles de l'esclave masculin avec une femme libre, assimilées pour celle-ci à la bestialité et punies de mort pour les deux cou-

pables, confirme la ségrégation radicale dont sont victimes les esclaves. Ainsi, le maintien de l'esclavage productif durant le haut Moyen Âge est bien attesté, mais on ne saurait pour autant repousser sa disparition jusqu'à l'extrême fin du X^e, voire au début du XI^e siècle, comme le voudrait notamment Guy Bois. Il est possible qu'existent encore vers l'an mil des esclaves dans les domaines ruraux (dénommés dans les textes *servus* ou *mancipium*), mais, outre que l'on peut discuter de leur situation, il est clair que leur importance est désormais limitée, voire marginale, et qu'ils ont cessé de supporter l'essentiel des tâches productives. On admettra donc, avec Pierre Bonnassie, que « l'extinction du régime esclavagiste est une longue histoire qui s'étend sur tout le haut Moyen Âge ». L'essentiel du processus s'accomplit sans doute entre VI^e et VIII^e siècle, tandis que les témoignages des IX^e-X^e siècles manifestent les ultimes efforts pour sauver un système devenu intenable et qui, finalement, agonise et meurt définitivement.

Ayant déjà évoqué les principales modalités d'extinction de l'esclavage, on se contentera sur ce point de quelques remarques complémentaires. L'une des voies est la libération des esclaves (*manumissio*), qui viennent alors grossir les rangs de cette petite paysannerie libre aux efforts de laquelle on peut attribuer le premier essor des campagnes du haut Moyen Âge. Pourtant, la libération n'est pas toujours sans restriction, et la pratique très fréquente de la *manumissio cum obsequio* prévoit une réserve d'obéissance et l'obligation de rendre des services au maître. L'autre voie est celle du chasement des esclaves. Dans certains cas, celui-ci s'accompagne de *manumissio*, mais le plus souvent il ne modifie pas formellement le statut juridique du bénéficiaire : celui-ci reste légalement un esclave, même si dans la pratique l'esclave chasé n'est

plus exactement un esclave, surtout à mesure que passent les générations. Cela ne signifie pas pour autant que toute trace de servitude disparaisse, puisque, au X^e siècle encore, un manse servile doit cent cinquante-six jours de corvées par an (contre moins de trente-six pour un manse libre, dans l'exemple de l'abbaye bavaroise de Staffelsee). Ainsi, qu'il s'agisse des esclaves chasés ou des hommes libérés *cum obsequio*, se multiplient des situations intermédiaires qui rendent floue la délimitation antérieure entre libres et non-libres et préfigurent l'affirmation de la catégorie médiévale du servage. De fait, on distingue de moins en moins clairement un esclave chasé, dont le mode de vie s'éloigne manifestement de celui de l'ancien bétail humain, et un homme d'origine libre, soumis à une pression de plus en plus forte et dont les droits sont peu à peu entamés.

Une modalité fondamentale de la transition de l'esclavage au féodalisme tient donc à l'atténuation progressive de la différence entre libres et non-libres, non seulement par la multiplication de situations intermédiaires, mais également par la perte de validité pratique de cette distinction, pour les raisons notamment militaires et religieuses déjà évoquées. Lorsque certains clercs des VIII^e-IX^e siècles plaident pour la suppression de la différence entre libres et non-libres, c'est vraisemblablement parce que celle-ci est alors en passe de perdre toute signification réelle et qu'il est de plus en plus impraticable de prétendre exclure de l'humanité et de la société des individus dont le mode de vie se rapproche de celui des autres paysans pauvres. Ainsi, la disparition très progressive de l'esclavage se fait moins par une baisse des effectifs (qui serait assez aisément mesurable) que par une transformation lente et par étapes des statuts (ce qui rend le phénomène beaucoup plus complexe et difficile à appréhender). Il

n'en reste pas moins que la dynamique fondamentale est celle d'une extinction du grand domaine esclavagiste, base de l'économie antique, qui, à travers des formes diverses de transition, aboutit à un nouveau système dont la forme stabilisée sera clairement repérable à partir du XI^e siècle.

Conversion au christianisme et enracinement de l'Église

L'Empire tardif était devenu chrétien après la conversion de l'empereur Constantin, lors de sa victoire sur Maxence au pont Milvius en 312. Cet événement marque la fin des persécutions contre les chrétiens et favorise la propagation de la nouvelle religion, à un moment où, sans doute, un dixième seulement des habitants de l'Empire y adhère. Puis, en 392, l'empereur Théodose fait du christianisme la seule religion licite dans l'Empire. Tout au long du IV^e siècle, bénéficiant de la paix, des richesses et des moyens d'édifier des positions de force locales octroyés par l'empereur, l'Église croît en tirant profit des structures impériales. Le réseau des diocèses, qui se consolide alors et qui perdurera pour l'essentiel jusqu'à l'époque moderne, se superpose à celui des cités romaines (en conséquence, dans les régions anciennement romanisées comme l'Italie ou le sud de la Gaule, où existait un nombre élevé de cités antiques, on observe un réseau dense de petits diocèses, tandis qu'au nord, où le réseau urbain antique était plus lâche, les diocèses sont moins nombreux et beaucoup plus étendus). Un autre exemple de cette alliance entre l'Empire tardif et l'Église est l'association étroite qui s'opère entre la figure de l'empereur et celle du Christ, et dont témoigne abondamment l'iconographie de cette époque.

La conversion des rois germaniques

Si l'Empire cesse d'être l'ennemi du christianisme au point que certains clercs se demandent si la destruction de Rome n'annonce pas la fin du monde, la menace vient désormais des peuples germaniques, pour la plupart encore païens. Certes, Wisigoths, Ostrogoths et Vandales sont déjà convertis lorsqu'ils pénètrent dans l'Empire ; mais ils ont opté pour la doctrine arienne et non pour l'orthodoxie catholique que Constantin avait fait adopter par le concile de Nicée en 325 (voir partie II, chapitre V). Ils sont donc en porte à faux avec les populations catholiques des territoires où ils s'installent, et surtout avec le clergé local qui tient l'arianisme pour une hérésie. De ce point de vue, les Francs, encore païens à la fin du V^e siècle, font un choix politiquement plus pertinent : leur roi, Clovis, qui perçoit bien la force acquise par les évêques de son royaume, et dont l'épouse, Clotilde, est déjà chrétienne, décide de se convertir au catholicisme et se fait baptiser, en compagnie de trois mille hommes de son armée, par Remi, l'évêque de Reims, à une date que les sources ne permettent pas d'établir avec certitude (496, 499 ?). Cet épisode fera de Remi l'un des grands saints de la monarchie franque et de Reims la cathédrale obligée du sacre de ses rois. Pour l'heure, le choix de Clovis lui permet d'être en accord avec les populations et le clergé de son royaume, et d'obtenir ainsi le soutien des évêques dans ses entreprises militaires contre les Wisigoths ariens. Le royaume wisigothique d'Espagne se ralliera du reste tardivement à cette judicieuse unification religieuse, par la conversion au catholicisme du roi Recarède en 587.

Dans le nord de l'Europe, le paganisme perdure bien plus longtemps. On connaît, au V^e siècle, la mission pionnière de Patrick, premier évangéliste de l'Irlande (et

futur saint patron de celle-ci). Mais si le christianisme prend pied alors dans le monde celte, il faut attendre la fin du VI^e siècle pour qu'il devienne la foi exclusive des clans aristocratiques de l'île. Même alors, le passé préchrétien persiste avec une force inconcevable sur le continent, donnant lieu à une synthèse originale entre une culture romano-chrétienne importée et la culture locale d'un monde celte qui n'avait jamais été romanisé (ce dont témoignent les croix de pierre où se mêlent symboles chrétiens et imaginaire celte, ou encore les extraordinaires manuscrits irlandais des VII^e et VIII^e siècles ; voir fig. 1, p. 34). La conversion au christianisme est plus lente encore dans les royaumes anglo-saxons, toujours païens lorsque Grégoire le Grand envoie, depuis Rome, une première mission en 597. Celle-ci, dirigée par le moine Augustin, parvient, après une décennie d'efforts, à baptiser le roi du Kent, Aethelbert, ainsi que quelques milliers d'Angles. Le souverain juge l'occasion de bon profit, et sa conversion, qui s'opère sous l'égide de Rome, lui permet d'assimiler son geste à celui de Constantin. Mais la mission d'Augustin se heurte à une grande méfiance et ne progresse qu'avec difficulté. Edwin, puissant roi de Northumbrie, ne se convertit qu'en 627, après avoir recueilli l'avis d'un conseil du royaume et non sans donner à l'événement un sens conforme aux valeurs guerrières traditionnelles de son peuple (toutefois, après sa mort au combat, ses successeurs reviennent au paganisme). En fait, il faut attendre l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, en 731, dans laquelle Bède le Vénérable, l'une des plus éminentes figures de la culture haut-médiévale, relate les péripéties des royaumes anglo-saxons et de leur lente conversion, pour pouvoir considérer que cette phase mouvementée est terminée et que la Bretagne insulaire

(que l'on peut aussi désormais nommer Angleterre) est une terre chrétienne.

Au nord et à l'est du continent, la progression du christianisme est plus tardive et prendra, avec les Carolingiens, un tour plus militaire. Depuis Utrecht et surtout depuis son monastère d'Echternach, Willibrord entreprend, à la fin du VII^e siècle, de convertir les Frisons, installés au nord de la Gaule, consolidant ainsi une zone frontière instable, pour le plus grand bénéfice des souverains francs. Quant à Boniface (675-754), il est envoyé, avec le soutien des rois francs et du pontife romain, comme évêque missionnaire des églises de Germanie, progressant au gré des incursions des Francs contre les Saxons de l'est, encore païens. Quoique de manière fragile, il établit le christianisme en Bavière et dans la zone rhénane (où il fonde le monastère de Fulda, promis à un grand rayonnement). Cela lui vaudra le titre d'apôtre de Germanie, même si c'est seulement lors des conquêtes de Charlemagne que la conversion des Saxons sera véritablement effective. Le ralliement de l'Europe au christianisme est une longue aventure, qui ne s'achève, pour l'essentiel, qu'aux alentours de l'an mil, avec la conversion de la Pologne (966) et de la Hongrie (baptême en 985 du futur roi Étienne I^{er}), de la Scandinavie (baptême des rois Harald à la Dent bleue du Danemark en 960, Olav Tryggveson de Norvège en 995 et Olav de Suède en 1008) et de l'Islande (en 1000, par le vote de l'assemblée paysanne réunie à Thingvellir et à la suite d'un rituel chamanique accompli par leur chef). Même si ces dates n'indiquent que la conversion des chefs et non une diffusion générale du christianisme, l'Occident apparaît désormais tout entier comme un monde catholique, et le front mobile – mais toujours présent durant le haut Moyen Âge – où chrétiens et païens

entraient en contact n'existe plus que de manière résiduelle.

Puissance des évêques et essor du monachisme

Le processus de conversion serait incompréhensible si l'on ne prenait en compte l'essor de l'institution ecclésiastique. On y reviendra au chapitre III, mais on doit déjà souligner le rôle fondamental des évêques qui sont, dans l'Occident chrétien des ^v^e-^{vii}^e siècles, les piliers incontestés de l'Église. Ils captent à leur profit ce qui subsiste des structures urbaines romaines, de sorte que, leur prestige s'accroissant, la fonction épiscopale est investie par l'aristocratie, notamment sénatoriale. Cette aristocratisation de l'Église, très marquée en Gaule du Sud et en Espagne, assure le maintien d'un réseau de villes épiscopales aux mains d'hommes bien formés, épaulés par de puissantes familles et sachant gouverner. L'évêque est alors la principale autorité urbaine, concentrant en lui pouvoirs religieux et politiques : il est juge et conciliateur, incarnation de la loi et de l'ordre, « père » et protecteur de sa cité. Ce rôle, l'évêque ne prétend pas l'accomplir avec ses seules forces humaines ; il a besoin, en ces temps troublés, d'une aide surnaturelle, qu'il trouve auprès des saints, dont le culte constitue une extraordinaire invention de cette période. Ambroise, évêque de Milan (et tenu plus tard pour l'un des quatre docteurs de l'Église occidentale, avec Augustin, Jérôme et Grégoire), compte parmi ceux qui donnent une impulsion décisive à cette innovation, lorsqu'il procède, à grand renfort de faste liturgique, à l'exhumation des corps des martyrs Gervais et Protais et à leur transfert dans sa basilique épiscopale, en 386. Peu à peu, l'Europe entière se met à vénérer les saints, « ces morts très spéciaux » (Peter Brown) dont la vie exemplaire

et la perfection héroïque transforment les restes corporels (les reliques) en un dépôt de sacralité, un canal privilégié de communication avec la divinité et une garantie de protection céleste, voire d'efficacité miraculeuse. Chaque diocèse a désormais son saint patron : martyr ou évêque fondateur plus ou moins légendaire, il est un *patronus*, au sens que revêtait ce mot dans la société romaine, c'est-à-dire un puissant protecteur capable de prendre soin de sa clientèle, un personnage influent à la cour céleste – comme jadis les aristocrates à la cour impériale –, intercédant par les paroles (*suffragia*) prononcées en défense des clients qui lui rendent les hommages dus à son rang.

La réputation du saint patron dont la cathédrale conserve généralement le corps est, dès lors, un élément décisif du prestige de l'évêque qui en a la charge, et l'on comprend que celui-ci ait eu pour souci de fixer et d'embellir la biographie de son héros, de faire connaître ses miracles et de donner à son tombeau un faste toujours plus grand. Un exemple éclatant est celui de saint Martin, soldat romain converti au IV^e siècle et devenu évêque de Tours et apôtre du nord de la Gaule. Mais c'est seulement dans les années 460 que l'un de ses successeurs à la tête du diocèse transforme son tombeau, jusque-là modeste, et construit pour lui une immense basilique, ornée de mosaïques montrant les miracles accomplis par Martin et témoignant d'une puissance toujours active, dont les visiteurs, qui viennent de toute la Gaule, espèrent bien bénéficier. La renommée du saint fait le prestige du siège épiscopal et il n'est donc pas surprenant que l'un des grands prélats de cette période soit Grégoire de Tours, évêque de cette ville de 573 à 594, dont l'*Histoire des Francs* nous renseigne sur son époque et sur l'importance d'une piété pour les saints que l'évêque partage pleinement avec ses plus humbles fidèles. Tout l'Occident de cette période se

couvre de sanctuaires luxuriants, images terrestres du paradis ; et les villes, où pullulent les églises, paraissent se transformer en centres cérémoniels voués au culte des saints. Bientôt, les reliques deviennent des objets si sacrés et si essentiels au rayonnement des églises, qu'on est prêt à tout pour s'en procurer. Se multiplient alors les vols de reliques, conçus non comme des actes de vandalisme mais comme de pieuses entreprises, justifiées pour le bien du saint lui-même, censé être mal traité dans sa demeure antérieure et réclamant les soins de la nouvelle communauté qui l'accueille (Patrick Geary). L'un des plus célèbres vols de relique est commis par les Vénitiens, qui dérobent le corps de l'évangéliste Marc à Alexandrie en 827 et le ramènent dans leur cité, dont il deviendra le symbole et le trésor suprême. Mais ce n'est là qu'un épisode parmi bien d'autres, souvent plus modestes et où ne manquent pas les agissements de trafiquants qui monnaient leurs interventions, pour le bénéfice spirituel des futurs dépositaires de reliques réputées. Au cours de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge, le culte des saints devient l'un des fondements de l'organisation sociale, faisant des reliques les biens les plus précieux que l'on puisse posséder sur terre et les indispensables instruments d'un contact avec le monde céleste.

Les évêques sont, à cette époque, d'autant plus importants qu'ils ne dépendent d'aucune hiérarchie. L'évêque de Rome (qui se réservera plus tard le titre de pape) ne bénéficie alors que d'un privilège honorifique, reconnu depuis l'Antiquité au même titre que les patriarches de Constantinople, Antioche et Alexandrie. Son avis éminent est volontiers sollicité de différentes parties de l'Occident, mais aussi depuis Constantinople, où son opinion pèse dans les débats théologiques. De fait, aux V^e-VI^e siècles, l'évêque de Rome a surtout les yeux tournés

vers l'Empire d'Orient, dont il se considère comme partie intégrante. Il n'existe donc alors aucune structuration hiérarchisée de l'Église occidentale. Chaque diocèse y est pratiquement autonome et l'évêque maître chez lui, même s'il est parfois convoqué à des conciles « nationaux », comme ceux qui ont lieu à Tolède dans l'Espagne wisigothique du VII^e siècle. Il en va encore ainsi au temps de Grégoire le Grand (pape de 590 à 604), malgré quelques signes de changement : se tournant davantage vers l'Occident, Grégoire envoie la mission d'Augustin dans les Îles britanniques, et fait rédiger par sa chancellerie environ vingt mille lettres, en réponse à des requêtes portant sur des questions administratives ou ecclésiastiques, venues de tout l'Occident. Pourtant, si son avis compte, comme celui d'une source de sagesse ou, à l'occasion, d'un arbitre, Grégoire ne dispose d'aucune supériorité institutionnelle sur les autres évêques, ni d'aucun pouvoir disciplinaire pour intervenir dans les affaires de leurs diocèses. S'il est l'une des figures majeures de l'Église médiévale, c'est donc surtout par son œuvre théologique et morale. Son message, particulièrement clair, donne la mesure de l'affirmation de l'institution ecclésiale de son temps. Il fixe à la société désormais chrétienne (et par conséquent aux souverains qui la guident) un but fondamental : le salut des âmes. Le péché et le diable étant partout, il n'est pas facile de l'atteindre, et d'autant moins pour des hommes engagés dans les affaires du monde et le gouvernement des hommes. Grégoire recommande donc que les chrétiens s'en remettent, pour cette affaire si délicate, à une élite de spécialistes du sacré, les clercs, qu'il qualifie de « médecins de l'âme » et qui savent, mieux que quiconque, comment les sauver des multiples périls qui les guettent. Le propos est exigeant pour les clercs, et en particulier pour ces aristocrates devenus évêques, suspects d'être plus doués pour

le commandement des hommes que pour les exercices spirituels. Mais il témoigne surtout de l'écart grandissant entre clercs et laïcs, et de la position dominante revendiquée par un clergé qui prétend désormais guider la société et énoncer les normes qui conviennent au « gouvernement des âmes » (Peter Brown).

Outre les évêques, une autre institution, totalement nouvelle, prend son essor durant les siècles haut-médiévaux, avant de façonner de manière décisive le visage du christianisme occidental : le monachisme. C'est au tout début du V^e siècle que le monachisme prend pied en Occident. Venu d'Orient, Jean Cassien arrive à Marseille, avec l'idée d'acclimater l'expérience des ermites du désert égyptien, dont il décrit, dans ses *Institutions cénobitiques*, les exploits pénitentiels et la sagesse, tandis que saint Honorat fonde, non loin de là, le monastère de Lérins, rude école où sont formés les fils de l'aristocratie méridionale destinés à la carrière épiscopale. Mais c'est surtout au VI^e siècle que les fondations monastiques se multiplient, comme autant d'initiatives particulières, assumées souvent par des évêques ou parfois à titre individuel. Ainsi, Césaire, évêque d'Arles, crée en 512 un monastère pour sa sœur et deux cents moniales (pour les femmes, souvent issues de l'aristocratie, l'idéal fondamental est la préservation de la virginité). Au milieu du même siècle, Cassiodore (490-580) fonde un monastère dans le sud de l'Italie, qui se veut surtout un lieu de culture, consacré à la sauvegarde de la rhétorique et de la grammaire latines et à la diffusion de la littérature chrétienne. Un peu plus tard, Grégoire le Grand, issu d'une grande famille romaine, renonce à sa carrière de fonctionnaire impérial et décide de transformer sa maison de l'Aventin en un lieu de retraite où il mène une vie de pénitence extrêmement sévère. Plusieurs ouvrages s'efforçant de codifier les règles

de la vie monastique circulent dans l'Italie de ce temps, telles l'anonyme *Règle du maître* ou celle de Benoît, promise à un plus riche avenir. Mort en 547, celui-ci n'est pourtant alors qu'un fondateur parmi bien d'autres et son monastère du Mont-Cassin est détruit, peu de temps après, par les Lombards. C'est sans doute Grégoire le Grand qui est le véritable inventeur de la figure de Benoît, dont il raconte la vie et les miracles dans le livre II de ses *Dialogues*, en 594, préparant ainsi l'essor plus tardif du monachisme qu'on nommera bénédictin. Enfin, plus au nord, en 590, Colomban, un saint homme venu d'Irlande, fonde Luxeuil dans les Vosges, où l'aristocratie franque fait éduquer ses fils. Au total, vers 600, il existe environ deux cents monastères en Gaule, et trois cent vingt de plus un siècle plus tard, dont certains sont immensément riches, possédant parfois jusqu'à vingt mille hectares de terres. L'ensemble de ces établissements, généralement fondés dans des sites isolés, permet au christianisme de prendre pied dans les campagnes : à côté du réseau urbain des évêchés, existe désormais un semis rural de fondations monastiques.

Le succès de cette institution est considérable, au point qu'au VI^e siècle le mot « conversion » se charge d'un nouveau sens. Il ne signifie plus seulement l'adhésion à une foi nouvelle, mais aussi le choix d'une vie résolument distincte, marquée par l'entrée dans un monastère. En effet, si les premiers disciples du Christ étaient une élite dont le choix ardu pouvait passer pour le signe assuré de l'élection divine, désormais, dans une société devenue entièrement chrétienne, certains se demandent si la qualité de chrétien est une garantie suffisante pour accéder au salut. Car comment faire son salut au milieu des tribulations du siècle ? Comment se préserver du péché lorsqu'on participe aux affaires d'un temps tourmenté ? L'idéal de vie chrétienne

semble, aux laïcs dévots, de plus en plus inaccessible, et même la carrière ecclésiastique, étroitement liée aux soucis du monde, paraît trop peu sûre. L'exigence d'une école plus rude se fait jour : ce sera le monastère, lieu d'étude et de prière, de mortification de soi surtout, par l'obéissance aliénante au père abbé, par la pénitence et la privation. Spirituellement et idéologiquement, l'essor du monachisme est donc le contrecoup de la formation d'une société qui se veut entièrement chrétienne mais s'avoue nécessairement imparfaite. Il est le refuge d'un idéal ascétique au milieu d'un monde que la théologie morale d'Augustin et de Grégoire livre à l'omniprésence du péché. Mais il est aussi l'instrument d'un approfondissement de la christianisation de l'espace occidental et de la pénétration de l'Église dans les campagnes.

La lutte contre le paganisme

Par quels processus s'est accomplie la conversion de l'Occident au christianisme ? À l'évidence, le baptême d'un roi et de quelques chefs ne suffit pas à faire un peuple chrétien, d'autant que l'on observe généralement un bon siècle d'écart entre la conversion personnelle d'un souverain et l'adoption de mesures imposant l'unification religieuse de son royaume. Vers 500, le christianisme est encore essentiellement une religion des villes (et bien imparfaite, puisque, par exemple, en 495, on célèbre toujours, à Rome, les Lupercales, fête païenne de purification au cours de laquelle les jeunes aristocrates courent nus à travers la ville). Mais dans les campagnes ? Il suffit pour l'imaginer de savoir que le mot « païen » prend alors le sens chrétien qu'on lui connaît encore. Mais, comme le souligne l'*Histoire contre les païens* d'Orose, « païen » (*paganus*), c'est aussi l'homme du *pagus*, le paysan. Ainsi,

le polythéisme antique est considéré comme une croyance de ruraux attardés. Il est non seulement une « illusion démodée », comme avait dit déjà Constantin, mais de surcroît un reliquat rural, objet du mépris des citadins. Pour les chrétiens, les dieux antiques existent, mais ce sont des démons, qu'il faut chasser. L'expulsion des démons est donc au centre de tout récit de propagation de la foi chrétienne face au paganisme. La première forme en est le baptême qui, autant qu'adhésion à Dieu, est un renoncement à Satan et aux démons du paganisme (« je renonce à toutes les œuvres du diable, Thunor, Wotan et Saxnot », dit une formule pour le baptême des Saxons). Mais il est généralement insuffisant, et c'est pourquoi l'exorcisme, qui vise à chasser les démons restés logés dans le corps des fidèles, est alors pratiqué à grande échelle par des clercs spécialisés. L'autre modalité décisive est la destruction des temples païens, de leurs autels et statues, afin d'en expulser les démons. Saint Martin de Tours est l'exemple même de l'évêque attelé à cette double tâche, comme exorciste et comme destructeur de temples. C'est aussi le cas de saint Marcel de Paris, que sa légende fait triompher d'un redoutable dragon, qui incarne sans doute tout autant le diable et le paganisme que les forces d'une nature insoumise que le saint parvient à dompter. Il apparaît donc à double titre comme un héros civilisateur, en incarnant conjointement la victoire du christianisme sur le paganisme et celle de l'homme sur la nature.

Mais cette première démarche est insuffisante. Il est probable que beaucoup de chrétiens du haut Moyen Âge partageaient les doutes des auditeurs d'Augustin : si le Dieu unique du christianisme gouverne assurément les choses supérieures, celles du ciel et de l'au-delà, est-il bien certain qu'il se préoccupe des affaires prosaïques et naturelles de ce bas monde ? Ou ne faut-il pas penser que

celles-ci sont régies par des esprits inférieurs ? Un siècle plus tard, les sermons de Césaire d'Arles (470-542) livrent une version typique de cette préoccupation des clercs dans leur lutte contre un paganisme qui perdure, même lorsque les temples ont été détruits et les idoles brisées. Ses « restes » (c'est le sens du mot *superstitio*) sont partout, comme autant de mauvaises coutumes et d'habitudes sacrilèges qu'il faut éradiquer. La difficulté la plus grave tient sans doute à la sacralité diffuse du monde naturel que les païens perçoivent comme imprégné de forces surnaturelles. Encore en 690, en Espagne, on doit transférer dans les églises des offrandes votives accumulées autour d'arbres sacrés, de sources, à des carrefours ou au sommet des collines. La vision chrétienne du monde impose de désacraliser totalement la nature, en la soumettant entièrement à l'homme. Mais est-ce possible dans un monde aussi ruralisé que celui du Moyen Âge ? Le culte des saints – qui, selon la doctrine de l'Église, ne sauraient tenir leur pouvoir que de Dieu lui-même – est certainement le seul compromis efficace et acceptable face à ce défi impossible. En effet, si l'air inférieur continue d'être habité par les démons, les bons chrétiens doivent refuser de s'allier avec eux, comme le font certains, et doivent s'en remettre aux saints, capables de les contrôler (et sans doute aussi, d'une certaine manière, de se substituer à eux et d'incarner l'ensemble de ces puissances intermédiaires entre les hommes et Dieu). Leur action concrète se fait sentir en tous les lieux de la chrétienté, de sorte que, à travers leurs gestes proches, les multiples manifestations d'une sacralité diffuse peuvent être considérées comme l'expression de la volonté de Dieu.

Ces difficultés sont relancées chaque fois que le front de la christianisation avance et place les clercs face à un paganisme encore vivant ou superficiellement recouvert.

Durant les siècles haut-médiévaux, deux attitudes complémentaires sont vite rodées : détruire et détourner. La première s'accompagne de préférence d'une substitution. C'est le geste qu'accomplit saint Boniface lorsque, vers 730, il abat le chêne de Thunor, puis utilise les planches tirées de cet arbre sacré des Saxons pour construire, au même endroit, un oratoire dédié à saint Pierre. La seconde option, non moins efficace, recherche des points de contact qui permettent un recouvrement moins brutal du paganisme par le christianisme. On peut, par exemple, tolérer la croyance en la vertu protectrice des amulettes, pourvu que celles-ci portent une croix. Mais c'est surtout le culte des saints qui joue ici un rôle décisif, en permettant une christianisation relativement aisée de nombre de croyances et de rites païens : plutôt que de détruire un site cultuel antique, on lui confère une sacralité légitime en affirmant qu'il s'agit d'un arbre béni par saint Mattin ou bien d'une source où l'on voit la trace du sabot de son âne. Le culte des saints a ainsi donné au christianisme une exceptionnelle souplesse pour engager avec un mélange de succès et de réalisme sa lutte toujours recommencée contre le paganisme. À dire vrai, cette souplesse marque aussi la limite de la conversion de l'Occident médiéval au christianisme et de la formation d'une société chrétienne au sein de laquelle l'Église commence à acquérir une position dominante. Sa lutte contre le paganisme est en effet à la fois un triomphe – à l'image des saints terrassant les dragons – et une demi-victoire, puisqu'elle ne s'impose qu'au prix d'un sérieux compromis avec une vision du monde enracinée dans le monde rural, animée de rites agraires et imprégnée d'un surnaturel omniprésent.

La Renaissance carolingienne (VIII^e-IX^e siècles)

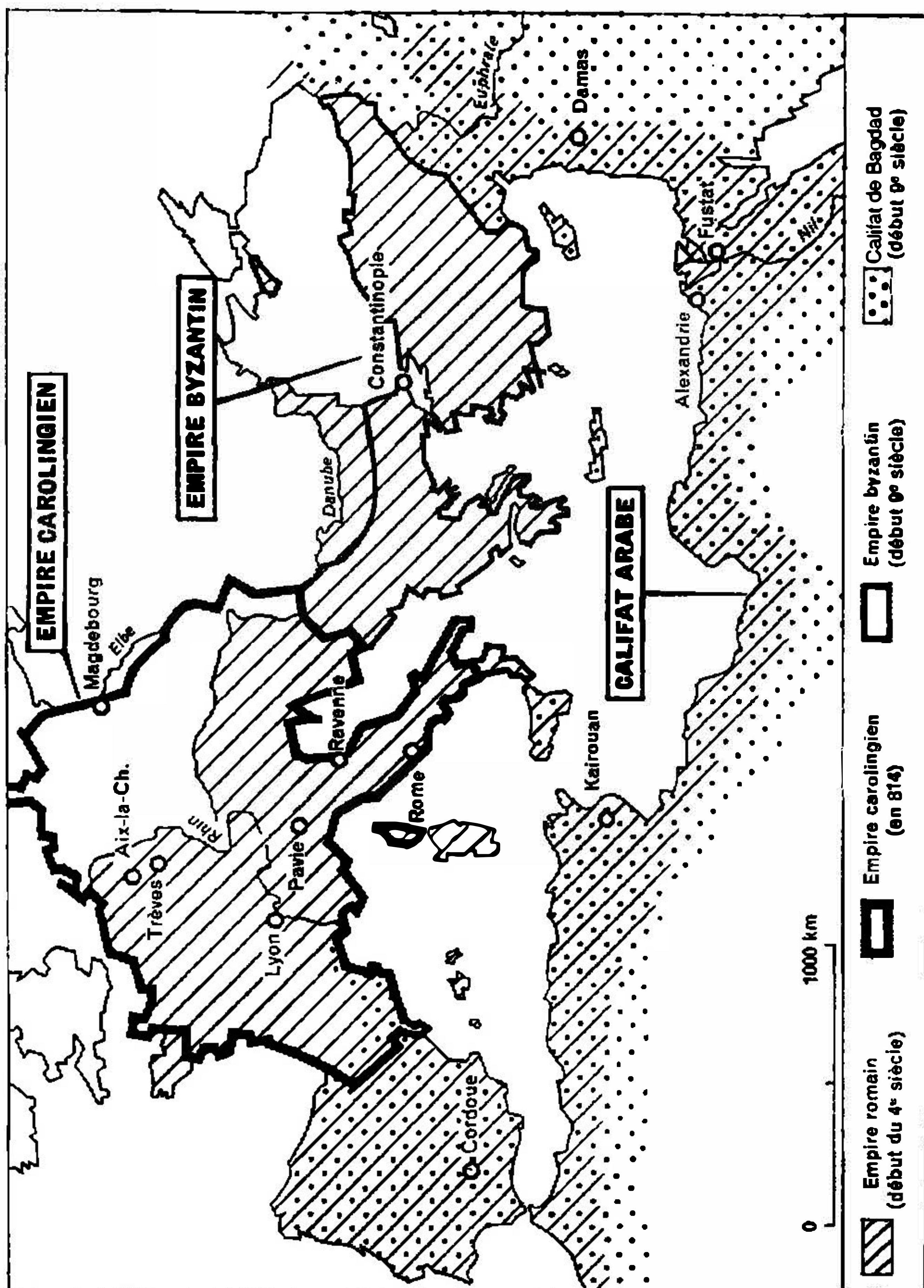
Les tenants de la vision obscurantiste du Moyen Âge s'étonneront de constater qu'une expression amplement consacrée par l'usage historiographique évoque une renaissance au cœur même des siècles les plus sombres des ténèbres médiévales. Mais, comme on l'a dit, le Moyen Âge est un long chapelet de « renaissances », et le désir d'un retour à l'Antiquité, qui est l'essence de cet idéal, n'est pas l'apanage des XV^e-XVI^e siècles : il se manifeste dès la fin du VIII^e siècle.

L'alliance de l'Église et de l'Empire

L'histoire des Carolingiens est d'abord celle de l'ascension militaire d'une lignée aristocratique franque. Charles Martel, le maire du palais, sorte de vice-roi des Francs, avait acquis un grand prestige militaire après sa victoire sur les musulmans à Poitiers. Celui-ci rejaillit sur son fils Pépin le Bref, qui poursuit son œuvre d'unification militaire et acquiert un pouvoir tel qu'il peut, en 751, mettre fin au règne de Childéric, l'ultime roi mérovingien issu de la lignée de Clovis, et se proclamer à sa place roi des Francs (le souverain déposé est rasé et privé de sa longue chevelure, symbole du pouvoir des chefs francs). Il bénéficie pour cela de l'accord de l'évêque de Rome, qui recherche l'appui de la puissance franque face aux Lombards qui menacent d'envahir Rome. Aussi le pontife renouvelle-t-il personnellement le couronnement de Pépin en 754 ; il y ajoute en outre l'onction, à la manière des rois de l'Ancien Testament, conférant par là au souverain franc le bénéfice d'une sacralité divine légitimée par l'Église. Commence ainsi à se nouer une alliance décisive entre la monarchie franque et le pontife romain. À la mort

de Pépin, son fils Charlemagne hérite du trône des Francs et inaugure un règne particulièrement long (768-814). Il s'engage dans une vaste politique de conquête militaire, d'abord en Italie, où il vainc les Lombards et ceint leur couronne, puis contre les Saxons, restés païens, dont la résistance obstinée oblige Charlemagne à trente-deux années de campagnes d'une extrême violence, où se mêlent massacres et déportations, terreur et conversions forcées. Le résultat, important pour l'histoire de l'Europe, est la conquête de la Germanie et son intégration à la chrétienté. Enfin, Charlemagne pousse plus loin la guerre, contre les Slaves de Pologne et de Hongrie et contre les Avars, mais essentiellement dans un but défensif. C'est pour la même raison qu'il s'avance au sud des Pyrénées, afin de constituer la « marche d'Espagne », fragile glacis défensif face aux musulmans. Mais on ne saurait croire qu'il ait eu le projet d'entamer la reconquête de la péninsule ibérique, comme voulait le faire croire la légende à laquelle la *Chanson de Roland* a donné un écho considérable, à partir de la fin du XI^e siècle. À la base de ce récit épique, emblématique de la culture médiévale, on ne trouve qu'un fait historique sans relief : l'anéantissement, en 778, de l'arrière-garde menée par le neveu de Charlemagne, sous les coups des Basques qui contrôlaient alors les montagnes pyrénéennes.

Quoi qu'il en soit, Charlemagne parvient à réunifier une partie considérable de l'ancien Empire d'Occident : la Gaule, l'Italie septentrionale et centrale, la Rhénanie à laquelle il ajoute la Germanie (ill. 3). Il dispose de ressources exceptionnelles et d'un pouvoir inédit depuis la fin de Rome. En 796, il entreprend la construction de son palais à Aix-la-Chapelle, dont la localisation confirme le basculement du centre de gravité vers l'Europe du Nord-Ouest, déjà sensible depuis la première affirmation de la



III. 3 : La Méditerranée des trois civilisations : l'Islam, Byzance et l'Empire carolingien.

puissance franque, trois siècles auparavant. Le plan de ce palais, centré sur une grande salle circulaire, s'inspire, avec une claire intention politique, de l'église-palais de San Vitale de Ravenne, legs de Justinien. Ce n'est donc pas non plus un hasard si Charlemagne se trouve à Rome le jour de Noël de l'an 800, anniversaire important de la naissance du Christ. Pourtant, le couronnement impérial, qui a lieu ce jour-là, se déroule dans des circonstances ambiguës et mal éclaircies, au point que certains historiens suggèrent que le pape aurait placé la couronne impériale sur la tête de Charlemagne par surprise et presque à son insu. En tout cas, il est vraisemblable que le couronnement impérial répondait davantage à une initiative de Léon III qu'à une intention de Charlemagne. En effet, outre qu'il confirme l'alliance déjà établie en 751, le pape manifeste ainsi au Franc qu'il tient sa dignité de l'Église. Il s'efforce par là de maintenir son contrôle sur un pouvoir devenu considérable et s'exerçant trop loin de Rome à son goût. En outre, c'est, pour l'évêque de Rome, une manière de rompre les liens avec l'empereur de Constantinople, qui cesse d'incarner l'universalité idéale de l'ordre chrétien, dès lors que règne un autre empereur légitimé par Rome. Une telle prise de distance n'aurait sans doute pu se produire si Constantinople n'avait été alors affaiblie, comme on le verra, par la crise iconoclaste et la pression musulmane. Mais les conséquences surtout importantes ici : l'évêque de Rome cesse de se placer sous la dépendance d'une lointaine autorité (à partir de 800, il ne date plus ses documents en fonction des années de règne de l'empereur d'Orient, comme il l'avait toujours fait jusque-là) ; il se tourne plus résolument encore qu'au temps de Grégoire vers l'Occident, où il commence à disposer d'un réel pouvoir. L'événement de l'an 800 signifie donc la rupture de l'un des derniers ponts entre l'Orient

et l'Occident, dont l'éloignement progressif conduira au schisme de 1054, entre les Églises catholique et orthodoxe.

L'événement signifie aussi une émergence de la papauté comme véritable pouvoir. Au fil du IX^e siècle, grâce à l'alliance avec l'empereur carolingien, le pape commence à jouer dans les affaires occidentales un rôle non négligeable. Il bénéficie à cet égard de la possession du « Patrimoine de saint Pierre » (territoire qui traverse en écharpe l'Italie centrale, de Rome à Ravenne), accordée et légitimée par les souverains carolingiens, grâce à la rédaction de l'un des faux les plus célèbres de l'histoire : la supposée « donation de Constantin ». Du reste, c'est peut-être là la signification majeure de l'Empire carolingien : une première affirmation de la papauté et, plus largement, de l'Église occidentale. Si, déjà auparavant, l'Église avait misé sur le pouvoir royal, en s'efforçant de l'institutionnaliser et d'accentuer l'écart qui le séparait du groupe aristocratique, c'est le pape qui consacre alors la puissance de la dynastie carolingienne et reçoit d'elle en retour la confirmation de son assise territoriale et matérielle. Le moment carolingien repose ainsi sur une alliance entre l'Empire et l'Église, qui assure, par un échange équilibré de services et d'appuis, un essor conjoint de l'un et de l'autre. L'empereur, qui nomme évêques et abbés, dispose d'un ample réseau de cent quatre-vingt églises-cathédrales et environ sept cents monastères, qui sont l'une des bases les plus fermes de son action. Nombre de ces clercs lui apportent une aide directe dans son œuvre de gouvernement, puisqu'ils sont les principaux personnages de sa cour et mettent à son service leurs compétences et leur érudition. Enfin, l'Église se charge d'entretenir l'aura du pouvoir impérial, en le légitimant par le sacre et en s'efforçant de faire apparaître les actions de l'empereur comme celles

d'un prince chrétien, agissant conformément à la volonté divine. En retour, l'Église bénéficie d'une protection sans égale, garantie par des diplômes d'immunités, qui confèrent aux terres d'Église une autonomie judiciaire et fiscale et les soustraient à l'intervention du pouvoir royal ou impérial, sans parler de la décision carolingienne de 779 qui rend obligatoire la dîme, destinée à l'entretien du clergé. L'Église peut dès lors croître et parfaire son organisation. À l'instigation de Pépin le Bref, Chrodegang de Metz organise le clergé des cathédrales, désormais nombreux, en « chapitres », c'est-à-dire en communautés de chanoines, soumis à une règle de vie collective et quasi monastique, tandis que Benoît, abbé d'Aniane, s'efforce d'homogénéiser les statuts des monastères qui se sont placés sous la *Règle de saint Benoît*. Bien des traits de l'institution ecclésiale des siècles ultérieurs s'esquissent dans l'Empire carolingien, de même que nombre de règles par lesquelles l'Église entend ordonner la société chrétienne, notamment en ce qui concerne les structures de parenté (voir partie II, chapitre V).

Mais revenons à l'Empire, dont l'Église n'est pas le seul pilier. L'un des principaux pouvoirs de l'empereur est celui de convoquer, chaque année, tous les hommes libres au combat. Ainsi se forme, pour quelques mois, l'armée à laquelle l'empereur doit ses conquêtes. Mais il est douteux que se rassemblent à chaque fois tous les hommes sur lesquels l'empereur peut théoriquement compter (environ quarante mille). Du reste, il renonce vite à exiger de tous une telle obligation, d'autant plus que de nombreux hommes libres ne disposent pas des ressources nécessaires pour acquérir un armement lourd et coûteux. Quant à l'image d'une administration bien organisée et fortement centralisée, que suggèrent les capitulaires (nom donné aux décisions impériales transmises dans les provinces), elle

est sans doute illusoire. L'Empire est certes divisé en trois cents *pagi*, à la tête desquels sont placés des comtes, tandis que les zones frontières sont défendues par des ducs ou marquis. Mais, en fait, l'essentiel du contrôle des provinces est confié aux aristocraties locales, ou parfois à des guerriers que l'empereur veut récompenser et qui vivent des revenus de leur charge. Le contrôle des territoires repose donc pour l'essentiel sur les liens de fidélité personnelle, solennisés par un serment ou par la recommandation vassalique, entre l'empereur et les aristocrates en charge des provinces. De fait, l'idéologie carolingienne, formulée par les clercs, subordonne le groupe aristocratique au souverain, considéré comme la source unique des « honneurs » (en particulier la charge des provinces) : le fait de détenir de tels honneurs et de servir l'empereur devient alors un élément fondamental du pouvoir de l'aristocratie, qui en définit et légitime le statut.

En dépit de la faiblesse politique de l'Empire, l'unité retrouvée autorise d'importantes avancées. Outre un premier essor des campagnes, accompagné d'un frémissement démographique dès les VIII^e-IX^e siècles, on observe une reprise du grand commerce. Mais celui-ci est surtout l'œuvre de marchands extérieurs à l'Empire : au sud, les musulmans qui approvisionnent toujours les cours princières ou impériales en produits orientaux ; au nord, les marins scandinaves qui importent bois, fourrures et armes. Ainsi, Dorestad, sur la mer du Nord, devient le principal port d'Europe, où se nouent les échanges entre le continent, les Îles britanniques et les royaumes scandinaves. Bien qu'ils restent pour l'essentiel extérieurs à l'Empire, de tels courants commerciaux obligent à une remise en ordre monétaire. De fait, Charlemagne prend une décision de grande importance pour les siècles médiévaux, en renonçant à la frappe d'or et en imposant

un système fondé sur l'argent, métal moins rare et plus adapté au niveau réel des échanges. La livre d'argent est alors fixée à quatre cent quatre-vingt-onze grammes (50 % de plus que dans l'Antiquité), avec ses divisions en vingt sous de douze deniers chacun, qui seront la base de l'organisation monétaire durant tout le Moyen Âge.

Prestige impérial et unification chrétienne

C'est dans le domaine de la pensée, du livre et de la liturgie que la renaissance carolingienne connaît ses succès les plus durables. Le centre en est la cour de Charlemagne, puis celle de son fils Louis le Pieux, où convergent les grands lettrés qui se placent au service de l'empereur et qui continuent à le servir une fois reçue une importante charge ecclésiastique. Ainsi en va-t-il d'Alcuin, venu de York, principal inspirateur des cercles lettrés entourant Charlemagne, avant d'être nommé abbé de Saint-Martin de Tours, de Théodulphe, nommé évêque d'Orléans, et un peu plus tard d'Agobard, fait évêque de Lyon, ou de Raban Maur, abbé de Fulda, dont l'œuvre, promise à un immense succès, prolonge l'ambition encyclopédique d'Isidore de Séville (qui fut, dans l'Espagne wisigothique, le premier auteur chrétien à tenter, notamment dans ses *Étymologies*, de rassembler la totalité des connaissances disponibles). Si l'imaginaire populaire prête à Charlemagne le mérite (ou le tort) d'avoir inventé l'école, la réalité est plus modeste : l'*Admonitio generalis* de 789 se contente d'imposer à chaque cathédrale et à chaque monastère l'obligation de se doter d'un centre d'études. Du reste, Charlemagne lui-même est le premier souverain médiéval qui ait appris à lire (mais non à écrire). Dans le contexte de son temps, c'était déjà beaucoup.

De fait, l'objectif principal des lettrés carolingiens est de lire et de diffuser les textes fondamentaux du christianisme. Il s'agit de disposer d'exemplaires plus nombreux et plus fiables des livres essentiels : l'Écriture d'abord, mais aussi les manuscrits liturgiques indispensables à la célébration du culte, ainsi que les classiques de la littérature chrétienne. Il ne suffit pas pour cela de procéder, comme l'ordonne Charlemagne, à une révision du texte de la Bible, dont la traduction latine réalisée par saint Jérôme, la Vulgate, avait été altérée au fil des siècles. Deux instruments sont également indispensables. Le premier est une écriture de meilleure qualité, et c'est pourquoi les clercs carolingiens généralisent l'usage de la « miniature caroline », un type de lettres plus petites et plus élégantes que celles des siècles antérieures (d'où des livres à la fois plus maniables et plus lisibles). Par une belle ironie de l'histoire, cette calligraphie émerveillera les humanistes du XV^e siècle, qui parfois la prendront pour une création de l'Antiquité classique et l'utiliseront pour dessiner les premiers caractères d'imprimerie. De plus, c'est à l'époque carolingienne que les scribes prennent l'habitude de séparer les mots les uns les autres, de même que les phrases, grâce à un système de ponctuation (contrairement à l'usage antique qui l'ignorait totalement). Ces innovations, en apparence modestes, constituent en réalité de grandes avancées dans l'histoire des techniques intellectuelles.

Grâce à ces innovations et à une meilleure organisation des *scriptoria*, où les moines attelés à la copie des manuscrits travaillent désormais en équipe, en se partageant les différentes sections d'un même ouvrage, la production de livres augmente considérablement (on estime qu'environ cinquante mille manuscrits ont été copiés dans l'Europe du IX^e siècle). L'essentiel de ces ouvrages répondent aux

nécessités du culte chrétien ; mais d'autres, moins nombreux certes, appartiennent à la littérature latine classique. On les copie parce qu'ils permettent d'apprendre les règles du bon latin ; et c'est pourquoi Loup de Ferrières, un abbé du IX^e siècle, se soucie de retrouver les meilleurs manuscrits de Cicéron. Mais ces livres renseignent aussi sur le passé païen, que les chrétiens éprouvent le besoin de connaître, sans doute pour mieux s'en détourner, qu'il s'agisse du passé de Rome ou de celui des peuples germaniques (dont témoigne par exemple l'*Histoire* d'Ammien Marcellin, que l'on ne connaîtrait pas aujourd'hui si un moine de Fulda ne l'avait copiée au IX^e siècle). Il faut donc rappeler ce fait trop souvent occulté : c'est aux clercs copistes du haut Moyen Âge et à leur travail opiniâtre, dans un environnement pourtant peu favorable, que l'on doit la conservation de l'essentiel de la littérature latine antique.

L'autre instrument décisif de cette propagation des textes est le maintien d'une connaissance satisfaisante des règles du latin, ce qui fait de la grammaire et de la rhétorique les disciplines reines du savoir carolingien. En un moment où la langue latine évolue différemment selon les régions, les clercs carolingiens prennent une décision qui scelle le destin linguistique de l'Europe. Ils optent pour restaurer la langue latine, non pas exactement dans sa pureté classique, mais du moins dans une version corrigée, quoique simplifiée. Ils jugent ce choix indispensable à la transmission d'un texte biblique correct et à la compréhension des fondements de la pensée chrétienne. Mais en même temps, ils reconnaissent que les langues parlées par les populations s'éloignent inexorablement du bon latin, au point de recommander que les sermons soient traduits dans les différentes langues vulgaires de leurs auditeurs. Ils ouvrent ainsi la voie au bilinguisme qui

caractérisera tout le Moyen Âge, avec, d'un côté, une multiplicité de langues vernaculaires parlées localement par la population, et, de l'autre, une langue savante, celle du texte sacré et des clercs, devenue incompréhensible pour le commun des fidèles. Cette dualité linguistique creuse donc l'écart entre les clercs et les laïcs, tout en assurant à l'Église occidentale une remarquable unité.

C'est sans doute la réforme liturgique qui exprime le mieux le sens de l'effort carolingien. En elle convergent tout à la fois l'essor des techniques qui permettent de disposer de livres plus nombreux, plus pratiques par leur forme et plus sûrs par leur contenu, la volonté d'unification qui est l'essence du projet impérial, et enfin la convergence d'intérêt entre Rome et Aix. Il existait, dans l'Europe du milieu du VIII^e siècle, une grande diversité d'usages liturgiques, plusieurs régions ayant développé des manières particulières de célébrer les fêtes et les rites chrétiens. Dire qu'il existait des liturgies romaine, gallicane, wisigothique ne donnerait qu'une image incomplète de cette diversité. Mais dès lors qu'un empire existe, qui se propose de faire respecter partout la Loi divine, nécessairement unique, il n'est plus possible de laisser une affaire aussi essentielle à la diversité des coutumes locales. Le choix des souverains carolingiens consiste donc logiquement à se tourner vers Rome, avec le projet d'étendre à l'ensemble de l'Empire la liturgie qui y était utilisée. Le sacramentaire, livre indispensable à la célébration de la messe, qui contient toutes les formules que le prêtre doit alors prononcer, est l'instrument de base de cette réforme liturgique. Et c'est finalement le sacramentaire dit grégorien (parce qu'attribué abusivement à Grégoire le Grand), adressé par le pape à Charlemagne et révisé par Benoît d'Aniane, qui s'impose dans l'Occident chrétien et permet l'unification voulue par l'empereur. Ainsi, la réforme litur-

gique, enjeu fondamental pour l'Église, se réalise par une alliance entre Aix et Rome, qui sert les intérêts conjoints des deux pouvoirs et manifeste le rôle nouveau et le prestige conférés au pape en Occident.

Lancée par la cour de Charlemagne et fortifiée sous Louis le Pieux, la renaissance artistique, inséparable d'une vision de l'ordre social sous la conduite du pouvoir ecclésial et impérial, se fait sentir dans tous les domaines. L'architecture innove en construisant des églises beaucoup plus imposantes, qui se caractérisent souvent, comme à l'abbaye de Centula Saint-Riquier, par la présence de deux massifs d'égale importance, l'un, oriental, dédié aux saints, et l'autre, occidental, dédié au Saint-Sauveur (Carol Heitz). Outre qu'il manifeste le désir d'associer les deux pôles du culte chrétien (le Christ et les saints), ce dispositif, ainsi que la multiplication des chapelles et des autels, illustre l'essor d'une liturgie de plus en plus élaborée, qui codifie soigneusement processions et cycles annuels de célébrations. En outre, il prépare les fortes façades flanquées de deux tours de l'époque romane, et contribue à l'affirmation du plan cruciforme qui supplante alors le plan basilical (rectangulaire avec une abside semi-circulaire à l'extrémité), hérité de l'architecture civile impériale et dominant jusqu'alors. Dès le VIII^e siècle, le succès du culte des saints oblige parfois à amplifier les églises de pèlerinage et à esquisser des aménagements favorisant l'accès des fidèles aux reliques. Quant aux images, elles s'imprègnent de réminiscences classiques, notamment par le goût des plissés déliés qui confèrent aux figures des évangélistes, souvent représentés dans les manuscrits bibliques avec une allure de scribes antiques, un dynamisme puissant et une forte énergie corporelle, évoquant l'intensité de l'inspiration divine (voir fig. 2, p. 35). On pourrait aussi multiplier les exemples en

matière littéraire. Ainsi, Éginhard rédige la biographie de Charlemagne en prenant pour modèle la *Vie d'Auguste* de Suétone. Le poète Angilbert se fait appeler Homère, tandis que le cercle des lettrés de la cour impériale, fiers de posséder les œuvres des classiques, tels Cicéron, Salluste ou Térence, est comparé par Alcuin-Horace à l'Académie athénienne. En bref, dans tous les domaines, à Aix-Ravenne et autour de Charlemagne-Auguste, on se pique de faire revivre l'Antiquité, parce qu'elle est l'époque par excellence de la splendeur de l'Empire. Il s'agit de multiplier des signes qui sont autant de revendications politiques de la restauration impériale (*renovatio imperii*) et font de Charlemagne et de son fils les dignes successeurs des empereurs de Rome (étant entendu qu'une telle référence trouve sa légitimité dans l'unité finalement réalisée de l'Empire et de l'Église).

L'expérience carolingienne est de courte durée. Elle se maintient et se consolide, par certains aspects, durant le règne de Louis le Pieux (814-840), mais à sa mort, la conception patrimoniale du pouvoir conduit au partage de Verdun, en 843, qui divise l'Empire entre ses trois fils. Si ce traité est important pour la Francie occidentale (esquisse du futur royaume de France, dont il fixe pour de nombreux siècles les frontières orientales sur l'axe Rhône-Saône), il ne parvient pas à apaiser les rivalités au sein de la dynastie carolingienne, qui ne font que s'amplifier. À ces difficultés, s'ajoutent les désordres provoqués par les incursions normandes et la pression sur la frontière orientale, ainsi que l'accentuation rapide des faiblesses internes de l'Empire, dont les provinces se révèlent de plus en plus incontrôlables. L'empereur ne parvient guère à s'assurer la fidélité des comtes et des autres aristocrates en charge des entités territoriales, même au prix de concessions importantes, comme la promesse de ne pas destituer le digni-

taire ou de choisir son fils après lui. Rien n'y fait, la tendance centrifuge est irréversible. Dès le milieu du IX^e siècle, les comtes commencent, en dépit des interdictions impériales, à ériger leurs propres tours ou châteaux, et jettent les bases d'un pouvoir autonome. En 888, lorsque l'empereur Charles le Gros meurt, personne ne se soucie de lui donner un successeur.

L'épisode carolingien a ses admirateurs inconditionnels et ses juges plus sceptiques, qui le perçoivent comme une brève parenthèse, voire comme un accident, ce qui est indéniable en termes d'unification politique, mais sans doute insuffisant si l'on considère d'autres acquis plus durables. On se demande aussi parfois si l'Empire carolingien marque la fin de l'Antiquité ou le début du Moyen Âge. Certains postulent une forte continuité entre l'Empire romain et celui de Charlemagne, et vont parfois jusqu'à affirmer que les Carolingiens disposaient d'une fiscalité identique à celle du Bas-Empire et que l'Église n'était qu'un agent du gouvernement impérial. De telles vues, qui romanisent à l'extrême le monde carolingien, reposent sur une lecture des sources qui a été sérieusement critiquée et qui semble difficilement tenable. Il semble donc plus raisonnable de percevoir l'épisode carolingien à la fois comme l'aboutissement des bouleversements des siècles haut-médiévaux (ne serait-ce que parce que le choix d'Aix-la-Chapelle comme capitale impériale institutionnalise le poids acquis par l'Europe du Nord-Ouest) et comme une première synthèse préparant l'essor des siècles ultérieurs du Moyen Âge (frémissement de la production et des échanges, usage du serment de fidélité comme base de l'organisation politique et surtout affirmation de l'Église). À travers son alliance avec le royaume des Francs devenu Empire, l'Église consolide son organisation et accentue sa position dominante au sein de la

société (dîme, réforme des chapitres cathédraux, renforcement des grands monastères, unification liturgique, fixation et diffusion des textes de base et des instruments grammaticaux indispensables au maintien d'une unité linguistique savante de la chrétienté, affirmation de l'autorité romaine, définition des règles du mariage et de la parenté).

La Méditerranée des trois civilisations

Avant de terminer ce chapitre, on voudrait élargir le champ de vision, tant chronologiquement que géographiquement, afin de situer les amples espaces au sein desquels se produisent la formation puis l'essor de la chrétienté occidentale. Il est indispensable d'évoquer, au moins succinctement, les puissants voisins, au milieu desquels celle-ci conquiert sa place à grand peine (voir ill. 3, p. 81).

Le déclin byzantin

Vu depuis Constantinople, il n'existe nul « Empire d'Orient » et *a fortiori* nul « Empire byzantin » (nom que lui donnent les conquérants turcs). Il ne saurait y être question, tout simplement, que de l'Empire *romain*, le seul possible, le même que celui d'Auguste, Dioclétien et Constantin, soit la Rome éternelle transférée dans la nouvelle capitale fondée par ce dernier. Cette continuité revendiquée, cette affirmation de permanence en dépit de tous les bouleversements, est une caractéristique décisive de cet Empire qu'on dit byzantin et qui se veut seulement romain. Elle est sans doute justifiée sous Léon I^{er} (457-527) et Justinien (527-565), car l'Empire vit alors une période de splendeur, au moment où l'Occident connaît

l'un de ses moments de plus grande confusion. Sa richesse est considérable et il contrôle tout le bassin oriental de la Méditerranée : la Grèce, l'Anatolie, la Syrie, la Palestine et surtout la riche Égypte, qui envoie à Constantinople un impôt annuel de quatre-vingt mille tonnes de grains. La reconquête de Justinien, qui récupère temporairement les côtes adriatiques, l'Italie et l'Afrique du Nord, s'appuie sur cette puissance et manifeste la prétention de tenir l'Occident sous sa tutelle et donc de gouverner l'ensemble de la chrétienté. Mais l'épidémie de peste, à partir de 542, décime l'Empire et la reconquête échoue. Il n'en reste bientôt que quelques fragments : l'exarchat de Ravenne, « antenne » de Constantinople en Occident, créé en 584 et qui tombe en 751 aux mains des Lombards ; la lagune vénitienne, où prendra son essor une ville refuge contre nature, mais qui joue des atouts que lui confèrent son autonomie vis-à-vis des pouvoirs occidentaux et ses liens privilégiés avec l'Empire d'Orient ; la Sicile, dont s'empareront les musulmans au cours du IX^e siècle, et la Calabre, que les Normands arrachent à Constantinople en 1071, avec la prise de Bari.

Dès le début du VII^e siècle, le vent tourne, en raison de l'avancée des Perses, qui prennent Damas et Jérusalem en 613-614, puis de l'offensive de l'Islam, qui conduit à la perte de la Syrie et de l'Égypte. Si l'on ajoute, au nord, la pression des Slaves et bientôt des Bulgares, face auxquels l'empereur Nicéphore trouve la mort en 811, Byzance apparaît comme un empire assiégé, désormais réduit à une partie des Balkans et à l'Anatolie, et dont la population est désormais grecque pour l'essentiel. C'est dans ce contexte de rudes menaces extérieures que la crise iconoclaste divise durablement l'Empire (730-843). Pour les empereurs iconoclastes, le culte des images est la cause des malheurs de l'Empire et le peuple des baptisés doit, tels les

Hébreux de l'Ancien Testament, retrouver la bienveillance de Dieu en expurgeant ses penchants idolâtres. Puis, après la victoire définitive des partisans des images, que la tradition appelle le « Triomphe de l'orthodoxie » (843), on assiste à une récupération qui se prolonge jusqu'au début du XI^e siècle. C'est la splendeur macédonienne, notamment sous Basile I^{er} (867-886), Léon VI (886-912) et Basile II (976-1025). Le pouvoir impérial, puissant et stable, parvient à récupérer certains territoires, la Crète et Chypre, momentanément la Syrie et la Palestine, la Bulgarie orientale puis occidentale. L'Église de Constantinople, que l'on dira bientôt orthodoxe, profite de ce moment pour engager son expansion. Après les premières missions de Cyrille et Méthode au IX^e siècle, Basile II obtient en 989 la conversion du grand-prince rus', Vladimir, célébrée par la construction de la basilique Sainte-Sophie de Kiev.

Pourtant, le déclin s'accroît. Les structures internes, politiques, fiscales et militaires de l'Empire s'affaiblissent. Malgré des succès temporaires, en particulier sous les premiers empereurs de la dynastie des Comnènes, le territoire byzantin se réduit comme une peau de chagrin (constitution du sultanat d'Iconium – ou de Rum –, qui soustrait la moitié de l'Anatolie en 1080, et s'agrandit encore après sa victoire de 1176 ; reconstitution d'un Empire bulgare indépendant de Byzance en 1187). Après la parenthèse des États latins, refermée en 1261, l'Empire n'est plus que l'ombre de lui-même, réduit au quart nord-ouest de l'Anatolie, peu à peu grignoté par les Turcs, et à une partie de la Grèce, progressivement diminuée par la puissance serbe, puis par l'avancée ottomane qui contourne Constantinople et gagne du terrain dans la partie européenne de l'Empire. Les appels au soutien occidental restent sans effet, puis, en 1453, l'inéluctable se produit :

le siège et la chute de Constantinople, qui devient Istanbul, capitale de l'Empire turc.

Au total, l'Empire byzantin connaît deux phases particulièrement brillantes, du milieu du V^e au milieu du VI^e siècle, puis du milieu du IX^e au début du XI^e siècle ; mais globalement ses forces déclinantes lui permettent de moins en moins de résister aux multiples pressions externes (depuis les Perses, les Arabes et les Slaves, jusqu'aux Bulgares, aux Serbes et aux Turcs). Malgré tout, l'orgueil de Constantinople, sa prétention à incarner les valeurs éternelles de Rome et à constituer l'empire élu de Dieu, son mépris aussi pour tous les peuples extérieurs, y compris les chrétiens d'Occident, plus ou moins explicitement assimilés à des barbares, demeurent longtemps intacts (André Ducellier). Certes, l'Empire ne manque pas d'atouts, et il est durablement porteur d'une puissance respectée et de modèles admirés, que l'on pense à l'art byzantin dont l'influence est profonde en Occident, en particulier en Italie, ou à la richesse de la culture hellénique que les humanistes du XV^e siècle se réapproprient avec avidité, au moment où Byzance succombe. Et si, au fil des siècles, l'écart entre la réalité et l'idéal de l'Empire se creuse dangereusement, la volonté de préserver coûte que coûte le second explique sans doute cette impression de lenteur et de permanence que suggère l'histoire de Byzance : celle-ci « repose sur l'idée que rien ne doit changer » (Robert Fossier). Ainsi, une fois passés les grands débats relatifs à la Trinité puis aux images (voir partie II, chapitres V-VI), la théologie à Byzance semble beaucoup plus fortement dominée par une exigence de fidélité aux textes fondateurs qu'en Occident. On n'y repère rien qui ressemble à la vitalité des discussions scolastiques et de la réflexion qu'autorise l'essor des écoles et des universités occidentales. Un rôle déterminant doit

être attribué ici au maintien du principe impérial comme pilier de l'organisation byzantine (en dépit d'une corrosion due aux concessions et privilèges octroyés, notamment aux grands monastères). Plus important encore est le fait que, tout au long de l'histoire byzantine, l'Église fonctionne en étroite association avec le pouvoir impérial : le patriarche et l'empereur y sont les deux têtes d'une entité unifiée par l'idée d'empire chrétien, conformément au modèle constantinien que l'on observe encore en Occident à l'époque carolingienne. La disjonction entre l'Empire et l'Église ne s'est pas produite à Byzance, alors que l'Église d'Occident parvenait à acquérir son autonomie et même à se constituer en institution dominante. C'est là sans doute un des facteurs décisifs de l'évolution divergente de l'Orient et de l'Occident, et l'un des ressorts capitaux de la dynamique spécifique de ce dernier.

La splendeur islamique

On ne peut évoquer ici que très brièvement les origines de l'Islam : l'hégire (lorsque Muhammad est contraint d'abandonner La Mecque en 622) ; l'unification de l'Arabie, quasiment acquise à la mort du prophète, en 632 ; la fulgurante conquête, par une armée d'environ quarante mille hommes, de la Syrie et de la Palestine, de l'Empire perse des Sassanides et de l'Égypte, sous les trois premiers califes (632-656), puis du Pakistan, de l'Afrique du Nord et, en 711, de l'Espagne wisigothique. Bien que la conquête impose la domination d'un groupe ethnique très minoritaire, elle s'accompagne de la conversion à l'islam de la majorité des chrétiens d'Asie et d'Afrique et des zoroastriens de Perse. Ainsi, quelques décennies après l'hégire, l'Islam constitue un immense Empire, commandé par un chef suprême qui concentre les pouvoirs

militaires, religieux et politiques. Pour la première fois dans l'histoire, les régions allant de l'Atlantique à l'Indus sont intégrées dans un même ensemble politique.

De 661 à 750, les califes omeyyades adoptent Damas comme capitale et établissent un Empire islamique stable. Tout en s'appuyant sur les élites locales et les pratiques administratives des empires antérieurs, romain et perse, ils adoptent une politique de rupture proclamée avec le passé, imposent l'arabe comme unique langue écrite, frappent leur propre monnaie. En 692, le calife Abd al-Malik construit la mosquée du Dôme du Rocher à Jérusalem, au-dessus de l'ancien Temple juif et du Saint-Sépulcre, affirmant ainsi la suprématie de l'islam sur ses deux rivaux monothéistes. La révolte de 750 met fin à la domination de la dynastie omeyyade dont tous les descendants sont massacrés (à l'exception de Abd al-Rahman, qui fuit et fonde l'émirat omeyyade de Cordoue en 756). Si ce mouvement est d'abord promu par les Arabes favorables au renouveau et aux tendances persanes présentes dans l'Empire, l'hégémonie passe bientôt aux Perses, et la conduite de l'Islam revient aux Abbassides qui établissent leur capitale à Bagdad, fondée en 762 par al-Mansour (754-775). Dans l'Irak, cœur de la nouvelle dynastie, se développe une agriculture savante et hautement productive, qui acclimate de nouvelles cultures d'origine subtropicale (riz, coton, melon, canne à sucre, notamment). L'Empire islamique, alors doté de son visage définitif et franchement oriental, connaît son apogée, notamment avec Haroun al-Rashid, le calife des *Mille et Une Nuits* (786-809).

Puis, à partir du milieu du IX^e siècle, les facteurs de division l'emportent. Les luttes déjà anciennes s'avivent entre sunnites (qui considèrent la « Sunna », préceptes postérieurs à Muhammad, comme un fondement de la foi, à

l'égal du Coran) et chiites (partisans d'Ali, gendre du Prophète, qui rejettent la Sunna). Les révoltes chiites du IX^e siècle favorisent le morcellement de l'Empire, qui se scinde en dynasties provinciales, dont certains gouvernants prennent le titre de calife, de sorte que le califat de Bagdad perd peu à peu de son importance. On distingue alors plusieurs ensembles autonomes : la Mésopotamie et les zones orientales de plus en plus fragmentées ; l'Égypte où s'imposent les Fatimides (969-1171), puis la dynastie ayyoubide fondée par Saladin ; l'Afrique du Nord, divisée entre différentes dynasties (dont les Aghlabides de Kairouan qui conquièrent la Sicile à partir de 827), puis unifiée par les Almoravides (1061-1163) et les Almohades (1147-1269) ; l'Espagne (*al-Andalus*), marquée par la splendeur du califat des Omeyyades de Cordoue. Outre les terres conquises, l'Islam s'assure également le contrôle de la Méditerranée. Dans sa partie occidentale, la piraterie sarrasine opère sans réplique durant les IX^e-X^e siècles, à partir de l'Espagne et du Maghreb, comptant parmi ses buts le pillage et le ravitaillement en esclaves. Des raids terrestres sont aussi menés en Italie centrale, y compris contre les grands monastères de Farfa et du Mont-Cassin, contre Rome, pillée en 846, ainsi que dans les Alpes, à partir de la colonie sarrasine implantée en 890 à La Garde-Freynet, sur la côte provençale, et que les chrétiens ne parviendront à éliminer qu'à la fin du X^e siècle. En Espagne, le vizir al-Mansour (980-1002) contrôle fermement le territoire et lance de redoutables expéditions contre les royaumes chrétiens du nord ; mais après sa mort, les conflits entre factions entraînent la division et la fin du califat (1031), et les musulmans d'*al-Andalus* sont bientôt soumis aux Almoravides berbères (1086-1147), puis aux Almohades du Maghreb. Vient alors le temps des Turcs, poussés depuis l'Orient par l'avancée des Mongols

et qui s'infiltrèrent dès le IX^e siècle dans l'Empire, où ils adoptent l'islam et forment bientôt la garde de toutes les cours musulmanes. La première dynastie turque s'impose en Afghanistan, en 962, tandis qu'au XI^e siècle se forment le sultanat de Rum en Anatolie et l'Empire seldjoukide en Mésopotamie (1055). Puis, les Turcs ottomans prennent le relais avec Osman I^{er} (1281-1326). L'Empire qui se forme alors devient une puissance menaçante, qui finit par s'emparer de Constantinople, atteint son apogée sous Soliman le Magnifique (1520-1566), contrôle durablement les Balkans, la Mésopotamie et la Méditerranée orientale, et perdure jusqu'au lendemain de la Première Guerre mondiale.

Malgré la division du califat omeyyade puis abbasside, et l'alternance de phases de puissance et de difficultés, l'Islam constitue sans aucun doute la civilisation la plus brillante de la Méditerranée à l'époque médiévale. Elle se caractérise par une urbanité épanouie, qui reprend partiellement les modèles romains et les complète par des fondations et des innovations importantes. Damas, capitale omeyyade, grandit sur une base romaine reformulée, tandis que Bagdad, création abbasside et beaucoup plus nettement orientale, atteint le demi-million d'habitants et fait pâlir Constantinople. Comme dans les autres villes musulmanes – à commencer par Cordoue, dont on dit qu'elle dépasse cent mille habitants vers l'an mil –, s'y déploient, autour d'imposantes mosquées, le luxe et le raffinement d'une haute culture, dont l'Alhambra de Grenade est l'un des exemples les mieux à même d'impressionner les Occidentaux. La prospérité de l'Islam et ses réussites culturelles et intellectuelles, longtemps nettement supérieures à celles de l'Occident, se manifestent avec évidence si l'on souligne l'ampleur des emprunts que les chrétiens du Moyen Âge ont faits au monde arabe.

Ceux-ci sont particulièrement importants dans les régions conquises par l'Islam puis reprises par les chrétiens, surtout la Sicile et l'Espagne. Dans la première, on tolère une population musulmane utile à la mise en valeur agricole de l'île et au fonctionnement des rouages de l'organisation administrative et fiscale musulmane, reprise à leur compte par les rois normands. L'art de leur cour est inspiré par la virtuosité des techniques ornementales musulmanes (notamment la chapelle Palatine de Palerme, vers 1140). Un peu plus tard, l'empereur Frédéric II s'entoure d'une garde sarrasine et correspond avec de nombreux lettrés arabes. Tandis que cette présence musulmane en Sicile prend fin dans la première moitié du XIII^e siècle, dans l'Espagne reconquise, les communautés musulmanes *mudejares* se maintiennent jusqu'à la fin du Moyen Âge (surtout dans les campagnes, car, en ville, les expulsions ne laissent généralement subsister que de très réduites *morerias*). Là aussi, l'interaction des populations et le prestige de la culture islamique se traduisent dans le domaine architectural et ornemental, avec l'art mozarabe des IX^e-XI^e siècles, surtout dans des régions où s'implantent des populations chrétiennes arabisées chassées d'*al-Andalus*, puis avec l'art *mudejar*, surtout en Aragon à partir du XIII^e siècle.

Plus que les emprunts artistiques, en fait limités à des éléments partiels intégrés dans une production proprement chrétienne, les apports techniques revêtent une importance remarquable. On peut ainsi mentionner l'adaptation de cultures nouvelles, telles que, pour la Sicile, les agrumes et la canne à sucre (destinée à acquérir une importance stratégique dans l'aventure atlantique), ou encore le ver à soie, implanté en Espagne sous les Omeyyades. Le papier, utilisé dès la fin du VIII^e siècle par l'administration califale, passe plus tard en Occident, de

même que la céramique émaillée, le jeu d'échecs (d'origine orientale et introduit en Occident au XI^e siècle) et sans doute les armes à feu, connues d'abord des musulmans, et qui joueront un rôle aussi important dans la prise de Constantinople par les Turcs que dans celle de Grenade par les Rois Catholiques. La médecine arabe devient, notamment grâce à Constantin l'Africain, carthaginois devenu moine au Mont-Cassin (+ 1087), la base de la réputation de l'École de Salerne, à partir de la seconde moitié du XI^e siècle, et continue longtemps à nourrir, grâce aux traductions latines d'ouvrages arabes, le savoir occidental. Dans le domaine des mathématiques, l'avantage musulman est également net, et c'est ce qui incite vers 970 Gerbert d'Aurillac, le futur pape Sylvestre II, à étudier en Catalogne, où il acquiert une formation mathématique exceptionnelle parmi les clercs de son temps. Ainsi les musulmans maîtrisent-ils précocement la numération positionnelle, grâce à l'usage des chiffres dits arabes (mais d'origine indienne) et du zéro, dont le *Traité de l'abaque* du Pisan Léonard Fibonacci, écrit en 1202, assure la vulgarisation en Occident.

Plus largement, il faut souligner l'importance de la culture antique grecque dans le monde musulman et le rôle de ce dernier dans sa transmission à l'Occident, grâce à la traduction latine de nombreux ouvrages arabes présents dans la péninsule ibérique. Les commentateurs arabes de l'œuvre d'Aristote – Avicenne, mort en 1037, et Averroès, maître d'origine andalouse, mort en 1198 – ont à cet égard un statut prééminent. Le premier est traduit à Tolède au XII^e siècle, grâce à la collaboration entre un juif arabophone, qui le transcrit en castillan, et un chrétien, qui le restitue en latin. Le second est traduit par Gérard de Crémone, qui s'établit à Tolède où il apprend l'arabe et traduit jusqu'à sa mort, en 1187, de nombreux ouvrages,

dont ceux d'Averroès et du Philosophe lui-même. Si, au XIII^e siècle, les œuvres d'Aristote jouent un rôle central dans les milieux universitaires occidentaux, il ne faut pas oublier qu'elles y circulent toujours accompagnées de leurs commentaires arabes traduits en latin. Aristote est donc reçu et compris en Occident à travers le prisme de sa lecture arabe. De fait, « c'est dans le monde musulman que s'est effectuée la première confrontation de l'hellénisme et du monothéisme », selon un modèle postérieurement importé en Occident (Alain de Libera). Il convient donc de reconnaître l'importance de la médiation arabe pour la formation de la culture occidentale. Soucieux de mettre en évidence la dette arabe de l'Occident, Alain de Libera conclut : « la raison occidentale ne se serait pas formée sans la médiation des Arabes et des Juifs » et, plus lapidairement encore, « l'Occident est né de l'Orient ». Mais si cet apport arabe a longtemps été occulté, il ne doit pas non plus être exagéré (pas plus d'ailleurs que celui de l'aristotélisme, auquel les théologiens tordent le cou pour le faire entrer dans les cadres de la pensée chrétienne). Et il faut remarquer, avec Pierre Guichard, que « le mouvement des traductions accompagna la Reconquête. Les Occidentaux allèrent d'abord chercher à la pointe de l'épée l'enrichissement de connaissances que nécessitait le développement de leur science. Ils sélectionnaient ce qui leur était utile au moment même où la pensée arabe, incapable de renouvellement, s'ankylosait dans la fidélité aux maîtres anciens ». Au total, l'Occident éprouve face à l'Islam un sentiment ambivalent de « fascination-répulsion » bien illustré par Raymond Lulle, à la fois enthousiasmé par la culture arabe, au point de prôner l'apprentissage de l'arabe, et partisan virulent de la croisade et de la conversion des musulmans. L'Occident s'est donc approprié un ensemble de tech-

niques matérielles et intellectuelles, forgées ou diffusées dans le monde arabe, pour fortifier une société et une culture totalement différentes et finalement pour conforter sa supériorité sur l'Islam.

L'essor non impérial de l'Occident

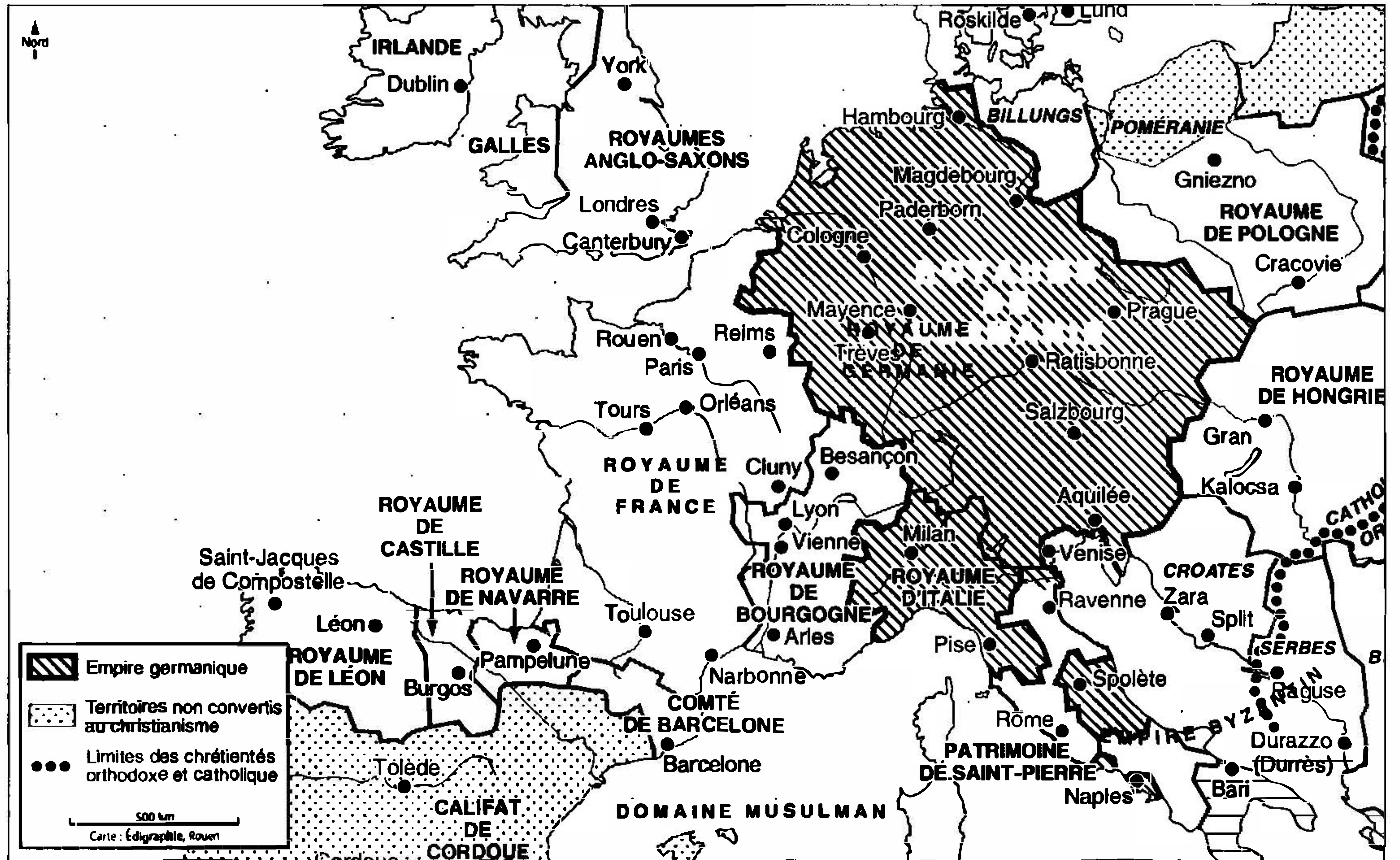
De l'Occident, il sera suffisamment question dans ce livre pour que l'on en dise peu ici. Il faut cependant mentionner que la décomposition carolingienne n'a pas signifié la fin de l'idée d'empire en Occident. Sa restauration est l'œuvre d'Otton I^{er}, qui, fort de la conquête du royaume lombard en 952 et de ses victoires sur les Hongrois et les Slaves en 955, est couronné empereur par le pape à Rome, en 962. Si l'idée impériale n'a alors pour lui qu'une portée limitée, désignant une sorte d'autorité suprême dominant plusieurs royaumes, son petit-fils, Otton III, lui redonne brièvement tout son lustre, jusqu'à sa mort en 1002, en assumant pleinement l'idée de rénovation de l'Empire romain (*renovatio romani imperii*) et en plaçant Rome au centre des préoccupations qu'il partage avec le pape Sylvestre II. L'idée d'empire est alors associée à celle d'un pouvoir supérieur et sacré, reçu directement de Dieu, et à un principe d'universalité qui confère théoriquement à l'empereur la vocation d'unifier sous sa direction l'ensemble de la chrétienté. Il doit en être le chef temporel, comme le pape en est le chef spirituel (fig. 7).

Mais la restauration impériale des Ottoniens souffre d'emblée d'une forte limitation (ill. 4). Loin de reconstituer l'Empire de Charlemagne, leur pouvoir ne s'étend que sur les royaumes de Germanie et d'Italie (auxquels Conrad II ajoute celui de Bourgogne en 1033). Élective, la couronne impériale passe ensuite à la famille des



Fig. 7 : L'empereur Otton III en majesté (vers 990 ; Évangiles de Liuthard, Aix-la-Chapelle, Trésor de la cathédrale, f. 16).

III. 4 : L'Europe de l'an mil.



Saliens, de 1024 à 1125, puis à celle des Hohenstaufen, dont la force se concentre en Souabe et en Franconie (leur château de Waiblingen donne leur nom aux gibelins, les partisans de l'empereur en Italie). Frédéric I^{er} Barberousse (1155-1190) en accroît le prestige ; Henri VI (1191-1197) ajoute à ses titres la couronne de Sicile grâce à son mariage avec la fille du roi normand Roger II ; son fils, Frédéric II (1220-1250), orphelin élevé dans une Palerme cosmopolite et atypique, homme de culture lié au monde arabe, chrétien défiant le pape et périodiquement excommunié, est l'un des personnages les plus singuliers du Moyen Âge. Après la fin des Hohenstaufen, l'empereur continue d'être respecté, même s'il ne dispose d'aucun pouvoir temporel réel. La dignité impériale n'en cesse pas pour autant de jouer un rôle notable dans les relations européennes, comme en témoigne encore Charles Quint, l'empereur au nom duquel s'accomplit la conquête du Mexique et auquel Cortés doit rendre compte de ses actes.

En dépit de brillants sursauts, l'histoire de l'Empire au Moyen Âge est donc celle d'un inexorable déclin. Du XI^e au XIII^e siècle, l'empereur est engagé dans un conflit incessant avec le pape, qui affaiblit les bases de son pouvoir et qui confirme finalement la suprématie pontificale. Par ailleurs, s'il ne dispose en Germanie que d'une assise territoriale fragmentée et de soutiens politiques limités, au sud des Alpes, la domination de l'empereur est franchement rejetée, et il doit se résoudre, malgré des siècles d'épuisantes tentatives, à voir l'Italie septentrionale et centrale s'émanciper et se gouverner sous la conduite de villes autonomes. Bientôt (même si l'expression de « saint empire romain germanique » n'est pas médiévale), l'Empire n'est plus guère que germanique, et la distance entre l'idéal et la réalité devient flagrante : « l'Empire romain à vocation universelle se réduisit peu à peu jusqu'à

se confondre avec le royaume allemand, mais sans donner à celui-ci de véritable souverain » (Michel Parisse). Dans le même temps, le renforcement des royaumes occidentaux confirme le caractère illusoire de l'universalité du pouvoir impérial, à tel point que s'impose au XIII^e siècle le précepte selon lequel « le roi est empereur en son royaume ».

Ce qui s'affirme, en même temps que décline l'Empire en Occident, c'est d'abord la chrétienté romaine, dont le pape, désormais solidement implanté dans les territoires du « Patrimoine de saint Pierre », est le chef spirituel et le prince le plus puissant. C'est lui qui lance l'Occident dans l'entreprise des croisades, et non l'empereur, même si un Barberousse s'y joint avec enthousiasme. Ce qui s'affirme, c'est aussi l'Europe des royautes, dont les mieux assises sont l'Angleterre, surtout sous Henri II Plantagenêt (1154-1189), la France, particulièrement sous Philippe Auguste (1180-1223) et Louis IX (1226-1270), et la Castille, notamment avec Alphonse X le Sage (1252-1284). Il faut y ajouter la Sicile qui se constitue en royaume avec Roger II (1130-1154) et qui passe durablement, ainsi que l'Italie du Sud, sous la domination de l'Aragon en 1282, et enfin, les royaumes scandinaves (Danemark, Suède, Norvège) et centre-européens (Pologne, Hongrie et, à partir de 1158, Bohême). Ainsi, au moment où l'Occident se dégage de la tutelle byzantine et de la pression musulmane, puis se lance dans la Reconquête et la croisade, le pouvoir impérial décline. L'Empire n'est donc pas pour grand-chose dans l'essor européen, et ce sont d'autres cadres, non impériaux, qui permettent d'engager et de fortifier le dynamisme et l'expansion de la chrétienté occidentale.

Changement d'équilibre entre les trois entités

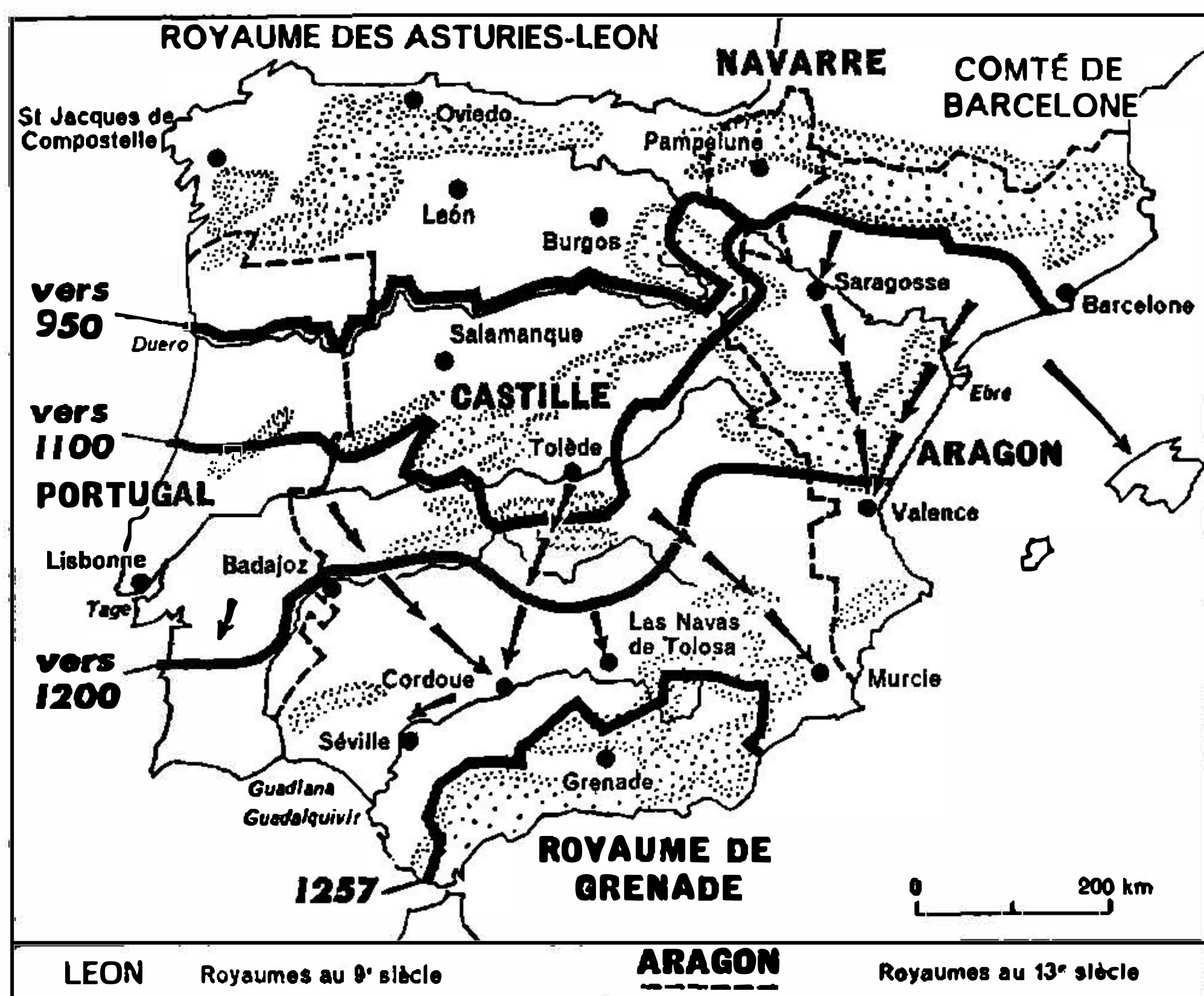
Entre l'Occident, Byzance et l'Islam, dominant les rivalités, les pillages et les conflits armés, ce qui n'exclut pas des formes de coexistence plus ou moins pacifiques et des échanges aussi bien commerciaux qu'intellectuels. Échanges et conflits, pillages et commerce vont du reste le plus souvent de pair, dans un climat où l'admiration pour Byzance et pour le monde arabe se mêle aux disqualifications réciproques. Pour les musulmans, les chrétiens de Byzance ou d'Occident ne sont que des idolâtres indignes du véritable monothéisme. Ceux qui, encore nombreux, vivent dans les territoires dominés par l'Islam sont cependant respectés, en tant que « gens du Livre » et font l'objet d'une notable tolérance, pourvu qu'ils paient la *djizya*, un impôt qui marque leur subordination et qui incite beaucoup d'entre eux à la conversion. De même, l'acte de foi des pèlerins chrétiens qui visitent les Lieux saints de Palestine est autorisé et, dès 680, l'évêque Arculfe en rapporte récit et description jusqu'en Irlande.

Pour les chrétiens, les musulmans sont des infidèles, généralement assimilés aux païens et paradoxalement qualifiés d'idolâtres. On raconte en effet qu'ils adorent des idoles de Muhammad, qui serait leur Dieu, ce qui est une façon radicale de contrecarrer la critique du christianisme par l'islam (mais certains, tel Guibert de Nogent, au XII^e siècle, récusent l'idée d'une idolâtrie musulmane). Une autre forme de la dénégation occidentale de l'islam consiste à ne voir en lui qu'un schisme, une déviation du christianisme : circulent ainsi différentes variantes de la légende d'un ambitieux cardinal de l'Église romaine, parfois appelé Nicolas, qui, frustré de ne pas accéder au pontificat, provoque un schisme et devient le fondateur de la secte mahométane. Qu'on l'assimile à l'idolâtrie païenne

ou à une secte hétérique, on voit qu'il est inconcevable pour la chrétienté de considérer l'islam comme une foi spécifique et cohérente. C'est pourquoi ceux que nous appelons « musulmans » ne peuvent être désignés alors que comme « infidèles » ou encore comme « sartasins » ou « agaréens » (c'est-à-dire descendants d'Agar et de son fils Ismaël). Pourtant, cela n'exclut pas, notamment dans l'Espagne des trois religions, une *convivencia*, qui est en fait une situation de coexistence et d'interactions régulières, où se mêlent échanges et pactes, cohabitation et conflictualité, tolérance et effort de subordination.

L'affirmation progressive de l'Occident face à l'Islam est manifeste. Durant le haut Moyen Âge, le monde chrétien dans son ensemble est sur la défensive, amputé puis harcelé. L'Empire islamique dispose d'une force écrasante comparée à celle de Byzance (territoire dix fois plus étendu, revenus quinze fois supérieurs, armée cinq fois plus massive). Aux yeux de l'Islam, l'Occident existe à peine, même si le calife al-Rashid ménage Charlemagne et envoie, raconte-t-on, un éléphant en cadeau à sa cour. Un premier signe du changement de rapport de force intervient après la mort d'al-Mansour, en 1015-1016, lorsque Pisans et Génois reprennent la Sardaigne aux musulmans d'Espagne. Dans la péninsule ibérique, les VIII^e-IX^e siècles permettent une première réorganisation (fondation du royaume des Asturies ; comtés pyrénéens d'Aragon et de Navarre, marche d'Espagne puis comté de Barcelone un siècle plus tard). À partir de ces bases, les chrétiens entreprennent, sans heurts frontaux, le repeuplement d'espaces désertés, jusqu'au bassin du Duero, qui constitue aux environs de l'an mil la zone tampon entre *al-Andalus* et les royaumes du nord. Puis, l'idée d'une reconquête des territoires dominés par l'Islam gagne du terrain et profite de la fin du califat de Cordoue. Les premières

avancées significatives ont lieu sous Ferdinand I^{er} (1035-1065), qui joint le León à la Castille et s'empare de Lamego, Viseu et Coïmbra. Au moment où la papauté confie à Robert Guiscard la mission de reconquérir la Sicile (1059), elle décide aussi l'envoi d'une « croisade » en Espagne (1064). Et si l'on ajoute que Pisans et Génois commencent alors à lancer des attaques contre le littoral maghrébin (ils seront imités au XII^e siècle par les Normands, qui prendront Malte et, temporairement, Tripoli, Djerba et Mahdia), le milieu du XI^e siècle apparaît bien comme le moment décisif où s'engage la contre-offensive occidentale pour faire reculer l'Islam.



Ill. 5 : Les étapes de la Reconquête.

Une fois Palerme reprise en 1072, le front principal est celui de la Reconquête ibérique. Ses étapes principales peuvent être sommairement mentionnées (ill. 5). En 1085, la prise de Tolède, l'ancienne capitale wisigothique, revêt une haute valeur symbolique, dont Alphonse VI de Castille s'autorise pour s'attribuer le titre d'« empereur de toute l'Espagne » (il s'ensuit cependant une réaction des musulmans qui, épaulés par les Almoravides, remportent un an plus tard la victoire de Sagrajas). Durant la seconde moitié du XII^e siècle, l'Aragon, aidé par des forces venues du sud de la France, dégage Saragosse en 1118 et, après son union avec le comté de Barcelone en 1137, Tortosa et Lérida en 1148 ; la prise d'Ourique permet au Portugal de se constituer en royaume en 1140, avant de s'emparer de Lisbonne en 1147, avec l'appui de croisés anglais et flamands. *Al-Andalus* ne contrôle plus alors qu'un tiers de la péninsule, mais son intégration à l'Empire almohade renvoie les chrétiens sur la défensive et permet l'ultime grande victoire musulmane à Alarcos, en 1195. Au début du XIII^e siècle, les efforts du pape Innocent III et de l'archevêque de Tolède parviennent à rétablir la paix entre les royaumes de Navarre, de Castille et de León, de nouveau indépendants depuis 1157, de sorte que leur coalition, épaulée par la prédication d'une croisade, permet la victoire décisive d'une armée considérable à Las Navas de Tolosa, en 1212. Ouvrant aux chrétiens le contrôle du Guadalquivir, elle permet à Ferdinand III (1217-1252), qui réunit définitivement Castille et León, de reprendre Cordoue en 1236, Murcie en 1243 et Séville en 1248, tandis que Jacques I^{er} d'Aragon (1213-1276) s'empare des Baléares en 1229 et de Valence en 1238. Au milieu du XIII^e siècle, la péninsule ibérique est dominée par trois royaumes chrétiens, la Castille, l'Aragon et le Portugal, tandis que la Navarre, coincée entre ses puissants voisins,

n'a jamais réussi à croître, et que l'Islam se recroqueville dans le royaume de Grenade, d'où il sera expulsé peu après l'union de la Castille et de l'Aragon, engagée par le mariage d'Isabelle et de Ferdinand, en 1469.

Même si l'on doute maintenant qu'elle ait été conçue comme une croisade avant que prenne forme le projet lancé vers la Terre sainte, la Reconquête s'accompagne, au XII^e siècle au moins, de l'affirmation d'une idéologie propre, diffusée par la prédication et par l'image. Loin d'être une simple entreprise de conquête, elle doit apparaître comme une *guerre juste*, légitimée par l'infidélité et les vices des « sarrasins », et par la supériorité des chrétiens qui combattent au nom de la vraie foi et méritent, à ce titre, le pardon de leurs péchés et l'accès au paradis en cas de mort au combat : comme l'exprime sans nuances *La Chanson de Roland*, « les païens ont le tort et les chrétiens ont le droit ». Mais c'est avec la croisade en Terre sainte que cet esprit s'épanouit pleinement. Au cours du XI^e siècle, le pèlerinage à Jérusalem connaît un succès croissant, à la fois parce que la conversion de la Hongrie rend praticable la voie de terre, toujours plus aisée que le voyage par mer, et parce qu'il constitue une forme de pénitence teintée d'exploit, qui convient bien aux mentalités laïques, en particulier celles des princes et des aristocrates. Peu à peu, dans un contexte de christianisation de la chevalerie, la condamnation chrétienne de l'usage des armes se retourne, pour justifier la défense des pèlerins contre les musulmans, d'autant que les Turcs, nouvellement installés, multiplient les incidents. Après la victoire des Seldjoukides sur les Byzantins à Mantzikert, en 1071, le pape Grégoire VII appelle à venir en aide à l'Empire d'Orient et à libérer les Lieux saints. Mais c'est la prédication d'Urbain II, à Clermont en 1095, qui lance véritablement le mouvement. Non sans avoir complaisamment

décrit les massacres et les destructions commis par les infidèles, il invite à une « guerre de Dieu » pour reconquérir Jérusalem et les Lieux saints, et précise que celle-ci vaudra aux combattants, revêtus du signe de croix, la pénitence due pour leurs péchés et assurera le salut de leurs âmes. Sans doute voit-il dans cette sainte entreprise, à un moment où le pouvoir pontifical s'affirme de manière décisive, l'occasion de placer le pape en position de chef de la chrétienté. Ainsi, les armées dirigées notamment par Robert de Normandie, Robert de Flandres, Godefroi de Bouillon, Raymond de Toulouse et Bohémond de Tarente, sous l'autorité du légat pontifical Adhémar, prennent-elles Antioche en 1098, où la découverte miraculeuse de la Sainte Lance de la crucifixion enflamme les esprits. L'année suivante, elles s'emparent de Jérusalem, dans une ambiance de sacralité avivée par les prières et les processions liturgiques, et sans doute, pour certains, dans l'attente eschatologique de la fin du monde ou du moins de la réalisation sur terre de la Jérusalem céleste. Les principautés latines d'Orient s'organisent alors : principauté d'Antioche, comtés d'Édesse et de Tripoli, tandis que Jérusalem revient à Godefroi de Bouillon, puis à son frère Baudouin, qui prend le titre de roi (1100-1118).

Ce succès de la chrétienté latine est brillant. Mais la défense des territoires conquis, dans un contexte hostile, est difficile, malgré la création d'ordres spécifiques – Templiers, Hospitaliers et chevaliers Teutoniques – qui, d'abord chargés de l'accueil et de la protection des pèlerins, acquièrent bientôt un rôle proprement militaire. L'implantation latine ne demeure solide qu'un siècle à peine. Déjà en 1144, Édesse, trop avancée, tombe, et la croisade, prêchée cette fois par saint Bernard et dirigée par l'empereur Conrad III et Louis VII de France, se divise et n'aboutit à rien. En 1187, Saladin d'Égypte reprend Jérusalem.

saalem. L'empereur Frédéric Barberousse se croise, remporte la victoire d'Iconium, mais meurt noyé en 1190 ; Richard Cœur de Lion et Philippe Auguste s'ouvrent Saint-Jean-d'Acre et signent un armistice avec Saladin. Durant le XIII^e siècle, les Occidentaux ne contrôlent plus que quelques villes côtières, telles Beyrouth, Sidon, Tyr et Saint-Jean-d'Acre, et tous leurs efforts restent vains ou éphémères : en 1229, Frédéric II, déjà excommunié et rendu plus suspect encore par cette démarche, négocie avec le sultan la récupération de Jérusalem, qui reste chrétienne jusqu'en 1244 ; Saint Louis, qui veut vaincre l'Égypte, est d'abord victorieux à Damiette, puis honteusement captif à La Mansourah en 1254, avant de mourir lors d'une seconde expédition à Tunis, en 1270. Enfin, en 1291, les Mamelouks d'Égypte prennent Saint-Jean-d'Acre, éliminant ainsi les ultimes restes des principautés latines de Terre sainte. Seule Chypre sera tenue durablement jusqu'en 1489, tandis que l'esprit de croisade et l'espoir de reprendre Jérusalem resteront aussi vifs que vains au-delà même du Moyen Âge.

Au total : une victoire sur l'Islam éclatante et éminemment symbolique (1099), un siècle de forte présence latine en Terre sainte, puis un siècle encore durant lequel celle-ci n'est plus que son ombre, désespérément défendue. La croisade se solde par un échec, de même que toutes les tentatives missionnaires des ordres mendiants (saint François lui-même s'efforce inutilement de convaincre le sultan d'Égypte, en 1219). Pourtant, elle atteste un évident rééquilibrage des forces. Assiégé par les puissances de l'Islam durant le haut Moyen Âge, l'Occident contre-attaque et les fait reculer à partir du XI^e siècle, les contraint à la défensive durant le XII^e siècle, et même si le projet de Terre sainte tourne court, la présence occidentale en Méditerranée orientale est durable, au point que,

durant le XIII^e siècle, l'Égypte dépend des flottes chrétiennes pour son approvisionnement. Certes, l'Empire ottoman devient une puissance considérable, qui conquiert les Balkans et porte la menace jusqu'à Vienne, en 1529 et encore en 1683. L'Islam n'est donc pas près de disparaître, puisqu'il est présent aujourd'hui de l'Afrique noire jusqu'au Kazakhstan et à l'Indonésie, et que certains s'obstinent à voir en lui un des principaux foyers d'opposition à l'Occident. Néanmoins, le changement d'équilibre opéré durant le Moyen Âge central, et dont la Reconquête et la croisade sont les signes les plus clairs, est indéniable. À cet égard, l'historiographie des pays arabes n'est sans doute pas sans pertinence, qui voit dans les croisades une entreprise injustifiée de conquête et la première manifestation de l'impérialisme occidental.

L'affirmation de l'Occident face à Byzance est plus remarquable encore. Jusqu'au début du VIII^e siècle, en vertu de l'universalité du titre impérial, Constantinople a vocation à assurer une tutelle sur l'Occident. Les souverains germaniques, en particulier ostrogoths et francs, sont en principe soumis à l'empereur et lui font acte d'allégeance et de fidélité. L'Italie est tout particulièrement considérée comme une terre impériale ; et le pape lui-même dépend de l'autorité de l'empereur et prend soin de manifester le respect qui est dû à sa juridiction. Pourtant, peu à peu, les liens se distendent et l'Occident se libère de la tutelle de Constantinople. La première rupture est provoquée par l'alliance entre le pape et Pépin le Bref, notamment lorsque ce dernier offre au pontife l'exarchat de Ravenne reconquis contre les Lombards. La donation de Constantin, forgée alors, selon laquelle celui-ci aurait remis au pape Sylvestre I^{er} le pouvoir sur Rome et l'Italie, fonde le pouvoir temporel de la papauté et sape les fondements des prétentions byzantines sur l'Italie. Le

couronnement de Charlemagne est une nouvelle étape de l'autonomisation de l'Occident ; mais la rébellion est si inacceptable pour Byzance que Charlemagne doit finalement concéder un compromis, par lequel il renonce au titre d'*imperator Romanorum* qui l'identifierait au maître de Constantinople, tandis qu'est établie l'idée de deux empires frères, procédant à un partage territorial de leur mission commune. Le conflit est plus frontal encore avec Otton I^{er} qui, peu après la restauration de 962, se proclame authentique empereur des Romains. Constantinople dédaigne alors son ambassadeur, Liutprand de Crémone, envoyé en 968, mais la crise est ensuite résolue par le mariage d'Otton II et de Théophano, parente de l'empereur de Byzance.

De part et d'autre, les incompréhensions s'accumulent d'autant plus facilement que chacun ignore désormais la langue de l'autre (on parle bientôt des Grecs et des Latins, pour opposer Orientaux et Occidentaux). La crise iconoclaste, dans laquelle le pape intervient activement – au point que Grégoire II excommunie l'empereur Léon III –, suscite la méfiance des Latins à l'égard de la doctrine des Grecs. À la rivalité dans l'entreprise de conversion des populations slaves, c'est-à-dire pour la définition des sphères d'influence en Europe centrale, s'ajoute bientôt la dispute pour le contrôle de l'Italie du Sud. De sourds conflits d'intérêts se nouent aux discussions doctrinaires, dont la question de la procession du Saint-Esprit au sein de la Trinité devient rapidement, en dépit de son apparence futile, le point d'achoppement principal. À côté d'autres divergences, notamment liturgiques (les Grecs continuant d'utiliser du pain fermenté pour les hosties, tandis que les Latins recourent au pain non fermenté), le rejet de l'idée selon laquelle le Saint-Esprit procède à la fois du Père *et du Fils* (*filioque*, en latin) devient le noyau

et le symbole de l'orthodoxie que Byzance revendique face à l'Occident. De fait, c'est la querelle du *filioque* qui donne le prétexte de la rupture, consommée en 1054, par les excommunications croisées du patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, et des légats pontificaux. Il y a désormais deux chrétientés séparées par un schisme : l'orthodoxe, dont l'héritage sera recueilli, après la chute de Constantinople, par la Russie, et la romaine, dont l'autorité suprême, le pape, peut, une fois la tutelle orientale écartée, affirmer sans entrave le caractère universel de son pouvoir.

La croisade est l'occasion d'une rupture et d'un affrontement encore plus vifs. Dès le début, et tout en imposant un serment de fidélité aux croisés, l'empereur d'Orient refuse le principe même de l'entreprise occidentale, ne lui apportant aucun soutien et voyant bientôt en elle une vulgaire entreprise de conquête qui n'aurait pu avoir de légitimité qu'à la condition de restituer à l'Empire les territoires repris aux musulmans (Michel Balard). Les Byzantins ne sont donc pas surpris lorsque la croisade de 1204 se détourne de son but initial pour se lancer à l'assaut de leur capitale : pour eux, c'était un acte prémédité de longue date. Du côté occidental, dès le retour de la prise de Jérusalem, se répand le thème de la trahison des Grecs, accusés de n'avoir apporté aucune aide aux croisés, tandis qu'au cours du XII^e siècle on les suspecte de faire obstacle aux efforts des Occidentaux et de traiter avec les infidèles. Même les villes italiennes traditionnellement alliées de Byzance, Gênes et Venise, prennent leurs distances. La rupture se fait de plus en plus ouverte et l'on dénonce volontiers les crimes des Grecs, tenus pour des schismatiques, tandis que les Latins seraient les tenants de la vraie foi. C'est dans ce contexte que les croisés, embarqués par la flotte vénitienne, assiègent Constantinople et

la mettent à sac avec force violences et pillages en 1204 – pour la première fois de son histoire, et par les mains d'autres chrétiens ! L'Empire est alors partagé en différentes entités que s'attribuent les chefs des croisés (Empire latin autour de la capitale, royaume de Thessalonique, duché d'Athènes et principauté d'Achaïe), tandis que Venise, qui fortifie partout ses positions commerciales, contrôle la Crète et de nombreuses îles égéennes. Certes, les Grecs reconquirent leur Empire en 1261, avec l'appui des Génois, et la papauté se soucie bientôt de l'union entre les Églises grecque et latine, rudement imposée au concile de Lyon II (1274), puis célébrée, de manière plus diplomatique mais tout aussi inutile, au concile de Florence (1439). Il n'empêche que le sens de l'événement de 1204 est assez clair : la rupture entre les deux chrétientés est profonde et le rapport de force est, sans équivoque possible, favorable à l'Occident.

*

Conclusion : vers un retournement de tendance. En dépit de l'anticipation narrative à laquelle nous a conduit cette mise en place géopolitique, il faut revenir, pour finir, au haut Moyen Âge, objet principal de ce chapitre. Il s'agit d'une époque beaucoup plus contrastée que ne l'a dit l'historiographie traditionnelle, qui n'y voyait que déclin et barbarie, désordre et violence. Plusieurs périodes correspondent certes en partie à cette vision, notamment entre 450 et 550 et, dans une moindre mesure, entre 870 et 950. Mais il convient d'affirmer que le haut Moyen Âge appartient pleinement au millénaire médiéval. S'il n'atteint pas encore la synthèse plus assurée et hautement créatrice du Moyen Âge central, les processus qui s'y affirment sont indispensables pour comprendre cette dernière et sont

donc partie intégrante de la logique d'affirmation de la société féodale. Durant la transition haut-médiévale, les éléments de décomposition du système romain prédominent d'abord : rupture de l'unité romaine et disparition de l'État, régionalisation politique et économique de l'Europe ; déclin accentué des villes et ruralisation ; disparition du mode de production esclavagiste. Pourtant, les éléments de recomposition sont loin d'être négligeables et dessinent bientôt certains des traits essentiels des siècles suivants : la lente accumulation de forces productives ; le déplacement du centre de gravité du monde occidental de la Méditerranée vers l'Europe du Nord-Ouest ; la synthèse romano-germanique ; la mise en place des bases de la puissance de l'Église, qui recompose à son avantage une société désormais chrétienne (en se fondant sur les trois piliers que sont le pouvoir des évêques, un réseau de puissants monastères et le succès sans mesure du culte des saints). Enfin, l'échec carolingien apporte la démonstration de la non-viabilité de la forme impériale de la chrétienté occidentale ; il confirme la dilution de l'autorité publique au sein des groupes dominants et laisse à l'Église le champ libre comme unique institution coextensive à l'Occident chrétien et capable d'en revendiquer la direction. Ainsi peut s'amorcer, à la fin du haut Moyen Âge, le changement d'équilibre entre l'Occident et ses rivaux byzantins et musulmans. La chrétienté romaine concentre ses forces, au moment où l'Islam et Byzance se fragilisent. De ce retournement de tendance, aussi hésitant que décisif, les signes se multiplient dans le siècle qui entoure l'an mil, avec l'élimination de la piraterie sarrasine et la reprise de la Sardaigne, le début de la Reconquête et le schisme de 1054. C'est à ce moment qu'il faut reprendre l'examen de l'Occident, quand éclosent en son sein des phénomènes déterminants et lentement préparés.

CHAPITRE II

ORDRE SEIGNEURIAL ET CROISSANCE FÉODALE

La référence à l'an mil peut servir à marquer le moment où s'affirme un mouvement d'essor, désormais bien visible et non plus sourdement préparé, associé à un processus de réorganisation sociale dont les bases furent certes jetées antérieurement, mais dont les résultats se manifestent surtout à partir du XI^e siècle. Certes, comme on l'a dit, personne ne saurait prétendre que l'année 1000 ait pu constituer, en elle-même, un seuil décisif entre les troubles du « siècle de fer » et l'élan du Moyen Âge central. Si l'on évoque ici l'an mil, c'est donc pour désigner un ensemble de processus qui s'étalent dans le cours des X^e et XI^e siècles. Même ainsi compris, l'an mil a fait récemment l'objet d'un débat opposant les médiévistes qui, à la suite de Georges Duby, associaient cette période à une mutation sociale de grande portée et parfois convulsive, et ceux qui, mettant en garde contre les déformations de perspective dues à une documentation soudain plus abondante, faisaient prévaloir la continuité par-delà le changement de millénaire (Dominique Barthélemy). Cette polémique n'a pas été exempte de confusion, dans la mesure où elle s'est trouvée associée au vieux débat sur les terreurs

de l'an mil, supposées avoir accablé les populations d'une peur panique de la fin du monde, lors du millénaire de la naissance (ou de la Passion) du Christ.

On reviendra dans la seconde partie sur le millénarisme, mais on peut déjà souligner que le thème des terreurs de l'an mil est pour l'essentiel un mythe historiographique forgé au XVII^e siècle, perfectionné par les Lumières pour mieux envelopper le Moyen Âge dans le voile d'un obscurantisme poussiéreux et de superstitions ridicules, et finalement repris par la veine romantique. Dénoncée par l'érudition positiviste comme une invention sans fondement documentaire (Ferdinand Lot), l'idée d'une flambée eschatologique autour de l'an mil a cependant été remise à l'honneur et combinée aux acquis de l'historiographie récente, notamment par David Landes. Au total, il existe actuellement trois thèses en présence. Les uns repèrent vers l'an mil des indices sérieux d'une attente de la fin des temps particulièrement intense, et l'interprètent comme une réaction populaire face à la violence seigneuriale et aux convulsions de la mutation féodale. Pour d'autres, les textes ne permettent pas de fonder cette vision des peurs de l'an mil renouvelée par l'histoire sociale ; mais il y a bien un moment de tensions sociales exacerbées par l'instauration du nouvel ordre féodal. D'autres, enfin, considèrent qu'il ne s'est rien passé de particulier autour de l'an mil, ni peurs eschatologiques, ni mutation féodale.

On admettra ici que, si quelques documents laissent transparaître des marques d'inquiétudes (et d'espérances) millénaristes à la fin du X^e et au début du XI^e siècle, notamment sous la plume de l'abbé Abbon de Fleury, de tels sentiments, qui prennent parfois la forme d'explosions d'impatience, se retrouvent tout au long du Moyen Âge, et ne sont sans doute pas plus intenses autour de l'an mil qu'en plein XIII^e siècle. D'autre part, les thèses « muta-

tionnistes » risquent parfois de verser dans l'excès et il faut bien comprendre que la dynamique d'affirmation du féodalisme s'étend sur de longs siècles, depuis l'époque carolingienne au moins jusqu'au XIII^e siècle. Il n'en reste pas moins qu'une phase aiguë et souvent conflictuelle de profonde restructuration de la société peut être située dans le siècle (ou un peu plus) qui s'étend autour de l'an mil, même si elle intervient à des dates et avec des rythmes différents selon les régions. Enfin, le plus important, si l'on tient absolument à évoquer l'an mil, consiste à renverser la perspective traditionnelle et à transformer le sinistre symbole de l'obscurantisme médiéval en une étape dans l'essor et l'affirmation de l'Occident chrétien. La conscience d'une ère nouvelle apparaît du reste dans quelques textes médiévaux, dont le plus célèbre se lit dans les *Histoires* que le moine clunisien Raoul Glaber rédige entre 1030 et 1045, dans le but de célébrer les événements remarquables qui ont marqué le millénaire de la naissance et de la mort du Sauveur :

« comme approchait la troisième année qui suivit l'an mil, on vit dans presque toute la terre, mais surtout en Italie et en Gaule, rénover les basiliques des églises ; bien que la plupart, fort bien construites, n'en eussent nul besoin, une émulation poussait chaque communauté chrétienne à en avoir une plus somptueuse que celle des autres. C'était comme si le monde lui-même se fût secoué et, dépouillant sa vétusté, ait revêtu de toutes parts une blanche robe d'églises. Alors, presque toutes les églises des sièges épiscopaux, les sanctuaires monastiques dédiés aux divers saints, et même les petits oratoires des villages, furent reconstruits plus beaux par les fidèles ».

Ce texte indique de manière remarquable que la reconstruction d'églises plus belles et même somptueuses n'est due à aucune nécessité matérielle, mais bien plutôt à

l'émulation des groupes et des institutions, soucieux de manifester par la beauté des édifices voués à Dieu l'ardeur avec laquelle ils s'efforcent de s'approcher de lui. On a rarement mis en évidence avec autant de clarté la fonction sociale de l'architecture qui, intimement mêlée à son efficacité sacrée, constitue, pour les communautés locales, un signe de reconnaissance, un gage d'unité interne, en même temps qu'un moyen de se mesurer à leurs voisines et si possible de s'affirmer supérieures à elles. Loin d'être le fait d'une société déclinante, une telle logique suggère au contraire qu'une part croissante de la production est soustraite à la consommation, pour être *consumée* dans une compétition sacrée généralisée. Raoul Glaber nous parle d'un monde nouveau, à l'aube du second millénaire, non sans un remarquable accent d'optimisme. La célèbre métaphore de la « blanche robe d'églises » le dit d'autant mieux qu'elle se pare d'une connotation baptismale : de même que le baptême est une régénération, une renaissance par laquelle le fidèle se défait du péché et du vieil homme qui est en lui, pour être, une fois purifié, revêtu d'une tunique blanche, l'Europe renaît alors et, secouant ce qu'il y avait d'ancien en elle, s'ouvre aux horizons d'une histoire neuve. Loin de sombrer dans les ténèbres de l'obscurantisme, l'Occident de l'an mil se fait lumineux et inaugure un nouveau départ.

L'essor des campagnes et de la population (XI^e-XIII^e siècles)

On indiquera d'abord les données relatives aux différents aspects de l'essor occidental, avant de s'interroger sur l'articulation de ces différents facteurs.

La pression démographique

Il est difficile, on s'en doute, d'avancer, pour le Moyen Âge, des données démographiques fiables, puisqu'il n'existe pas alors de recensements réguliers, ni de registres de naissances et de décès. Les points de repère sont presque inexistants, à l'exception de quelques recensements remarquables, accomplis à des fins administratives et surtout fiscales, comme le *Domesday Book*, réalisé en Angleterre, en 1086, peu après sa conquête par les Normands, et si extraordinaire aux yeux de ses contemporains qu'ils lui donnèrent le nom du Jugement dernier. À force d'estimations et d'approximations, on peut néanmoins accepter les indications suivantes. Entre le XI^e et le début du XIV^e siècle, la population de l'Angleterre serait passée de 1,5 à 3,7 millions d'habitants ; le domaine germanique de 4 à 10,5 millions ; l'Italie de 5 à 10 millions ; la France de 6 à 15 millions (confirmant le poids déjà dominant de la Gaule à la fin de l'Antiquité). Ces données suffisent à indiquer une tendance claire : en trois siècles (en fait, essentiellement entre 1050 et 1250), la population de l'Europe occidentale double, et même triple dans certaines régions. Une telle croissance démographique n'avait jamais été atteinte en Europe depuis la révolution néolithique et l'invention de l'agriculture, et ne sera plus observée jusqu'à la révolution industrielle. Il s'agit clairement d'un fait majeur de l'histoire occidentale.

Ce résultat est obtenu par la conjonction d'une hausse de la fécondité (qui s'élève de quatre enfants par couple à cinq ou six, bénéficiant en particulier du recours croissant à la mise en nourrice, qui supprime l'interruption de fécondité durant l'allaitement) et d'une régression des causes de mortalité. On insistera à cet égard, sur le recul des grandes famines. Très fréquentes durant le haut

Moyen Âge (en moyenne une tous les douze ans), elles donnaient lieu, pour tenter d'échapper à une mortalité massive malgré tout inévitable, à la recherche d'aliments de substitution (pains fabriqués à base de grains de raisin ou d'autres substances mêlées à un peu de farine, de racines et d'herbes), à la consommation de viandes normalement jugées impures et impropres à l'alimentation (chiens, chats, rats, serpents ou charognes), et aussi, en ultime recours, à l'indicible : l'anthropophagie, par consommation des cadavres, voire par le meurtre de son prochain, phénomène que les sources ont peine à évoquer, mais qui est régulièrement signalé durant le haut Moyen Âge (Pierre Bonnassie). Au cours de la période suivante, les grandes famines se produisent encore (notamment en 1005-1006, 1031-1032 – dernière date pour laquelle une source, en l'occurrence Raoul Glaber, mentionne le cannibalisme de survie –, puis en 1195-1197 et 1224-1226), mais leur fréquence a nettement diminuée, au point de laisser un long répit d'un siècle et demi sans que la faim se fasse sentir de manière généralisée (elle continue toutefois à se manifester de manière locale, en raison de phénomènes climatiques ponctuels, ou sous la forme de la disette, plus brève, que les aliments de substitution permettent de surmonter). Il en découle une hausse très sensible de l'espérance de vie moyenne des populations occidentales. Même si l'application de cette notion aux époques anciennes ne va pas sans difficulté, la comparaison est significative : alors que celle-ci ne dépassait pas vingt ans au II^e siècle, apogée de la Rome antique, elle se hisse jusqu'à trente-cinq ans vers 1300. Le « ténébreux » Moyen Âge fait presque deux fois mieux que les gloires du classicisme : où est la barbarie et où la civilisation ?

Les progrès agricoles

Préserver (ou presque) de la famine une population redoublée est impossible sans une forte hausse de la production agricole. Les déboisements et l'extension des surfaces cultivées (généralement dénommées « essarts », c'est-à-dire clairières) sont le premier moyen de cet essor agricole. Vers l'an mil, l'Europe du Nord est encore une zone sauvage de vastes forêts trouées d'enclaves humanisées ; dans le monde atlantique, la lande broussailleuse domine, de même que, dans les pays méditerranéens, les terrains marécageux, pierreux ou excessivement escarpés. Partout, l'Occident se caractérise par une nature rebelle ou à demi domptée, par des cultures itinérantes et incapables de dépasser des rendements dérisoires, malgré les efforts du haut Moyen Âge, ainsi que par un habitat fragile et instable. Trois siècles après, le paysage européen est radicalement différent : le réseau des villages tel qu'il va subsister pour l'essentiel jusqu'au XIX^e siècle s'est mis en place, et le rapport quantitatif entre les zones incultes ou boisées (le *saltus*) et le territoire humanisé (l'*ager*) s'est à peu près inversé. Dans un premier temps, les villages étendent progressivement leur domaine cultivé (surtout au XI^e siècle), puis de nouveaux établissements, villageois ou monastiques, se multiplient au cœur des zones anciennement vierges (surtout au XII^e siècle). Parmi ces derniers, les monastères cisterciens, qu'une éthique d'austérité invite à s'implanter dans les lieux les plus retirés, sont particulièrement soucieux de l'amélioration technique de l'agriculture et de l'artisanat. Enfin, l'extension des surfaces cultivées est atteinte par l'exploitation de terrains jugés antérieurement peu propices (versants escarpés, rives des cours d'eau, zones marécageuses désormais asséchées). Selon Marc Bloch, l'Europe connaît alors « la plus forte

augmentation des superficies cultivées depuis les temps préhistoriques », c'est-à-dire depuis l'invention même de l'agriculture.

Mais ce phénomène n'aurait pas suffi à nourrir une Europe plus nombreuse. Il fallait encore obtenir une hausse des rendements des cultures céréalières, qui fournissent la base de l'alimentation, notamment pain et bouillies. Si l'on tente une estimation moyenne, qui n'a guère de sens dans la mesure où l'une des caractéristiques de cette période est l'extrême irrégularité des rendements, soumis aux aléas climatiques, on obtient malgré tout des données significatives : on passe en effet de 2 (ou 2,5) grains engrangés pour un grain planté, durant le haut Moyen Âge, à 4 ou 5 pour un vers 1200 (et jusqu'à 6 ou 8 pour un, sur les sols les plus fertiles, par exemple en Picardie). Parmi tous les facteurs qui se combinent pour produire la difficile augmentation des rendements occidentaux, on doit compter la densité accrue des semis, permise notamment par un meilleur usage des engrais, humains et surtout animaux. Encore fallait-il choisir judicieusement les céréales les mieux adaptées aux caractéristiques de chaque terroir : blés blancs et froment, plus exigeants et fatigant davantage le sol, mais plus faciles à broyer et produisant une farine plus fine et de meilleure conservation ; le seigle, de rendement moindre mais plus sûr, tolérant des sols plus pauvres mais victime des parasites, tel que l'ergot du seigle, champignon provoquant les épidémies du « feu Saint-Antoine », une maladie qui terrifie les populations ; l'orge, peu panifiable, qui accompagne surtout les progrès de l'élevage ; l'avoine, bonne céréale de printemps, moins exigeante et plus productive que le froment, appréciée par les chevaux et servant aussi, avant l'essor du houblon au XII^e siècle, à la fabrication de la bière, ou cervoise, boisson bien attestée dès le VIII^e siècle

dans l'Europe du Nord-Ouest ; sans parler de l'épeautre ou d'une graminée comme le millet, fréquent au sud. Mais la solution la plus efficace est encore d'associer des céréales différentes (le méteil), ce qui permet d'obtenir un équilibre entre la recherche de rendements supérieurs, notamment avec le froment, et le besoin de garantir une production minimale face aux risques climatiques, par le recours à des espèces moins productives mais plus résistantes. Seul le temps long d'une recherche patiente et d'une expérience cumulée pouvait garantir la mise au point de tels équilibres.

Si les agronomes antiques avaient déjà conscience de la nécessité de laisser périodiquement reposer les sols, le haut Moyen Âge avait résolu cette question par le caractère extensif et largement itinérant de ses labours. Mais, à partir du XI^e siècle, l'essor de la production et l'usage plus intensif des sols obligent à rechercher des solutions nouvelles. Certes, on a encore recours à d'anciens systèmes, telle une mise en repos de dix ans, ou un usage de deux ans sur cinq. Mais l'option la plus fréquente consiste à mettre en culture un an sur deux, en alternance avec la jachère, qui sert au pacage des animaux. Puis, à partir du XII^e siècle, l'assolement triennal (avec une part en jachère, une en céréales d'hiver, une en céréales d'été), déjà connu antérieurement, tend à se généraliser, surtout au sud mais aussi au nord. Plus exigeant pour les sols et moins favorable à l'élevage, ce système est optimal pour la production céréalière, d'autant plus qu'il permet deux récoltes par an, équilibrant ainsi les risques climatiques. Au XII^e siècle, il ne suppose pas encore une rotation parfaitement régulière, et c'est seulement à partir du XIII^e siècle que cette option donne lieu à la définition de zones d'assolement et à une organisation collective reposant sur l'accord de la communauté villageoise.

Intervient aussi une meilleure préparation du sol : généralisation de la pratique des trois labours successifs, sarclage, bêchage et hersage. Mais l'essentiel est assurément le progrès des techniques de labour, avec le passage de l'araire romaine à la charrue (une invention du haut Moyen Âge, probablement d'origine slave, mais dont la diffusion intervient surtout à partir des X^e-XI^e siècles). La première, qui pénètre faiblement et difficilement le sol, en rejetant la terre en parts égales de chaque côté, est adaptée aux sols meubles et légers du monde méditerranéen, tandis que la seconde permet de mettre en valeur les sols lourds des plaines de l'Europe du Nord, en obtenant grâce au coutre (une lame de métal qui fend le sol et facilite la pénétration du soc) des labours plus profonds et plus efficaces. Plus encore que les roues qui parfois soutiennent l'appareil, la charrue suppose l'adjonction d'un versoir, en bois ou en métal, qui rejette la terre d'un seul côté, et loin (voir fig. 27, p. 349). Ainsi, au lieu d'accumuler les mottes qui surélèvent la terre de part et d'autre du passage de l'araire, le versoir compense le creux de chaque sillon par la terre rejetée du sillon voisin et reconstitue ainsi un sol plus plan et uniforme, que le hersage amenuise et prépare plus facilement.

Mais ce progrès ne prend vraiment sens que dans la mesure où il s'intègre dans un nouveau système technique, également caractérisé par l'amélioration de la traction animale. Les bœufs, traditionnellement employés, cèdent progressivement la place aux chevaux, plus forts et plus nerveux, capables de tirer un outillage plus pesant et de dégager une charrue embourbée dans un sol dense. Il faut pour cela mettre au point un nouveau type d'attelage, non point au garrot, à la manière antique, mais prenant, sans doute dès la fin du XI^e siècle, la forme du collier d'épaule, rigide et rembourré de paille, qui fait porter

l'effort de traction là où la puissance de l'animal est optimale. Tandis que pour les attelages bovins la mise au point d'un joug frontal constitue une amélioration importante, l'attelage en file des chevaux s'avère plus efficace encore. S'ajoute également la diffusion, entre IX^e et XI^e siècle, des ferrures des bêtes. L'usage des chevaux de labour est attesté pour la première fois au IX^e siècle en Norvège, et semble bénéficier, dès la seconde moitié du XI^e siècle, d'une large diffusion. Le recours au cheval a encore un autre avantage, d'abord presque involontaire, mais qui se révèle de grande portée. En effet, en dehors de l'époque des labours, le cheval rend de grands services pour le transport des personnes et des marchandises, favorisant notamment la venue des paysans en ville et la commercialisation de leurs produits. Le développement du cheval est donc particulièrement important, non seulement parce que, associé à la charrue à versoir, il permet la mise en valeur de sols lourds, fertiles mais difficiles à travailler, mais aussi en raison de ses effets sur les relations entre villes et campagnes (Alain Guerreau).

L'essor des campagnes est donc aussi celui de l'élevage des chevaux, des bovins (pour l'attelage autant que pour la viande et le lait), des ovins (pour le cuir et la laine autant que pour la chair ; mais leur triomphe sera surtout décisif à partir du XIV^e siècle, à la mesure de l'essor de la production textile), et enfin des porcs, si fondamentaux dans l'alimentation médiévale et si bien adaptés à l'équilibre des campagnes, puisqu'on profite des zones incultes et en particulier des forêts pour les nourrir (glandée). Quant aux autres animaux, on note un contraste entre les zones méridionales, où se maintient un élevage extensif, avec le recours massif et de plus en plus organisé à la transhumance en Italie et en Espagne, et les zones de forte production céréalière, où l'élevage tend à se concentrer soit

sur des terres réservées à la pâture, soit sur les jachères (où il abonne le sol) et dans les zones boisées. On peut estimer qu'au cours du XII^e siècle le nombre de têtes de bétail double en Occident. Mais on atteint alors, et surtout à partir du milieu du XIII^e siècle, un équilibre de plus en plus fragile, puisque l'augmentation des surfaces cultivées restreint les espaces nécessaires à l'alimentation du bétail. La contradiction entre labours et élevage est telle que toute modification du rapport entre *ager* et *saltus* peut changer les proportions des parts végétale et animale de l'alimentation humaine.

Enfin, un complément notable est apporté par les cultures non céréalières, lentilles ou pois volontiers semés entre les blés, ou encore légumes et arbres fruitiers. La principale d'entre elles est assurément la vigne, importante tant par l'apport nutritif que par la valeur symbolique (eucharistique) du vin, qui est telle que la chrétienté ne peut vivre sans raisin. C'est pourquoi la vigne, produit exigeant en soins et en compétences, imposant un engagement durable du sol qui confère aux parcelles un statut spécifique, est cultivée dans toute l'Europe, y compris en Scandinavie. Quant aux procédés médiévaux de vinification, ils produisent une boisson très différente du vin actuel, parfois parfumée d'épices et toujours faiblement alcoolisée, mais donnant lieu à une forte consommation (jusqu'à deux litres quotidiens par personne).

Les autres transformations techniques

Il n'y a guère de véritable invention technique au Moyen Âge, et pourtant s'opère alors – et c'est décisif – une diffusion de techniques connues antérieurement, mais demeurées le plus souvent sans usage pratique. Le progrès s'accomplit donc au Moyen Âge, moins par accu-

mulation d'innovations que par la mise en place, dans un contexte transformé, d'un « système technique » nouveau (Bertrand Gille). La structure sociale y joue un rôle déterminant, car, si des techniques connues dans l'Antiquité étaient alors peu utilisées, c'est en partie parce que l'esclavage permettait de disposer d'une abondante source d'énergie humaine, peu coûteuse et facilement utilisable. Il était donc d'autant moins nécessaire de développer l'usage de la force animale ou mécanique. *A contrario*, le déclin de l'esclavage rend plus urgent le recours à des énergies alternatives, et constitue donc un facteur notable du développement technique médiéval. Le moulin à eau en est sans doute le meilleur symbole. Connue depuis le I^{er} siècle avant notre ère, puisque Vitruve en décrit parfaitement la technique, il demeure dans l'Empire romain une curiosité intellectuelle, sans utilité pratique. La réalité reste l'usage du moulin à bras, mû par des esclaves (ou éventuellement le moulin à chevaux). Le recours au moulin à eau suit d'assez près la courbe du déclin de l'esclavage : on le voit attesté au Bas-Empire, un peu plus souvent aux VIII^e-IX^e siècles, notamment dans les grands domaines, tandis que l'essor devient vraiment significatif entre le milieu du X^e siècle et le XI^e siècle, au point que le *Domesday Book* indique l'existence d'un moulin en moyenne pour trois villages. Puis, le XIII^e siècle est celui de la généralisation. Partout, on utilise la force hydraulique pour moudre les farines et pour presser les huiles. Le moulin à eau est désormais consubstantiel au paysage des campagnes occidentales, mais aussi des villes (Toulouse, par exemple, compte alors environ quarante moulins).

Également important est le développement d'une métallurgie artisanale. C'est une nouveauté par rapport à l'Antiquité romaine qui, centrée sur un monde méditerranéen caractérisé par la rareté du fer et du bois et par la

faiblesse des cours d'eau, ne faisait qu'un faible usage productif des métaux. Avec le déplacement du centre de gravité européen vers le nord, les potentialités naturelles s'amplifient et on constate un net essor de la métallurgie à partir du milieu du X^e siècle, surtout dans les Pyrénées, dans le domaine allemand et dans le nord de la France. Les mines d'où l'on extrait le minerai de fer se multiplient, mais aussi la recherche de houille destinée à alimenter les forges. Le plus souvent, celles-ci s'installent dans des régions boisées (le bois restant le combustible principal) et bénéficiant de cours d'eaux abondants (dont la force est utilisée pour mouvoir marteaux et soufflets). Il en découle une multiplication rapide, surtout dans les régions productrices, de l'outillage en fer, haches pour le déboisement, bûches et faucilles, pièces métalliques pour les araires, fers pour les chevaux, et bien sûr aussi une hausse de la production d'épées et d'armes diverses. La maîtrise des techniques métallurgiques ne fait que s'amplifier, en particulier dans les forges que les moines cisterciens installent dans leurs domaines au cours du XII^e siècle. Compte tenu de l'importance de plus en plus cruciale de ces produits, le forgeron devient, souvent à égalité avec le curé, le premier personnage du village. Le meunier n'a pas un statut moins éminent, mais, étant l'homme du seigneur, il demeure suspect aux yeux des villageois. Plus généralement, la croissance des campagnes se traduit par un essor de l'artisanat rural qui, dépassant le simple cadre de la production destinée au groupe familial, est une création médiévale. Outre la forge et le moulin, apparaissent dans les villages des XI^e-XII^e siècles, ateliers de travail de la pierre et du bois, verreries, fours à poterie, brasseries et fours à pain. Quant au textile, il est surtout urbain, mais aussi en partie rural, et les premières opérations du travail de la laine, jusqu'au filage, se font souvent au village

(notamment grâce à l'usage du rouet, à partir du XIII^e siècle), quand les produits finis ne sortent pas de l'atelier seigneurial ou des monastères cisterciens qui s'en font une spécialité. L'ensemble de ces productions villageoises ne sont pas uniquement destinées à la consommation interne et sont en partie vendues sur les marchés des bourgs proches. Au, total, on estime à environ 10 ou 15 % la proportion des artisans ruraux dans les villages (étant entendu que la plupart restent en même temps paysans).

Enfin, pour terminer ce panorama des composantes de l'essor des campagnes, on ajoutera un dernier facteur, dans lequel assurément les hommes ne jouent aucun rôle actif, même s'ils profitent de ses effets bénéfiques. L'histoire du climat, qui a acquis une grande importance au cours du dernier demi-siècle, a pu démontrer l'existence de variations climatiques significatives au cours du Moyen Âge. Après une phase froide qui prend fin à l'époque carolingienne, un réchauffement s'amorce entre 900 et 950, pour se prolonger jusqu'à la fin du XIII^e siècle. Cette légère hausse des températures suffit à provoquer un recul des glaces, une remontée en altitude de la végétation (favorable à l'élevage montagnard) et, dans la plupart des régions européennes, une élévation du niveau des eaux souterraines, qui augmente les possibilités d'installation des villages, toujours dépendantes d'un accès à l'eau par puitsage. Si elle provoque un excès de chaleur pour les cultures méditerranéennes, cette modification climatique crée des conditions optimales pour les céréales et les arbres de l'Europe du Nord, contribuant ainsi un peu plus encore au déplacement du centre de gravité européen. On pourra certes douter que le réchauffement climatique puisse à lui seul expliquer l'essor des campagnes du Moyen Âge central, mais la coïncidence chronologique

est telle qu'on doit y voir un important facteur favorable, accompagnant la tendance décrite antérieurement.

Comment expliquer l'essor ?

Il est frappant de constater, à la suite d'Alain Guerreau, qu'un phénomène aussi décisif que l'essor européen des XI^e-XIII^e siècles – et d'autant plus exceptionnel que la plupart des sociétés traditionnelles constituent des systèmes en équilibre qui ne recherchent pas l'augmentation de la production – n'a pas reçu une explication satisfaisante, ni même susceptible de faire un tant soit peu l'unanimité. Un examen historiographique montrerait aisément que les conceptions les plus diverses ont été formulées, conduisant à une grande confusion théorique. On a longtemps privilégié des facteurs externes, tel que le surgissement du monde musulman, auquel Henri Pirenne avait attribué un rôle en négatif, comme par réaction, tandis que Maurice Lombard inversait la perspective pour évoquer l'appel de l'Orient qui, stimulant les échanges, aurait déclenché le mouvement de croissance occidentale. On ne trouve plus aujourd'hui de fondements suffisants à ces hypothèses et on se tourne plutôt vers des causalités internes. Pour les uns, c'est l'augmentation de la population qui permet de produire davantage : le facteur démographique est alors considéré comme la cause principale (Marc Bloch), comme « un incontestable pilier » (Robert Fossier), voire comme le *primus motus*, « le moteur qui met tout en marche » (Roberto S. López). Mais Marc Bloch lui-même note qu'on ne fait ainsi que repousser le problème, car pourquoi la population se met-elle alors à augmenter ? D'autres auteurs donnent le premier rôle au progrès technique : déjà amorcé à la fin du haut Moyen Âge, il permet d'augmenter la production et donc de

mieux nourrir une population accrue (Lynn White). La logique s'inverse, mais on peut à nouveau se demander ce qui enclenche ce progrès, puisque, comme on l'a dit, il ne repose pas sur de véritables inventions, mais sur la diffusion de techniques connues antérieurement mais délaissées. Sur une base en partie comparable, Pierre Bonnassie combine deux facteurs, interagissant durant le haut Moyen Âge : la pression de la faim, terrible, incite à augmenter la production, afin de satisfaire l'exigence de survie des hommes, tandis que la mise en œuvre de techniques nouvelles, lentement diffusées, permet de réaliser cet objectif en exploitant des sols plus difficiles ; le phénomène s'amorcerait ainsi, aboutissant à un recul de la famine et donc à une première hausse de la population, permettant à son tour un nouvel essor de la production.

Quant au filon historiographique ouvert par Georges Duby, il met l'accent sur une causalité de type social. La réorganisation féodale confère une meilleure assise aux seigneurs, désormais désireux de tirer des revenus accrus de leurs domaines et capables de soumettre les populations à un contrôle plus strict. Dans les termes d'un vocabulaire marxiste qui a alors le vent en poupe (1969), l'impulsion de la croissance rurale de l'Occident « doit être située en dernière analyse dans la pression qu'exerça le pouvoir seigneurial sur les forces productives » (il précise que « cette pression toujours plus intense résultait du désir que partageaient les gens d'Église et les gens de guerre de réaliser plus pleinement un idéal de consommation pour le service de Dieu ou pour leur gloire personnelle »). D'autres causes de nature sociale peuvent se combiner à celle-ci, en particulier, comme on l'a dit, le déclin de l'esclavage, qui incite au progrès technique et explique sans doute la contribution de l'aristocratie à la diffusion de techniques nouvelles. Enfin, on peut men-

tionner le rôle des monastères dont l'idéal ascétique se traduit par une pratique de l'effort rédempteur, conçu comme une forme d'adoration divine et qui n'est pas sans donner des résultats tangibles, notamment dans le cas des cisterciens. Plus généralement, il y a là une attitude caractéristique de l'Église chrétienne, qui mêle conception pénitentielle du travail et attitude nouvelle vis-à-vis d'une nature en voie de désacralisation, et dont on a souligné, non sans excès parfois, combien elle prédispose à l'innovation technique (Lynn White, Perry Anderson).

Ce bref tour d'horizon suffit à suggérer que le problème de l'interprétation de l'essor occidental des XI^e-XIII^e siècles est loin d'être résolu. Du moins peut-on exclure l'explication par une cause unique et, quelle que soit la solution adoptée, un phénomène essentiel tient sans doute aux effets de *feed-back* et d'enchaînements circulaires entre les différents facteurs (notamment entre hausse démographique et essor de la production). Il semble donc indispensable d'adopter le cadre explicatif le plus englobant possible. De ce point de vue, les causalités sociales semblent, de toutes celles que l'on a évoquées, les plus pertinentes, car elles concernent les *conditions de possibilité*, à la fois matérielles et idéologiques, indispensables à un tel essor productif, au-delà des moyens techniques et humains nécessaires pour le mettre en œuvre. Il faut sans doute aller plus loin encore, car il reste à expliquer pourquoi les seigneurs peuvent soudain exercer une « pression accrue sur les forces productives », sans susciter une explosion sociale qui annulerait leur effort. L'hypothèse ne peut donc être viable que si l'on démontre que se mettent alors en place de nouvelles structures sociales, ce qui nous renvoie au thème déjà évoqué de la « mutation féodale ». Finalement, on est conduit à admettre qu'il est impossible de comprendre l'essor occidental sans recons-

tituer la logique globale de la société médiévale, qui est, en définitive, la condition fondamentale de l'essor, sa causalité non pas initiale mais englobante. C'est donc à donner une vision d'ensemble de la société féodale et de sa dynamique qu'il faut maintenant s'employer, renvoyant aux conclusions toute éventuelle interprétation de l'essor occidental.

La féodalité et l'organisation de l'aristocratie

On peut, en première approximation, caractériser l'aristocratie, classe dominante dans l'Occident médiéval, par la conjonction du commandement sur les hommes, du pouvoir sur la terre et de l'activité guerrière. Pourtant, les critères et les modalités de définition de cette oligarchie des « meilleurs » n'ont cessé de varier. C'est pourquoi Joseph Morsel invite à préférer la notion d'*aristocratie*, que l'historien doit construire en mettant l'accent sur la domination sociale exercée par une minorité dont les contours restent longtemps assez ouverts et fluides, plutôt que celle de *noblesse*. Certes, la caractérisation comme « noble » (*nobilis* : « connu », puis « bien né ») est fréquente, mais c'est seulement à la fin du Moyen Âge que prend sens la notion de noblesse telle que nous la concevons spontanément, c'est-à-dire comme catégorie sociale fermée et définie par un ensemble de critères stricts (parmi lesquels le sang joue un rôle primordial). La noblesse, comme groupe social et non comme qualité, est la forme tardive et figée de l'aristocratie médiévale. Enfin, si la notion d'aristocratie n'a de sens qu'en fonction des rapports de domination que les représentations sociales de l'excellence viennent légitimer, il faut préciser que la caractérisation comme « noble » n'a pas de pertinence

hors de la dualité qui l'oppose aux non-nobles. Être noble est une prétention à se distinguer du commun, par un mode de vie, par des attitudes et par des signes ostentatoires qui vont du vêtement aux manières de table, mais surtout par un prestige hérité des ascendants. La noblesse est d'abord cette distinction qui établit une séparation entre une minorité affichant sa supériorité et la masse des dominés, rejetés dans l'existence vulgaire et sans lustre.

« *Noblesse* » et « *chevalerie* »

La formation de l'aristocratie médiévale est un processus complexe, très discuté parmi les historiens. On considère communément que l'aristocratie, telle qu'on l'observe aux XII^e-XIII^e siècles, est le résultat de la convergence de deux groupes sociaux distincts. Il s'agirait d'une part des grandes familles qui remontent parfois à cette aristocratie romano-germanique dont on a évoqué la fusion, ou du moins aux grands de l'époque carolingienne, qui ont reçu pour gage de leur fidélité l'honneur de gouverner les comtés ou autres principautés territoriales issues de l'Empire. Cette aristocratie, qui se définit par le prestige de ses origines, royales ou princières, comtales ou ducaltes (quand elle ne s'attribue pas des ancêtres mythiques), perpétue un « modèle royal dégradé » (Georges Duby), c'est-à-dire un ensemble de valeurs exprimant son ancienne participation à la défense de l'ordre public, mais déformées à mesure que celui-ci s'estompe dans un passé de plus en plus lointain. D'autre part, il faudrait faire place aux *milites*, au départ simples guerriers au service des châtelains et vivant dans leur entourage. Vers l'an mil, ils semblent encore assimilables à des exécutants militaires ; mais leur ascension paraît nette à la fin du XI^e et durant le XII^e siècle, à mesure

qu'ils reçoivent des terres et des châteaux en récompense de leurs services. Il faut toutefois se garder de perpétuer le mythe de l'ascension de la chevalerie des *milites*, comme s'il s'agissait d'emblée d'un groupe constitué, améliorant son statut pour fusionner finalement avec la noblesse carolingienne. S'il est certain que l'aristocratie connaît alors un renouvellement et intègre en son sein de nouveaux membres, de statut souvent modeste, la fusion qui s'opère alors est toute relative tant restent importants les écarts, reconnus comme tels, entre les grands (*magnates*) se réclamant des hautes charges d'origine carolingienne et les simples chevaliers (*milites*) de château. Pourtant, la conception même du groupe aristocratique connaît alors une importante redéfinition, autour du qualificatif de *miles* et de l'appartenance à la chevalerie, à laquelle on accède par la célébration d'un rituel (l'adoubement), et qui se dote d'un code éthique de plus en plus structuré. Dans un premier temps, il n'y a pas d'équivalence entre noblesse et chevalerie, puisque de nombreux non-nobles sont armés chevaliers. Mais, peu à peu, s'opère une fusion entre ces groupes d'origines différentes : même si l'unification n'est jamais parfaite, on peut conclure à une assimilation tendancielle entre noblesse d'ancienne souche et nouvelle chevalerie (les termes *miles* et *nobilis* tendent à devenir synonymes). L'engouement de la noblesse pour la chevalerie est tel qu'il devient difficile de se revendiquer noble sans être chevalier, et la désignation comme *miles* finit même par être jugée plus valorisante que l'ancienne terminologie de *nobilis* ou *princeps*. Certes, l'adoubement ne fait pas le noble (il existe des chevaliers-serfs en Allemagne), mais l'égalisation des deux notions tend à réserver l'accès à la chevalerie aux fils de nobles (ainsi que l'indiquent par exemple les constitutions de Melfi en 1231, ou celles d'Aragon en 1235). C'est aussi par l'adou-

bement que se réalise, surtout au XIII^e siècle, l'intégration à la noblesse d'hommes nouveaux, généralement des serviteurs vivant dans l'entourage d'un noble. Sans une telle ouverture, au reste soigneusement limitée, un groupe social aussi réduit que l'aristocratie aurait vite été conduit au déclin, voire à l'extinction.

L'aristocratie féodale repose dès lors sur un double fondement discursif. Elle se définit d'abord par la naissance : on est noble parce que d'origine noble, c'est-à-dire dans la mesure où l'on peut faire valoir le prestige social de ses ascendants. Il s'agit d'une appartenance héritée. Mais à mesure que la chevalerie prend de l'importance et s'identifie à la noblesse, il s'agit en même temps d'une appartenance acquise, qui suppose l'assimilation des valeurs du groupe et des compétences physiques permettant d'être adoubé. Contrairement à ce que l'on a longtemps pensé, l'adoubement est une création tardive, sans doute de la fin du XI^e siècle : encore n'est-il alors qu'une simple remise d'armes, qui suffit à « faire le chevalier », et ce n'est que dans la seconde moitié du XII^e siècle qu'il prend une forme ritualisée plus étoffée. L'adoubement intervient généralement à la fin de l'adolescence, une fois suivie la formation idéologique et militaire nécessaire à la reproduction du groupe, et donne lieu à de grandes festivités, le plus souvent lors de la Pentecôte. Le jeune chevalier reçoit alors son épée et ses armes des mains d'un aristocrate aussi éminent que possible, qui accomplit ensuite le geste de la *colée*, coup violent porté sur la nuque ou l'épaule avec la main ou avec le plat de l'épée, rite de passage symbolisant sans doute, d'une manière bien apte à frapper les esprits, les idéaux du groupe auquel s'intègre le jeune promu. L'Église a joué un rôle important dans la mise au point du rituel d'adoubement, qui pourrait bien dériver de la liturgie de bénédiction et de remise des armes aux rois et

aux princes, attestée durant le haut Moyen Âge, puis transformée et appliquée à des personnages de moindre rang, tels que les défenseurs des églises et les châtelains au XI^e siècle. En tout état de cause, la christianisation de l'adoubement, dans sa forme bien élaborée à partir du milieu du XII^e siècle, est patente. Le rituel est souvent précédé par une nuit de prière dans l'église ; et l'épée, avant d'être ceinte à la taille du nouveau chevalier, est préalablement déposée sur l'autel et bénite. Au-delà du rituel lui-même, on peut donc insister sur le rôle fondamental de l'Église dans la structuration de l'idéologie chevaleresque.

Les formes du pouvoir aristocratique

Il manque aux remarques précédentes un élément essentiel pour caractériser l'aristocratie nouvellement reconfigurée : le château. Joseph Morsel a bien souligné que la « castellisation de l'Occident », entre X^e et XII^e siècles, est le fondement de cette réorganisation. Les châteaux sont désormais les points d'ancrage autour desquels se définit le pouvoir aristocratique et « le terme de *miles* sert désormais à subsumer l'ensemble de ceux qui réalisent directement et exclusivement la domination sociale d'un espace organisé par les châteaux ». L'évolution des techniques de construction des châteaux, cœur pratique et symbolique du pouvoir de l'aristocratie et de sa domination sur les terres et les hommes, est par conséquent un signe important des transformations de ce groupe (fig. 8-9). À partir de la fin du X^e siècle et surtout au cours du XI^e siècle, c'est par centaines, voire par milliers, que se multiplient des châteaux en bois construits sur des *mottes*, monticules artificiels de terre pouvant atteindre dix ou quinze mètres de hauteur et protégés par un fossé. Puis, surtout à partir du XII^e siècle et bien que l'on continue



Fig. 8 : Évolution de la construction des châteaux : a) ici, donjon de Houdan (première moitié du XII^e siècle) ; b) ci-contre, forteresse de Loarre (Aragon).

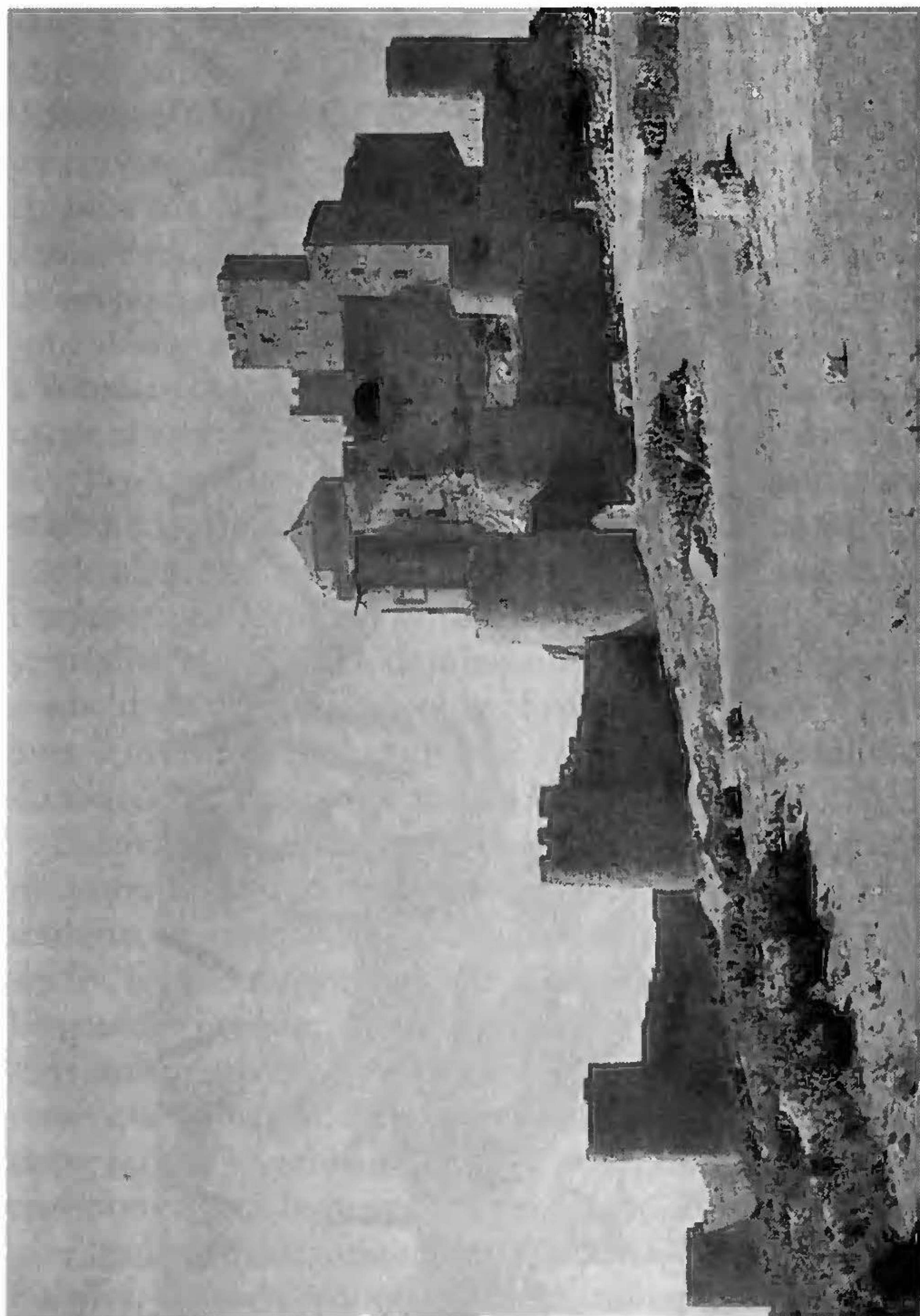




Fig. 9 : Les conquêtes du duc Guillaume de Normandie (troisième tiers du XI^e siècle, broderie dite de la reine Mathilde, cathédrale de Bayeux).

alors à construire des mottes castrales, le château est de plus en plus souvent édifié en pierre, et il cesse peu à peu d'être une simple tour ou donjon, à mesure que s'y ajoutent diverses extensions et enceintes concentriques de plus en plus sophistiquées. Si sa fonction défensive est évidente, voire exhibée, le château est d'abord un lieu d'habitation pour le seigneur, ses proches et ses soldats. Généralement associé à des bâtiments agricoles, et en particulier à la basse-cour, il est également un centre d'exploitation rurale et artisanale, ainsi qu'un centre de pouvoir, puisque c'est là où les paysans portent leurs redevances, là aussi où se réunit le tribunal seigneurial. Souvent, il s'approprie le site le plus élevé (et quand ce n'est pas le cas, la motte ou l'architecture prennent en charge cette recherche de la verticalité). Le château domine ainsi le terroir, comme le seigneur domine ses habitants. Symbole de pierre ou de bois, il manifeste l'hégémonie de l'aristocratie, sa position dominante et séparée au sein de la société.

L'activité principale de l'aristocratie, et la plus digne à ses yeux, est assurément la guerre. Elle consiste le plus souvent en raids brefs et peu meurtriers. Aux XI^e-XIII^e siècles, les guerres entre rois ou entre princes sont rares et les grandes batailles, comme celle de Bouvines, en 1214, sont exceptionnelles, au point que Georges Duby a pu écrire que la bataille était le contraire de la guerre chevaleresque. On se gardera pourtant de reproduire la vision traditionnelle de la guerre privée entre seigneurs, violence sans limite caractéristique des désordres de l'âge féodal. En effet, la guerre répond, tout particulièrement au cours des X^e et XI^e siècles, à une logique propre, celle de la *faide* (Dominique Barthélemy). Son fondement est le code de l'honneur, qui impose un devoir de vengeance, non seulement des crimes de sang mais aussi des atteintes aux biens. Il en résulte une violence entre seigneurs, indé-

niable mais réglée et codifiée : le système de la faide combine des épisodes guerriers limités, dont le but est moins de tuer que de capturer des ennemis ensuite rançonnés, et une prudente recherche de compromis négociés. La guerre « faidale » est moins le signe d'un chaos social incontrôlable qu'une pratique permettant la reproduction du système seigneurial, en mobilisant les solidarités au sein de l'aristocratie, en régulant les luttes entre seigneurs concurrents, mais aussi en manifestant combien les paysans, principales victimes des pillages, ont besoin de la protection de leurs maîtres.

Dans tous les cas, la guerre aristocratique est un engagement à cheval, le combat à pied étant réputé indigne (fig. 9). L'équipement requis se perfectionne au cours du Moyen Âge : outre l'indispensable cheval, qui doit être dressé au combat, et l'épée à double lame, dont la littérature indique qu'elle est l'objet d'une véritable vénération, le haubert (ou cotte de mailles en fer) se substitue à la veste de gros cuir renforcée de plaques métalliques de l'époque carolingienne. De même, le simple casque est remplacé par le heaume, qui couvre nuque, joues et nez. Si l'on ajoute le bouclier et, à partir de la fin du XI^e siècle, la longue lance, tenue horizontalement lors de la charge rapide destinée à désarçonner l'adversaire (ce qui est rendu plus difficile par l'invention des étriers), ce sont environ quinze kilos d'armement que le chevalier porte sur lui. L'ensemble est, en outre, fort coûteux, puisqu'on estime qu'il faut, au début du XII^e siècle, disposer d'environ cent cinquante hectares de biens fonciers pour pouvoir assumer les frais nécessaires à l'exercice de l'activité chevaleresque. Enfin, bien qu'ils soient méprisés par les chevaliers, les fantassins, issus des milices urbaines ou des libres ruraux, jouent un rôle de plus en plus important, comme aides des chevaliers, en attendant que, à la fin du

Moyen Âge, archers et arbalétriers déterminent souvent l'issue des combats.

Bien attestés à partir du début du XII^e siècle, les tournois sont une autre manière d'exhiber le statut dominant de l'aristocratie et de réguler les rapports en son sein. Démonstrations de force destinées à impressionner, ce sont des batailles ritualisées, qui réunissent plusieurs équipes, provenant de régions différentes et qui, souvent, s'opposent de manière à reproduire les tensions entre les factions aristocratiques. Les chevaliers armés de leur longue lance mènent des charges collectives, donnant lieu à des mêlées souvent confuses, dont l'objectif est de désarçonner les adversaires, et si possible de faire des captifs dont on obtiendra rançon. Épreuve de prouesse qui met à égalité modestes chevaliers et grands princes, le tournoi est, pour les spécialistes les plus réputés, recherchés et payés par les meilleures équipes, l'occasion de recevoir de fortes sommes d'argent. Il permet parfois aux cadets dépourvus d'héritage, comme le célèbre Guillaume le Maréchal, d'être récompensé par un mariage avec une héritière de haut rang et d'acquérir ainsi une position sociale enviable. Mais de telles pratiques, qui permettent à l'aristocratie de redistribuer partiellement les positions en son sein, notamment à travers l'accès au mariage, suscitent de vives condamnations de l'Église à partir de 1130. Celle-ci souligne alors que les tournois font couler inutilement le sang des chrétiens et détournent les chevaliers des justes combats qui légitiment leur mission. La chasse, autre activité emblématique de l'aristocratie, est également condamnée par l'Église. Sa fonction économique est peu importante, puisque l'on sait maintenant que – loin de l'image donnée par les descriptions littéraires – moins de 5 % de l'alimentation carnée des tables aristocratiques est fournie par le gibier. On y reviendra

dans la seconde partie (chapitre II), mais on peut déjà indiquer que la chasse remplit surtout une fonction sociale (Anita et Alain Guerreau). Elle manifeste, aux yeux de tous, le prestige des maîtres chevauchant, dominant la nature et le territoire. Libre de passer avec leur troupe et leur meute de chiens partout où bon leur semble, ils affirment leur pouvoir sur l'ensemble de l'espace seigneurial, et notamment sur les bois et les espaces incultes, objets de forts litiges avec les villageois. Ainsi, toutes les activités de l'aristocratie ont à la fois un but matériel et une signification symbolique, visant à manifester prestige et hégémonie sociale.

Éthique chevaleresque et amour courtois

À mesure que s'approfondit l'unification du groupe chevaleresque, se consolide aussi son code de valeurs. Celles-ci sont notamment exaltées, dès la première moitié du XII^e siècle, par les chansons de geste (telle *La Chanson de Roland*), ces récits épiques que jongleurs et troubadours chantent dans les cours seigneuriales et princières, puis un peu plus tard, par les romans de chevalerie (premier genre littéraire non chanté du Moyen Âge, mais destiné à être récité durant les festivités châtelaines). Les premières de ces valeurs sont la « prouesse », c'est-à-dire la force physique, le courage et l'habileté au combat, et, de manière plus spécifique à la société féodale, l'honneur et la fidélité, sans oublier un solide mépris des humbles, fréquemment comparés à la monture que le noble chevauche et mène à sa guise. Son éthique repose aussi sur la largesse. À l'opposé de la morale bourgeoise de l'accumulation, un noble se distingue par sa capacité à dépenser et à distribuer. Il se livre volontiers à la rapine sur le dos de ses voisins, de sorte que les non-nobles le décrivent comme un

rapace avide et plein de convoitise. Mais s'il fait du butin, c'est pour pouvoir se comporter avec plus de panache, pour entretenir un entourage plus nombreux qui rehausse son prestige, pour manifester sa générosité à l'égard des pauvres (sans oublier la nécessité de faire face aux dépenses militaires indispensables pour tenir son rang). Ainsi, même si les gestes qu'elle suscite peuvent parfois lui ressembler, la largesse aristocratique se distingue de la charité, vertu chrétienne par excellence qui doit plutôt s'accomplir dans l'humilité d'un lien fraternel. Pour l'aristocrate, il s'agit de distribuer et de consommer avec excès et ostentation, pour mieux affirmer sa supériorité et son pouvoir sur les bénéficiaires de sa prodigalité.

Mais ces valeurs essentielles ne tardent pas à se révéler insuffisantes. Car, très tôt, l'Église joue un rôle important dans la structuration de la chevalerie et son unification autour d'un même idéal. Cela suppose de distinguer entre les mauvais chevaliers, pillards, tyranniques et impies, et ceux qui mettent leur force et leur courage au service de causes justes, telles que la protection de l'Église et la défense des humbles. Lors des assemblées de la paix de Dieu, à la fin du X^e siècle, puis tout au long des siècles suivants, l'Église tente d'obtenir des guerriers qu'ils n'attaquent pas ceux qui, clercs ou simples laïcs, ne peuvent se défendre, et qu'ils respectent certaines règles, telles que le droit d'asile dans les églises et la suspension des combats durant les dimanches et les fêtes principales. L'Église insiste aussi sur les inconvénients des guerres entre chrétiens et s'efforce de détourner l'ardeur combative de l'aristocratie vers les infidèles musulmans. C'est ce à quoi elle parvient avec succès avec la Reconquête et plus encore avec la croisade qui, selon la prédication d'Urbain II à Clermont, en 1095, confère un but vraiment digne à la chevalerie : « qu'ils luttent maintenant à bon droit contre

les barbares ceux-là qui se battaient contre leurs frères et leurs parents ». Cet idéal, qui tend à faire du chevalier un serviteur de Dieu et de la chevalerie une milice du Christ (*militia Christi*), n'est certes pas entièrement nouveau (la *militia* était déjà, à l'époque carolingienne, le nom qui unifiait les serviteurs d'un Empire ordonné par Dieu), mais il est alors reformulé de manière à constituer l'axe qui structure le groupe des *milites*. Ainsi, l'aristocratie bénéficie d'un important surcroît de légitimité puisque, en même temps que les clercs s'efforcent de canaliser et d'encadrer l'activité et l'idéologie chevaleresques, ils affirment que le métier des armes a été voulu par Dieu et s'avère nécessaire, pourvu qu'il soit mis au service de fins justes.

Certes, il existe d'innombrables conflits et rivalités entre clercs et chevaliers, et les valeurs des uns et des autres sont loin de converger en tous points, comme le rappelle l'opposition cléricale à la chasse et aux tournois. Au cœur des divergences, on peut identifier d'une part la violence guerrière, que l'Église condamne lorsqu'elle en subit la menace et qu'elle approuve dès lors qu'elle sert ses intérêts, et d'autre part la sexualité et les pratiques matrimoniales (voir partie II, chapitre V). Et pourtant, même sur ces terrains, les tensions se font moins aiguës et les rapprochements s'accroissent, à mesure qu'approche la fin du XII^e siècle. Un exemple rendu particulièrement éclairant par les analyses de Anita Guerreau-Jalabert est celui de l'amour courtois (expression du XIX^e siècle, à laquelle on préfère la terminologie médiévale de *fin'amors*, c'est-à-dire l'amour le plus fin, le plus pur). Avant d'être repris dans les romans du nord de la France à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, ce thème est d'abord une création de la poésie lyrique méridionale, genre chanté dans les cours

aristocratiques et illustré en premier lieu par la production de Guillaume IX, duc d'Aquitaine (1071-1127).

La *fin'amors* est l'affirmation d'un art raffiné de l'amour, qui contribue à marquer la supériorité des aristocrates et à les distinguer des dominés, dont la connaissance de l'amour ne peut être que vulgaire ou obscène (comme le montrent les fabliaux, ces « contes à rire » qui, entrant dans le répertoire des troubadours à partir de la seconde moitié du XII^e siècle, tournent en dérision clercs, vilains et bourgeois, présentés dans des situations burlesques ou grotesques, et permettent au public aristocratique de se gausser de leur bassesse). Mais la *fin'amors* contient aussi, au moins dans ses premières expressions méridionales, une dimension subversive. Elle met en effet en scène un amour adultère, comme dans le cas exemplaire de Lancelot du Lac, épris de Guenièvre, épouse du roi Arthur. En outre, elle inverse la norme sociale de soumission de la femme au profit d'une exaltation de celle-ci, qui assume vis-à-vis de son prétendant la position d'un seigneur féodal à l'égard de son vassal : à travers la relation amoureuse, c'est donc la fidélité vassalique qui est exaltée ou mise à l'épreuve. Si la relation sexuelle n'est pas exclue, elle ne peut être atteinte qu'au terme d'une longue série d'épreuves dont la dame fixe le rythme et les modalités (la plus élevée consistant à partager le même lit, nus, en évitant tout contact physique). L'amour courtois est donc une ascèse du désir, maintenu inassouvi aussi longtemps que possible, afin d'en accroître l'intensité et de le sublimer en exploits chevaleresques accomplis au nom de l'aimée. La *fin'amors* dérive ainsi en un culte du désir, un amour de l'amour : convaincue que la passion cesse lorsqu'elle atteint son but, elle fait donc de son impossibilité la source de la plus haute jubilation (*joy*).

Ce faisant, la *fin'amors* ouvre la voie à un rapprochement avec l'idéologie cléricale, car elle pose, comme signe de la distinction nobiliaire, la sublimation du désir sexuel et la quête d'un amour élevé, le plus éloigné possible de la vulgarité d'un amour charnel consommé sans manières. La *fin'amors* tend même à une mystique de l'amour, qui frise le décalque du sacré chrétien : il n'y a pas loin de la dame aimée à Notre-Dame ; et son corps est parfois vénéré comme s'il s'agissait d'une sainte relique. Et si *Tristan et Yseult* illustre les conséquences destructrices de l'amour (ce qui explique sans doute son faible succès auprès des cours aristocratiques), les romans de Chrétien de Troyes, un clerc écrivant entre 1160 et 1185 pour les cours de Champagne et de Flandres, s'emploient au contraire à surmonter les contradictions créées par les thématiques courtoises, notamment en mettant en scène la compatibilité entre la *fin'amors* et la relation matrimoniale. Cet objectif irénique est clairement atteint dans son *Perceval ou le conte du Graal* (vers 1180) où, comme dans tous les romans ultérieurs de l'abondant cycle du Graal, la thématique amoureuse passe au second plan, tandis que s'impose comme idéal suprême de la chevalerie la quête d'un objet qui n'est autre que le calice ayant recueilli le sang de Jésus crucifié.

À l'évidence, la littérature courtoise n'est pas le reflet de la réalité aristocratique. Il s'agit plutôt d'en manifester les idéaux et de tenter de résoudre, imaginativement, les tensions qui la traversent. Ainsi, il est possible que, dans les formes classiques que de grandes maisons princières contribuent à lui donner, cette littérature permette de conforter un idéal commun à toute l'aristocratie, en atténuant ses hiérarchies internes. Surtout, le rapprochement progressif avec la pensée cléricale est considérable. Certes, les efforts des plus grandes cours, comme celle des rois

Plantagenêt, pour placer sur un plan d'égalité chevalerie et « clergie » (le clergé), sont loin de correspondre à la réalité. Et tous les aristocrates ne se comportent ni en parfaits membres de la *militia Christi*, ni en répliques des héros de roman, engagés dans une quête sans cesse plus spirituelle. Pourtant, au bout du compte, il reste quelque chose de cette éducation : dès la fin du XII^e siècle, le chevalier qui veut tenir son rang, voire se distinguer aux yeux de ses pairs, ne peut plus se contenter d'être preux (courageux et fort) ; il se doit aussi d'être *sage*, ce qui, au-delà de l'obligation vassalique d'être homme de bon conseil, suppose d'incorporer une éthique marquée par l'enseignement clérical et de reconnaître que la domination sociale ne peut se légitimer par la force seule, mais impose le souci de la justice et le respect des valeurs spirituelles promues par l'Église (« Tout votre sang devez répandre pour la sainte Église défendre », dit un traité de chevalerie, vers 1250). Alors qu'aux X^e-XI^e siècles l'aristocratie s'opposait à l'Église sur presque toutes ses valeurs, des points de jonction de plus en plus nombreux se sont établis, au point que la première reconnaît finalement la primauté des valeurs chrétiennes et accepte de s'y soumettre, au moins idéalement. Sans doute est-ce parce que, à travers sa contribution à l'élaboration des rituels et de l'éthique chevaleresques, l'Église a fourni à l'aristocratie les plus solides justifications de sa domination sociale et l'un des meilleurs ciments de sa cohésion interne.

Les relations féodo-vassaliques et le rituel d'hommage

La vassalité est volontiers considérée comme l'un des traits les plus caractéristiques de la société médiévale. Cependant, à l'encontre des vues classiques qui faisaient des « institutions féodales » un système homogène et bien

structuré, on tend aujourd'hui à restreindre l'importance du fief et du lien vassalique, qui ne concernent qu'une proportion infime de la population (1 ou 2 %). Ce retournement de perspective est promu avec vigueur par Robert Fossier lorsqu'il qualifie les relations vassaliques d'« épiphénomène négligeable », ce qui malgré tout ne devrait pas faire oublier qu'elles structurent au moins en partie les rapports au sein de la classe dominante. Pourtant, même entre les dominants, toutes les concessions de biens ne prennent pas la forme du fief et la vassalité n'est que l'un des types de liens qui – à côté des pactes d'amitié, serments de fidélité, associations entre seigneurs laïques et monastères, etc. – assurent les solidarités et la distribution du pouvoir au sein de l'aristocratie (Joseph Morsel).

On ne peut cependant retirer toute importance à la relation vassalique, qui formalise entre des dominants (elle peut impliquer des prélats) un lien d'homme à homme, entre un seigneur et son vassal. Il s'agit d'une relation à la fois très proche et hiérarchique, qui se teinte d'une valeur presque familiale, comme l'indiquent les termes employés : le *senior* est l'aîné, le père ; le *vassus* est le garçon, quand il n'est pas qualifié de *homo* ou de *fidelis*. Dans sa forme classique, cette relation implique un échange dissymétrique. Le vassal est l'homme de son seigneur et s'engage à le servir conformément aux obligations de la coutume féodale. Celle-ci varie fortement selon les époques et les régions, mais trois aspects deviennent essentiels au service vassalique : l'obligation de s'incorporer aux opérations militaires entreprises par le seigneur (pour une durée d'abord fluctuante, qui tend à être réduite à quarante jours par an, à quoi s'ajoute une période de garde du château seigneurial), l'aide financière (dans diverses circonstances que le seigneur entend

décider à sa guise, mais ensuite limitées, notamment en France et en Angleterre, aux cas d'adoubement et de mariage des enfants, de paiement d'une rançon, de départ à la croisade ou en pèlerinage), et enfin le devoir de bien conseiller le seigneur. Parmi ces trois obligations importantes, la première est particulièrement déterminante, puisqu'elle est la base principale sur laquelle se forment les armées féodales. En retour, le seigneur doit à son vassal protection et respect ; il lui témoigne sa sollicitude (et donc aussi sa supériorité) par des cadeaux et assume généralement l'éducation des fils du vassal, qui quittent la maison paternelle durant l'adolescence pour vivre auprès du seigneur. Enfin, le seigneur pourvoit son vassal d'un fief qui lui permet de tenir son rang et de remplir ses obligations. Plus que comme un bien ou une chose, le fief doit être considéré comme la concession d'un pouvoir seigneurial, qui peut porter sur une terre et ses habitants, mais peut aussi se limiter à un droit particulier, par exemple celui d'exercer la justice, de prélever une taxe ou un péage.

La relation vassalique est instituée par un rituel, l'hommage, qui, dans sa forme classique, semble surtout caractéristique des pays du nord de la Loire. On peut le décomposer en trois parties principales. L'hommage proprement dit consiste en un engagement verbal du vassal qui se déclare l'homme du seigneur, suivi du geste de l'*immixtio manuum*, par lequel le vassal, agenouillé, place ses mains jointes entre celles du seigneur (ce geste, qui exprime clairement une relation hiérarchique dans laquelle la protection répond à la fidélité, est si important dans la société féodale qu'il transforme les modalités de la prière chrétienne, qui ne s'accomplit plus à l'ancienne manière, bras écartés et mains vers le ciel, mais les mains jointes, suggérant ainsi une relation de type féodal entre le chrétien, le

fidèle, et Dieu, le *Seigneur*). La seconde partie du rituel, dénommée fidélité, consiste en un serment, prêté sur la Bible, et un baiser entre vassal et seigneur, parfois sur la main mais le plus souvent sur la bouche (*osculum*), selon un usage fréquent au Moyen Âge. Enfin, vient l'investiture du fief, manifestée rituellement par la remise d'un objet symbolique, tel qu'une motte de terre, un bâton, un rameau ou un fétu de paille. Au total, ce rituel forme un ensemble symbolique élaboré, auquel participent gestes, paroles et objets, dans le but de construire une relation à la fois hiérarchique et égalitaire. Comme l'a bien montré Jacques Le Goff, le rituel de la vassalité instaure, de manière visible et concrète, une « hiérarchie entre égaux », structurant ainsi les différences internes d'une classe qui, dans son ensemble, se veut au-dessus de l'homme commun.

Les origines de la relation vassalique remontent à l'époque carolingienne. Dès le milieu du VIII^e siècle, on observe la pratique du serment, par lequel le roi ou l'empereur s'efforce de garantir la fidélité des grands auxquels il confie les « honneurs » que sont les charges publiques, notamment le gouvernement des provinces. Puis, à l'époque de Charlemagne et de Louis le Pieux, l'engagement vassalique, qui est une forme de « recommandation » par laquelle on se place sous la protection d'un personnage éminent en reconnaissant des devoirs à son égard, se généralise comme forme de subordination, rattachant tous les hommes libres à de hauts personnages et, indirectement, à l'empereur. Certes, on ne croit plus aujourd'hui qu'il existe un tableau « classique » de la féodalité dont le berceau serait le nord de la France, en comparaison duquel les autres variantes ne seraient que des formes « dégradées ». Il faut donc faire place à une extrême diversité régionale, qu'on ne peut qu'évoquer brièvement ici

(« il n'existe pas *une* mais *des féodalités* », souligne Robert Fossier). Ainsi, au sud de la Loire, l'engagement du vassal peut être scellé par un simple serment de fidélité, tandis que dans certaines régions méditerranéennes, la relation vassalique, plus égalitaire et moins contraignante, s'établit souvent sur la base d'un contrat écrit, comme en Catalogne, dès le XI^e siècle. À l'inverse, dans le domaine germanique, la hiérarchie interne de l'aristocratie est si prononcée que le baiser, jugé trop égalitaire, est éliminé ; en outre, à l'opposé de la tendance à rendre indissociable l'hommage et l'investiture, se maintient longtemps un délai d'environ un an entre l'établissement du lien vassalique et la remise du fief, tandis que l'affirmation des « ministériaux », parfois d'origine servile, qui s'intègrent au groupe des *milites* vivant dans la dépendance directe des châtelains, maintient un fort écart entre la chevalerie et la noblesse, et repousse dans le temps leur unification. Enfin, pour prendre un dernier exemple, le domaine normand (Angleterre comprise), où les historiens voient volontiers le prototype de la fidélité vassalique, bénéficie de la vigoureuse réorganisation menée par Guillaume le Conquérant ; là, l'obligation militaire des vassaux reste particulièrement forte, bien qu'elle soit volontiers remplacée à partir du XII^e siècle par une contribution en argent (l'écuage), qui permet aux grands seigneurs et au roi de recruter des mercenaires, jugés plus sûrs, voire de payer les vassaux pour garantir leur engagement au-delà de la durée coutumière des campagnes.

Malgré les fortes différences régionales, on peut signaler quelques évolutions d'ensemble, à commencer par la diffusion de la féodalisation. Aux X^e et XI^e siècles, existent encore beaucoup d'alleux, terres libres tenues directement par leurs propriétaires. Ceux-ci bénéficient de privilèges, mais sont aussi astreints au service militaire et

à la participation aux tribunaux comtaux. Puis, au cours des XI^e et XII^e siècles, les terres d'Occident cessent peu à peu d'être allodiales : tandis que les plus modestes s'intègrent dans une seigneurie, les alleux plus importants sont généralement cédés à un puissant avant d'être repris en fief. Au XIII^e siècle, les alleux ne subsistent plus que de manière marginale, ce qui signifie d'une part que l'ensemble des terres est désormais intégré au système seigneurial et, d'autre part, mais de manière moins généralisée, qu'une part importante d'entre elles sont tenues en fief. Il faut certes tenir compte des terres d'Église, dont une proportion notable échappe aux relations féodo-vassaliques, et des régions, notamment méridionales, où elles n'ont qu'un poids relatif. Il n'en reste pas moins qu'une part significative du contrôle exercé sur les terres (et sur les hommes) passe par l'établissement des liens vassaliques, ce qui leur confère une importance indéniable.

Dans le même temps, les liens féodo-vassaliques sont victimes de leur succès, et leur efficacité tend à se réduire à mesure que leur usage est plus fréquent et que le réseau des dépendances vassaliques se fait plus touffu. Une des principales difficultés apparaît lorsqu'il devient coutant de prêter hommage à plusieurs seigneurs différents. Cette pluralité des hommages, bien attestée dès le XI^e siècle, est avantageuse pour les vassaux, mais elle nuit au bon accomplissement du service vassalique et peut même mettre en cause le respect de la fidélité jurée, dès lors qu'il faudrait servir deux maîtres rivaux entre eux. On croit un temps trouver le remède en instituant l'hommage-lige, hommage préférentiel qu'il convient de respecter par priorité ; mais la solution est de courte durée, car l'hommage-lige se multiplie à son tour. Enfin, l'évolution la plus périlleuse tient au fait que le contrôle du seigneur sur les fiefs qu'il octroie s'atténue sans cesse. S'il s'agissait au

début d'une concession accordée personnellement au vassal et destinée à être récupérée à sa mort, le fief est de plus en plus transmis en héritage par le vassal à ses descendants, ainsi que l'exprime l'adage « le [vassal] mort saisit le vif ». Parfois, le seigneur exige l'hommage de tous les fils du défunt (parage) ou se réserve de choisir le fils qu'il juge le plus capable, mais généralement à partir du milieu du XII^e siècle, seul l'aîné prête hommage, ses frères devenant éventuellement ses propres vassaux (fréage). Quoi qu'il en soit, le fief semble désormais appartenir au patrimoine familial du vassal, qui s'autorise aussi parfois à le vendre. Il ne reste plus au seigneur qu'à s'efforcer de maintenir au fil des générations la reconnaissance des obligations vassaliques. C'est ce que manifestent la réitération de l'hommage lors de chaque transmission héréditaire du fief, ainsi que l'établissement d'un droit de succession (droit de relief, parfois très élevé et arbitrairement fixé par le seigneur, mais généralement ramené à un an de revenu du fief). Enfin, le seigneur conserve le droit de punir les manquements des vassaux, et même la possibilité de confisquer le fief (droit de commise) en cas de faute grave. Mais, dans la pratique, la confiscation est de plus en plus difficile à mettre en œuvre et limitée aux cas de trahison flagrante ou d'agression directe du seigneur. Au total, la transmission héréditaire des fiefs modifie l'équilibre de la relation entre seigneurs et vassaux, distend le lien personnel établi entre eux, restreint les exigences seigneuriales et contribue à une autonomisation croissante des vassaux.

Dissémination et ancrage spatial du pouvoir

Plutôt que de détailler les règles du droit féodal, il importe de saisir les formes d'organisation sociale et les dynamiques de transformation, au sein desquelles les rela-

tions féodo-vassaliques ont pu jouer un certain rôle. Sans en être à proprement parler la cause, leur diffusion a accompagné un processus de dissémination de l'autorité, initialement impériale ou royale (c'est-à-dire du pouvoir de commandement et de justice que l'on nomme le *ban*). Comme on l'a vu, dès la seconde moitié du IX^e siècle, les liens de fidélité qui soutenaient l'apparente unité impériale s'avèrent de plus en plus fragiles, et les entités territoriales confiées à la haute aristocratie locale affirment leur croissante autonomie. Le X^e siècle est ainsi le temps des « principautés », grandes régions constituées en comtés ou en duchés, dont le maître confond ce qui relève de son propre pouvoir, militaire et foncier, et l'autorité publique jadis conférée par l'empereur ou le roi. La patrimonialisation de la fonction du comte, qui assume la défense militaire et exerce la justice, aboutit à la formation de commandements autonomes et transmis héréditairement. Le même processus se répète ensuite à un niveau inférieur. Comtes et ducs utilisent la vassalité comme l'un des moyens leur permettant, en plus des liens de parenté ou d'amitié, de garantir la fidélité des aristocrates locaux, de disposer d'un entourage fiable et d'un contingent militaire aussi important que possible. Puis, la cohésion des principautés cède à son tour à la fin du X^e ou dans le courant du XI^e siècle, ce que l'évolution vers la transmission héréditaire des fiefs ne fait qu'accentuer. À des rythmes différents et selon des modalités variables en fonction des régions – ici, effondrement précoce et total de l'autorité comtale, comme dans le Mâconnais de Georges Duby ; là, maintien plus durable de celle-ci, n'accordant que des concessions limitées et révocables, comme dans le comté de Flandres ; sans parler d'une infinité de situations intermédiaires –, une part importante du pouvoir de commandement s'inscrit désormais dans le cadre des

vicomtés et des « châtelles », qui se voient concédés ou accaparent l'exercice de la justice et le droit de construire des châteaux, jadis prérogatives de l'autorité royale puis comtale. Enfin, des seigneuries d'extension encore plus réduite, deviennent, à la fin du XI^e et au cours du XII^e siècle, l'un des cadres élémentaires du pouvoir sur les hommes (une domination qu'on hésite, dans un tel contexte, à qualifier, conformément à notre vocabulaire, de « politique »). La norme de la logique féodale consiste ainsi en une dissémination de l'autorité jusqu'aux niveaux les plus locaux de l'organisation sociale. Encore faut-il remarquer que, si elle fait des rois des personnages dotés d'une très faible capacité de commandement, la généralisation du cadre seigneurial s'amplifie encore à la fin du XII^e et au XIII^e siècle, quand s'amorce déjà une reprise de l'autorité royale.

Pour l'historiographie du XIX^e siècle, étroitement associée au projet de la bourgeoisie, engagée dans la construction de l'État national et concevant sa geste comme une lutte contre un Ancien Régime féodal, une telle fragmentation seigneuriale ne pouvait qu'apparaître comme le comble de l'horreur et le complément logique de l'obscurantisme médiéval. On se faisait alors un devoir d'insister sur les destructions provoquées par les guerres privées entre seigneurs, afin de mieux faire apparaître l'« évidence » : l'anarchie féodale et, par contraste, l'ordre apporté par un État national centralisé (dont le droit romain est alors constitué en référent mythique). Il est difficile de ne pas voir combien cette vision dépréciative du Moyen Âge est liée à l'idéologie du XIX^e siècle et aux intérêts immédiats de ceux qui la promouvaient. Il était donc temps que les historiens soumettent cet héritage à la critique, et il est à cet égard révélateur qu'on ait pu, récemment, intituler un ouvrage consacré à la France des

XI^e-XII^e siècles : *L'Ordre seigneurial*. Comme l'indique son auteur, il faut pour cela « imaginer qu'avant l'État moderne, un certain équilibre social et politique a pu exister grâce à des pouvoirs locaux et d'allure privée » (Dominique Barthélemy). Même si elle est limitée et réglée par les codes de la faide, on ne saurait nier la violence de cet ordre, ni la rude exploitation qu'il impose à la majorité des producteurs. L'expression ne saurait donc s'entendre comme un jugement de valeur, mais seulement comme un jugement de fait : l'ordre règne dans le monde féodal, et non sans efficacité, sans quoi on ne saurait expliquer l'impressionnant essor des campagnes qu'on observe en même temps que la dispersion féodale de l'autorité. De fait, celle-ci doit être analysée moins en termes de fragmentation (perception négative en référence à un idéal étatique) que de manière positive, en tant que processus d'« ancrage spatial du pouvoir » (Joseph Morsel). La concentration de pouvoirs d'origines différentes dans les mains de seigneurs proches et exigeants pourrait même être tenue pour l'un des éléments décisifs de la croissance occidentale. Du moins doit-on admettre que cette forme d'organisation était suffisamment adaptée aux possibilités matérielles de production et à la logique sociale globale pour que cette combinaison donne lieu à une puissante dynamique qui, au reste, ne se réduit pas à la seule quantification économique, mais embrasse l'ensemble des phénomènes qui concourent à l'affirmation de la civilisation féodale.

La mise en place de la seigneurie et la relation de *dominium*

Puisque la vassalité, restreinte aux groupes dominants, ne concerne qu'une infime proportion des hommes (et moins encore de femmes), elle ne saurait constituer la relation sociale principale au sein du système féodal. Celle-ci doit engager l'essentiel de la population et définir le cadre fondamental dans lequel s'exercent la production et la reproduction sociale : il ne peut donc s'agir que de la relation entre les seigneurs et les producteurs qui dépendent d'eux (on notera qu'ici le terme « seigneur » désigne le maître d'une seigneurie, dans son rapport avec ses dépendants, et n'a donc pas le même sens que dans la relation féodo-vassalique ; du reste, celui qui tient une seigneurie l'a généralement reçue en tant que vassal d'un seigneur plus puissant). On suivra ici les analyses d'Alain Guerreau, qui donne à ce rapport entre seigneurs et dépendants le nom de *dominium* (ou domination féodale), parce qu'il engage – selon les termes de l'époque – d'un côté un *dominus* (maître, seigneur) et de l'autre des producteurs placés en position de dépendance. Ces derniers sont qualifiés de *homines propii* (hommes du seigneur) ou de « vilains » (*villani*, c'est-à-dire les habitants du lieu, originellement la *villa*). Le terme de « vilain », qui n'est pas au départ péjoratif, est sans doute le plus adéquat, en premier lieu parce que la notion moderne de « paysan » n'a pas d'équivalent usuel dans les conceptions médiévales. On n'y définit pas les hommes des campagnes par leur activité (le travail de la terre), mais par ce terme de vilain, qui englobe tous les villageois quelle que soit leur activité (y compris les artisans) et qui indique essentiellement une résidence locale. Il ne désigne pas non plus un statut juridique (libre/non-libre), question qui appa-

raît relativement secondaire. La base fondamentale de cette relation sociale est bien plutôt d'ordre spatial : elle désigne tous les habitants d'une seigneurie, les vilains (ou villageois si l'on veut) qui subissent la domination du maître des lieux. En outre, comme le lien vassalique, cette relation s'énonce dans les mêmes termes que la relation du fidèle à Dieu (*homo/dominus*). Les vilains sont donc, à l'égard du seigneur féodal, dans la même position que les hommes vis-à-vis de Dieu, de sorte que les deux relations se renforcent mutuellement, comme en un jeu de miroir. Avant de préciser la nature de la relation de *dominium*, il est indispensable de définir le cadre spatial dans lequel elle s'établit et qui, pour la raison déjà dite, en est un aspect décisif.

La naissance du village et l'encellulement des hommes

Qu'il résulte du chasement sur les manses ou qu'il concerne les alleutiers, l'habitat rural de la fin du haut Moyen Age est dispersé et instable. Il consiste en constructions légères dont l'armature est en bois (et qui ne laissent aux archéologues que des traces maigres ou nulles). Hormis quelques édifices plus importants, qui font office de points fixes, ces fragiles demeures sont périodiquement abandonnées. Si l'on se rappelle par ailleurs que l'agriculture est alors extensive et partiellement itinérante, on peut conclure que, vers 900 encore, les populations rurales d'Occident sont imparfaitement fixées. Puis, à des moments différents selon les régions (pour l'essentiel dans la seconde moitié du X^e et le courant du XI^e siècle, mais parfois plus tardivement, comme dans l'Empire), s'opère un ample réaménagement des campagnes. À côté des défrichements et des conquêtes de sols neufs, on doit faire place à la restructuration des patri-

moines ecclésiastiques qui, outre l'essor des donations pieuses dont ils bénéficient alors, donnent lieu à une intense pratique de cessions, de ventes ou d'échange, laquelle permet de donner une plus grande cohésion spatiale aux domaines d'Église. Cela contribue, avec d'autres phénomènes qui affectent les terres laïques, comme le déclin des alleutiers, obligés de se placer dans la dépendance d'un puissant, à une plus nette fixation du parcellaire, ainsi qu'à une stabilisation du réseau des chemins. Mais l'essentiel est sans doute le regroupement des hommes (*congregatio hominum*) et la fixation de l'habitat rural, de plus en plus souvent en pierre. Le résultat est « la naissance du village en Occident », pour peu que l'on veuille bien admettre, avec Robert Fossier, qu'un village suppose « un groupement compact de maisons fixes, mais aussi... une organisation cohérente du terroir environnant et surtout l'apparition d'une prise de conscience communautaire sans laquelle il n'y a pas de "villageois", mais seulement des "habitants" ». Vers 900, il n'y a pas de villages conformes à cette définition ; vers 1100, l'essentiel des campagnes occidentales est organisé de cette manière. Entre les deux, s'est mis en place le réseau de l'habitat rural qui (avec l'ajout des nouveaux villages implantés au cours des XII^e et XIII^e siècles dans les zones de colonisation, et en tenant compte de la désertion de certains sites) va perdurer jusqu'au XIX^e siècle. C'est, à l'évidence, sinon une révolution comme est tenté de le dire Robert Fossier, du moins une mutation considérable, puisqu'elle dessine la physionomie des campagnes pour près de huit siècles.

Loin d'être homogène, ce processus s'accomplit selon des chronologies et des modalités très variées selon les régions (et au sein de chacune d'elles). Particulièrement précoce en Italie centrale, où il s'amorce avant le milieu

du X^e siècle à l'initiative des seigneurs, il donne lieu au regroupement de l'habitat dans des villages perchés, serrés autour du château seigneurial et entourés d'une enceinte fortifiée. Cela ne veut pas dire que cette option ait une cause essentiellement militaire, ni que la force en soit le seul vecteur (elle s'accompagne souvent de contrats relativement favorables aux producteurs et de certains avantages juridiques). Il n'en reste pas moins qu'elle montre l'exemple d'un processus fortement marqué par la volonté des dominants et parfois aussi par l'intervention de l'Église. Ces villages fortifiés prennent le nom de *castrum*, d'où l'expression d'« *incastellamento* » appliquée par Pierre Toubert à cette variante du regroupement des hommes, qui n'est toutefois pas aussi générale qu'on l'a cru d'abord : si le *castrum* en est l'élément principal, le regroupement de l'habitat ne se fait pas toujours autour d'un château et peut prendre la forme de villages ouverts ; en outre, la plupart des châteaux ne sont pas d'emblée construits dans le but de regrouper la population et n'acquièrent éventuellement cette fonction que dans un second temps. Dans d'autres régions du Sud, méditerranéennes ou pyrénéennes, les villages castraux coexistent avec des « villages ecclésiaux », également fortifiés mais centrés sur un édifice de culte, et si le regroupement de l'habitat est précoce, la structuration du finage et la territorialisation des zones incultes peuvent être repoussées jusqu'au XIV^e siècle. Dans l'Europe du Nord, le regroupement des hommes commence tard, et on peut y repérer un rôle important des communautés villageoises en formation. Du moins le regroupement des maisons paysannes, souvent à l'intérieur d'une enceinte de bois, y paraît-il moins forcé et plus volontaire, et l'association de l'habitat avec un château peut-elle s'y produire dans un second temps, une fois le regroupement déjà accompli.

Enfin, dans les zones de colonisation, comme la péninsule ibérique et l'est de l'Allemagne, il s'agit tantôt de regrouper un habitat ancien, tantôt de donner d'emblée la forme de villages denses à une implantation nouvelle.

Dans ses formes les plus variées, ce phénomène peut être défini comme un processus « d'encellulement », expression forgée par Robert Fossier pour désigner le regroupement des hommes au sein d'entités sociales élémentaires, définies par un centre – le village, le château –, par un finage structuré par le réseau des parcelles et des chemins, et par les limites qui en définissent l'extension. On reviendra dans la seconde partie (chapitre II) sur l'encellulement, et en particulier sur le rôle que l'église et le cimetière y jouent. Mais le résultat est d'ores et déjà clair : les hommes sont désormais « encellulés », c'est-à-dire tout à la fois regroupés dans des villages plus stables et fixés au sein de ces unités de base que sont les seigneuries. « Vers 1100, tous les hommes sont pris dans les mailles d'un tissu de seigneuries dont chaque cellule est le cadre normal de vie » (Robert Fossier). L'encellulement associe plusieurs processus : la naissance du village, la généralisation de la seigneurie, mais aussi l'encadrement paroissial (voir partie II, chapitre II). Bien qu'ils contribuent au même résultat, ces trois phénomènes ne sont pas strictement superposables : le village, la seigneurie et la paroisse coïncident rarement. Tandis qu'au XI^e siècle, une seigneurie regroupe généralement plusieurs villages, à partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle, il est au contraire fréquent que plusieurs seigneurs exercent leur domination au sein d'un même village. Outre les co-seigneuries associant une institution cléricale et un laïc ou les *consorzi* italiens qui regroupent parfois une dizaine de maîtres pour une même seigneurie, l'imbrication des liens de dépendance devient un trait commun : terres et droits

spécifiques relèvent, au sein du village, de maîtres distincts, au point qu'un même villageois peut dépendre de plusieurs seigneurs pour des biens différents.

L'« encellulement » ne signifie donc pas la formation d'un réseau uniforme de cellules homogènes et univoques. Toute la difficulté consiste alors à cerner comment s'articulent les différents processus qui contribuent à la logique d'encellulement. On peut faire valoir que la seigneurie, qui est du reste moins une entité territoriale qu'un *pouvoir* spécifique, s'avère très mouvante, par différence avec la rigidité au cadre paroissial (ainsi, la stabilité des lieux de culte contraste avec les fréquents changements des sites castraux). Par ailleurs, dans certaines régions, comme la France de l'Ouest, l'habitat reste en partie dispersé, sans pour autant contredire la logique de l'encellulement : l'église et le cadre paroissial jouent alors un rôle majeur dans la formation de ce que l'on a pu appeler des « villages éclatés ». L'expression suggère judicieusement que c'est moins le regroupement des maisons qui fait le village que la cohésion de la *communauté* villageoise (Daniel Pichot). Les phénomènes qui concourent à l'encellulement peuvent donc se combiner de diverses manières, tantôt plus fermes, tantôt plus lâches. Mais le fait qu'ils se chevauchent et s'enchevêtrent, sans se superposer parfaitement, loin de nuire à la dynamique d'ensemble du processus, y contribue pleinement.

Peut-on alors mieux cerner les enjeux du débat sur « l'an mil » ? Pour les tenants de la mutation, ce qui se passe dans le siècle qui entoure cette date n'est rien d'autre qu'une phase aiguë du processus d'encellulement et de mise en place du cadre seigneurial. Ce qu'on nomme mutation, voire révolution, est un moment particulièrement intense d'ancrage de la domination seigneuriale, en rapport avec la multiplication des châteaux et des mottes

castrales. Certains ont cherché à identifier les réactions suscitées par ces transformations, notamment dans la « paix de Dieu », proclamation lancée par des évêques et des assemblés conciliaires à partir des années 975-990, qui condamnent les « mauvaises coutumes » des seigneurs laïques, les exhortent au respect des clercs et des pauvres, en appellent à la restauration de l'ordre public et de la paix. Toutefois, Dominique Barthélemy a fait observer que ce mouvement n'est ni d'origine populaire ni anti-seigneurial, car l'Église dénonce la violence de l'aristocratie laïque dans la mesure où elle en est elle-même victime, et défend en fait ses propres seigneuries face à une pression qui risque de lui nuire. Dans sa lutte contre l'aristocratie, elle appelle parfois à la rescousse le peuple, affecté par les mêmes causes, ce qui n'est pas sans danger et menace de déborder ses propres objectifs. Les mouvements de la paix de Dieu font donc intervenir des groupes populaires, mais leur objectif fondamental est le maintien d'un ordre seigneurial que l'Église entend dominer.

Les critiques des thèses mutationnistes ont également fait valoir que, dans ce mouvement, ne s'opère nul changement de classe dominante. De part et d'autre de l'an mil, c'est toujours l'aristocratie et l'Église qui dominent la société, mais l'une et l'autre connaissent une vigoureuse restructuration. Comme on l'a dit, la domination aristocratique s'ancre désormais localement et se fait plus efficace grâce au remodelage spatial des campagnes. Mais la question chronologique soulevée par le débat sur « l'an mil » demeure indécidable : il est clair que l'encellulement ne saurait être réduit aux décennies proches de l'an mil ; ses racines remontent au début du IX^e siècle et il se parachève lentement, jusqu'en plein XII^e siècle. La progressivité des phénomènes et leurs décalages, ainsi que l'absence de chronologie uniforme à l'échelle de l'Occident, impo-

sent-elles alors d'insister sur cette dynamique pluri-séculaire ? Ou croit-on pouvoir identifier, vers 980-1060 et dans un nombre significatif de régions, une accélération du processus (castellisation, seigneurialisation, édification d'églises, sans parler des transformations de l'ordre ecclésial, dont il sera question au chapitre suivant) ? La polémique sur l'an mil s'épuise et ces deux options sont peut-être moins incompatibles qu'il n'y paraît. Surtout, l'essentiel consiste à reconnaître la nature des processus en cours : qu'on admette la notion d'encellulement ou qu'on préfère d'autres termes, la reconfiguration socio-spatiale dont le château et la seigneurie, l'église et la paroisse, le village et la communauté sont les facettes diversement combinées aboutit à la formation d'un système doté d'une cohérence nouvelle et qui est le cadre d'un essor d'ampleur inédite.

La relation de dominium

On ne croit plus aujourd'hui, comme le voulait l'historiographie traditionnelle, que tous les producteurs dépendants du seigneur féodal étaient des serfs. C'est l'un des apports les plus marquants de l'œuvre de Georges Duby que d'avoir montré que le servage n'était pas la forme centrale d'exploitation du féodalisme. Certes, celui-ci a bien existé et il peut être considéré comme le résultat de l'évolution du haut Moyen Âge, quand, parallèlement à l'effacement de l'esclavage, la distinction entre libres et non-libres perd sa netteté et ne parvient plus à rendre compte des situations intermédiaires qui se multiplient alors. Le servage est finalement la forme stabilisée d'un statut intermédiaire entre l'esclavage et la liberté : le serf n'est plus une propriété du maître, assimilée au bétail, mais sa liberté est grevée d'importantes limitations. Si l'esclavage

est une captivité définitive, le rituel de servage, utilisé dans certaines régions et durant lequel le serf porte une corde au cou, semble signifier une captivité imparfaitement rachetée par une redevance. Trois marques principales expriment la limitation de la liberté du serf : le chevage (ou capitation), tribut rachetant la captivité ; la mainmorte, signifiant l'incapacité à la possession pleine et imposant la saisie par le maître d'une part de l'héritage transmis par le serf ; et enfin le formariage, taxe payée lors du mariage et manifestant la limitation de la liberté matrimoniale. Enfin, il faudrait ajouter l'importance des corvées, service en travail dû au maître, qui ne sont pas exclusives des serfs, mais qui, dans leur cas, sont davantage laissées à l'arbitraire du seigneur. Ce tableau devrait être fortement compliqué pour tenir compte de la diversité régionale et surtout du fait que certaines de ces obligations pèsent parfois sur des paysans libres. Du reste, il n'est pas sûr que la situation matérielle des serfs soit toujours plus dramatique que celle de leurs voisins libres, et on peut se demander si le poids spécifique de leur condition ne tient pas surtout à la souillure humiliante d'une servitude qui donne lieu à de multiples situations d'exclusion ou de discrimination. Mais l'essentiel est de souligner que le servage n'est qu'une forme d'exploitation parmi d'autres. Et si parfois, sur la lancée ouverte par Georges Duby, on en a peut-être minimisé à l'excès le rôle, on peut sans doute conclure aujourd'hui que le servage médiéval n'est ni dominant, ni marginal. « Ce n'est pas le cœur du système, mais l'un de ses verrous », manié parmi d'autres formes d'exploitation, tantôt abandonné et tantôt repris (Dominique Barthélemy). Si la tendance d'ensemble est plutôt au déclin, le servage peut, selon les régions et les époques, concerner la moitié des villageois ou disparaître complètement, et on admettra que, dans les situations

moyennes, il affecte entre 10 et 20 % de la population rurale.

Il faut donc analyser la forme la plus générale de la domination féodale, celle qui s'instaure entre un seigneur et les vilains qui, de manière complète ou partielle, dépendent de lui. Le rapport de *dominium* établi entre eux se manifeste par un faisceau enchevêtré et extraordinairement variable d'obligations, auxquelles il est courant d'attribuer une double origine. La première serait foncière et se fonderait sur la possession éminente du sol, revendiquée par le seigneur. La seconde dériverait de la dissémination du pouvoir politique et de la captation, au niveau seigneurial, des prérogatives de l'autorité publique, soit essentiellement l'impératif de défense militaire, le souci de la paix et l'exercice de la justice. Comme ce pouvoir de commandement, d'origine royale, se nomme le *ban*, on a voulu forger l'expression de « seigneurie banale » (par opposition à une simple seigneurie foncière), pour exprimer le fait que la descente du pouvoir jadis tenu par les souverains ou les comtes jusqu'aux mains des seigneurs constitue une pièce maîtresse de la puissance nouvelle de ces derniers (Georges Duby). Mais cette expression, sans fondement dans les textes médiévaux, a l'inconvénient de suggérer que l'on pourrait distinguer clairement, dans le pouvoir du seigneur, ce qui tient du *ban* et ce qui relève du foncier. Or, ce qui caractérise la seigneurie, c'est justement la *fusion* de ces deux éléments en une domination unique, ce qui rend sans pertinence le souci de les différencier.

Le seigneur exploite directement une part du sol bien plus réduite que dans le système domanial du haut Moyen Âge. Si elle peut atteindre un tiers ou la moitié des terres cultivées, elle se restreint souvent à moins d'un dixième et on observe une forte tendance des seigneurs à se désen-

gager de l'activité productive elle-même. La plus grande partie de l'*ager* est donc constituée par les tenures (ensembles de parcelles dispersées dans des zones distinctes du finage) que les villageois cultivent individuellement et librement et qu'ils transmettent à leurs descendants. Mais ils ont à l'égard du seigneur un ensemble d'obligations et doivent lui verser de multiples redevances, les unes étant « quérables » (prélevée sur le lieu même de production), les autres (celles qui valent reconnaissance du lien de dépendance) devant être portées au château, notamment une ou deux fois l'an, en une cérémonie ritualisée incluant des gestes de soumission. Ce rituel est la forme visible de la relation de domination féodale, et puisqu'il met le seigneur (ou son représentant) en présence de ses dépendants, il paraît justifier l'observation de Marx soulignant que la société médiévale est fondée sur une « dépendance personnelle », de sorte que « tous les rapports sociaux y apparaissent comme des rapports entre des personnes ».

On peut évoquer l'ample panoplie des redevances et des devoirs imposés par les seigneurs, mais il convient de souligner que leur combinaison même et plus encore leur caractère extraordinairement variable (y compris entre lieux voisins, entre seigneurs d'un même village ou entre dépendants d'un même seigneur) sont des caractéristiques significatives du *dominium*. L'une de ces redevances, tardivement généralisée, se nomme la « taille » et on peut, si l'on y tient, lui attribuer une origine banale, car on prétend qu'elle est levée en contrepartie de la protection des villageois. Le seigneur voudrait l'établir à sa discrétion, mais les paysans en exigent l'« abonnement », c'est-à-dire la fixation dans des limites établies par la coutume. Il faut aussi verser le cens, qui paraît être le loyer de la terre et qui consiste souvent en une partie de la récolte

(le champart). La proportion varie fortement selon les types de sols et les régions, entre un tiers et un cinquième, sans exclure des taux particulièrement bas ou d'autres exceptionnellement élevés. Mais il existe aussi d'autres options, comme en Italie où le contrat livellaire, bail à trente ans renouvelable, est particulièrement avantageux pour les paysans, ou comme le métayage, partage à mi-fruit quand le seigneur fournit semence et attelage, solution qui connaîtra un grand succès à la fin du Moyen Âge. L'évolution la plus importante du cens est sa progressive transformation, à partir du début du XII^e siècle, en une rente en argent, ce qui ne va pas sans difficulté dans la mesure où le seigneur s'efforce d'imposer sa propre estimation de la contrepartie monétaire, qui est rarement du goût des producteurs. Il faut encore ajouter le droit de gîte (héberger et nourrir le maître et son entourage un certain nombre de jours par an), les « cadeaux » et aides exceptionnelles que le seigneur exige en certaines occasions, telles que le paiement d'une rançon, le départ en pèlerinage ou le mariage de l'une de ses filles, mais qui tendent tous à être convertis en une somme versée annuellement. D'autres éléments concourent également à la domination des seigneurs, qui font construire le moulin du village, mais aussi le pressoir et le four, et obligent les habitants, surtout à partir du XII^e siècle, à les utiliser, moyennant de lourdes taxes, par exemple le dixième des grains portés (c'est pourquoi le meunier est perçu comme l'homme du seigneur et tenu en marge de la communauté villageoise). Enfin, les droits de mutations (lods et ventes) et, pour les seigneurs qui en possèdent, les péages sur les marchandises, au passage des rivières ou en certains points des routes, ou encore lors de la vente sur le marché local, offrent un revenu substantiel et parfois considérable.

Un autre aspect fondamental du pouvoir du seigneur est la possibilité d'exercer lui-même la justice, d'autant plus effective que celle du comte cède le pas. Là encore, les chronologies régionales sont fort variables : dans certains cas, comme en Mâconnais et en Catalogne, les « plaids » (tribunaux) des comtes cessent de se réunir dès 1030-1040 et les plaids seigneuriaux prennent très tôt le relais ; ailleurs, plus au nord notamment, la justice comtale résiste jusqu'à la fin du XI^e siècle, voire jusqu'au milieu du XII^e siècle, et c'est seulement alors que les cours châtelaines étendent leurs prérogatives. De surcroît, tous les seigneurs n'ont pas les mêmes compétences judiciaires. La justice seigneuriale connaît des délits les plus divers commis au village, mais elle est d'abord une justice foncière : elle impose des amendes ou la confiscation d'un bien, pour de nombreuses infractions, par exemple en cas de non-paiement d'une taxe, d'altération d'un bornage ou de contravention aux règles d'usage des bois. Outre le caractère fort rentable de cette justice, on voit tout l'avantage que peut en tirer le seigneur, souvent juge et partie, pour conforter sa domination sur les dépendants. Il est, en cela comme en bien d'autres occasions, épaulé par ses serviteurs, les sergents qui surveillent récoltes et corvées, inspectent les forêts et appliquent les décisions de justice, et plus encore par le prévôt, responsable de la tenue de la seigneurie, récompensé par une parcelle et par une part des taxes et des amendes judiciaires, ce qui l'incite à être particulièrement exigeant et explique qu'il concentre sur sa personne une grande part de l'animosité villageoise. Le seigneur et son prévôt se doivent de respecter les coutumes locales, mais, jusqu'au XIII^e siècle au moins, ils jugent sans appel. Enfin, certains seigneurs accaparent une complète compétence, qui peut aller jusqu'à la condamnation à mort (droit de haute justice). Même s'il

est peu utilisé, le gibet, souvent dressé à proximité du château, est assurément un symbole du pouvoir seigneurial, apte pour le moins à imprimer dans l'esprit des dépendants un respect plutôt glacé.

Les corvées, labeur dû sur les terres du maître et parfois aussi activité domestique au château et dans la basse-cour, passent pour être l'emblème du système seigneurial. Pourtant, c'est surtout dans le grand domaine du haut Moyen Âge qu'elles jouaient un rôle central : les tenanciers des manses devaient généralement prêter service trois jours par semaine, afin d'exploiter la réserve du maître. En revanche, dans la seigneurie, où la réserve se restreint considérablement, les corvées se réduisent d'autant. Même si la disparité prédomine, il est courant, à partir du XII^e siècle, de voir les corvées limitées à trois jours par an, ailleurs à quatre ou six, avec parfois l'ajout d'une journée mensuelle complémentaire. En outre, la tendance est, là aussi, au paiement annuel d'une taxe en argent se substituant à l'obligation des corvées. Et même si l'on ajoute les corvées de charroi (transport des grains, des foin, du vin ou d'autres produits agricoles), la participation à l'entretien des fortifications du château ou à l'alimentation des gardes et des chevaux, ou encore l'obligation de participer aux opérations militaires, traditionnelle pour tous les hommes libres, y compris les paysans, on peut conclure que les corvées ont cessé d'être un aspect central de la ponction exercée par les dominants. Elles conservent cependant une forte valeur symbolique (comme en témoigne le repas étonnamment plantureux que le seigneur offre à ses dépendants, les jours de corvées) et, surtout, elles concentrent l'animosité des dépendants, qui ne cessent d'en réclamer la limitation et la monétarisation : on les juge d'autant plus humiliantes qu'elles contrastent avec l'ample autonomie qui caractérise l'essentiel de l'acti-

vité paysanne et villageoise. C'est ainsi que les corvées deviennent un symbole qui fait office de leurre, en détournant l'attention vers un aspect tout à fait secondaire de la domination (Julien Demade). À l'inverse, les mécanismes qui assurent les meilleurs revenus aux seigneurs sont en général les moins contestés. À ceux qui ont déjà été signalés, il faut ajouter l'endettement de nombreux villageois (dû notamment à l'importance des versements en argent ou à l'insuffisance de leurs réserves de grain), qui redouble le lien de dépendance. On a d'ailleurs pu observer combien la maîtrise des stocks céréaliers donne un avantage important aux seigneurs, d'autant plus qu'ils fixent les dates de versement des redevances en argent. Les dépendants doivent ainsi vendre leurs produits juste après la récolte, au moment où les prix sont au plus bas. Que les seigneurs les rachètent alors pour les revendre plus tard avec un fort bénéfice, comme on en a fait l'hypothèse, ou non, il apparaît que le rachat des redevances n'est pas sans inconvénients pour les dépendants. À partir du XIII^e siècle, il contribue à accentuer leur endettement et creuse l'écart en matière de maîtrise des réserves céréalières, à l'avantage des seigneurs.

Tensions dans la seigneurie

Si l'on fait la somme de toutes les exigences seigneuriales, la domination apparaît fort lourde. Mais faut-il pour autant reproduire le poncif du paysan médiéval écrasé par la rapacité brutale des maîtres et réduit à la misère, sans droit et sans initiative ? Sans nier la puissance exorbitante des seigneurs, on doit certainement être plus nuancé et repérer la diversité des situations attestées au sein du monde villageois. Pour la minorité des serfs, le joug est bien souvent accablant, et beaucoup de familles

libres ne disposent que du minimum vital (estimé à quatre ou cinq hectares, compte tenu des redevances à verser) et n'ont d'autre souci que celui d'assurer leur survie. Mais les villageois peuvent être dans une situation plus avantageuse, pourvu qu'ils disposent d'une superficie un peu supérieure (huit ou neuf hectares ne sont pas exceptionnels), de bonnes terres dont les rendements augmentent, pourvu aussi qu'ils aient pu racheter les redevances, qui baissent sous l'effet de la dévaluation monétaire. Ils dégagent alors un excédent qu'ils vendent au marché local, grâce à quoi ils peuvent acheter des outils qui facilitent le travail de la terre, des aliments qui leur assurent un régime plus équilibré, des textiles et des objets divers qui améliorent leur cadre de vie. Enfin, surtout au XIII^e siècle, apparaît presque toujours, au village, une élite de quelques laboureurs (les *meliores villani*) qui, disposant des parcelles les plus productives et les mieux remembrées ainsi que de forts attelages, se hissent au-dessus du commun, au point de recourir au travail des villageois les plus démunis pour mettre en valeur leurs terres. Il se produit donc, entre XI^e et XIII^e siècle, une très forte différenciation interne au sein des villages. Cela signifie que, si le cadre seigneurial profite d'abord aux maîtres, il permet aussi aux dominés, du moins à certains d'entre eux, de bénéficier d'une amélioration sensible de leur situation. Là encore, il faut se garder autant de la légende noire que de la légende rose. On admettra tout à la fois – et c'est sans doute ce qui fait la force du système féodal – que la domination seigneuriale est extrêmement pesante, du fait de l'ample gamme de prérogatives qu'elle concentre dans les mains des maîtres, et qu'elle concède aux dépendants une appréciable marge de manœuvre et d'initiative, qui leur permet de bénéficier aussi, dans une certaine mesure, de l'essor des campagnes. Une fois passés les soubresauts

de la mise en place du cadre seigneurial et jusqu'au milieu du XII^e siècle au moins, le maintien d'un relatif équilibre au sein des seigneuries profite, dans des proportions certes différentes, aux dominants comme aux dominés.

S'il est rarement rompu aux XII^e et XIII^e siècles par des révoltes ouvertes, cet équilibre est toujours fragile. Il est tissé d'infinis conflits, d'affrontements permanents et de sourdes résistances, notamment parce que les villageois s'efforcent de fixer les redevances, alors même que leur irrégularité est caractéristique d'une domination dont on dénonce volontiers le caractère « arbitraire ». Dans la seconde moitié du XII^e et durant le XIII^e siècle, ces tensions s'accroissent notablement. Aux querelles portant sur le montant du rachat des corvées, s'ajoutent les effets de la dévaluation monétaire, qui pousse les seigneurs à exiger un « surcens », abus jugé inacceptable par les paysans. Les conflits pour les droits d'usage du *saltus* s'avivent également, car les seigneurs s'efforcent de contrôler plus strictement les forêts en établissant des zones réservées à la chasse et d'autres vouées à la repousse, en réglementant la taille des différentes espèces, en imposant des amendes pour toutes les infractions commises et en cherchant à taxer les droits d'exploitation et de pâture, tandis que les paysans défendent leurs droits coutumiers et affirment que ces sols sont des *communia* (biens communautaires). En bref, il existe sur chacun des aspects de la domination seigneuriale d'âpres luttes entre dominants et dominés. Celles-ci sont fortement accentuées par le besoin croissant de liquidité des aristocrates, puisqu'on estime que, du fait notamment de la dévaluation monétaire, les frais indispensables pour tenir leur rang, militairement et socialement, doublent au cours du XIII^e siècle. On évoque souvent une baisse tendancielle du taux de prélèvement, laquelle, une fois atteint un certain seuil, provoque de

périodiques réactions seigneuriales, afin de restaurer une pression sur les producteurs qui s'amenuise. En fait, la « rente seigneuriale » est en permanente recomposition, de sorte que l'évolution défavorable de certaines redevances est généralement compensée par de nouvelles formes de ponction, ce qui peut aller jusqu'à une réactivation du servage. Mais les villageois, habitués à bénéficier d'une relative amélioration de leur condition, ne peuvent que s'opposer vigoureusement à toute remise en cause d'usages qui jouent à leur avantage.

On ne peut terminer ce bref aperçu des rapports entre dominants et dominés sans souligner l'émergence de formes d'auto-organisation de la population villageoise. Leurs origines et leurs modalités diffèrent fortement selon les régions. Les confréries de village qui, dès le XII^e siècle, redoublent le cadre paroissial, en sont souvent la première expression. Associations de dévotion et d'entraide qui cimentent l'unité des villageois, elles assument les obligations de la charité envers les pauvres, prennent en charge les enterrements des plus démunis et parfois acquièrent une terre qu'elles exploitent. Dans bien des régions, c'est la communauté villageoise qui construit et assure l'entretien de l'église, de manière autonome, quoique en accord avec le curé. Récupérant cette fonction, les confréries villageoises du XIII^e siècle, organisant de surcroît le banquet annuel de la communauté et dotées parfois d'une puissance économique importante, jouent un rôle de premier plan. Elles contribuent à la cristallisation d'une véritable organisation communale au sein du village. La communauté est alors dotée d'une personnalité morale : à partir du XII^e siècle, elle se réunit en assemblée (*parlamentum*, *vicinium*) pour prendre les décisions importantes et élit pour un an ses représentants. Cette « démocratie au village » est surtout vivace jusqu'au XIII^e siècle, avant de

s'épuiser lorsque le rôle de l'assemblée décline au profit de celui de ses représentants, voire d'un conseil formé par les membres les plus influents de la communauté (Monique Bourin).

Les villages sont souvent dotés, au XII^e ou au XIII^e siècle, de chartes de franchise, qui fixent les obligations respectives du seigneur et de ses dépendants. Du fait de leurs spécificités et de leur précocité, elles ne peuvent être tenues pour de simples décalques des chartes des communes urbaines. Rares en Angleterre et éclipsées dans l'Empire par des « aveux de droits » (*Weistum*), qui visent souvent à départager les droits que différents seigneurs exercent dans un même village, les chartes de franchise sont nombreuses en France, en Italie et dans les royaumes hispaniques, où les *fueros* sont particulièrement précoces. La diversité des situations interdit d'en dresser un tableau homogène. Selon les cas, elles donnent plus ou moins satisfaction aux revendications des villageois (suppression de certaines obligations, monétarisation d'autres redevances et définition d'un montant fixe), mais elles font aussi place à des mesures souhaitées par les maîtres, quand elles ne visent pas à réguler des conflits entre seigneurs différents. Plutôt que de considérer les chartes de franchise comme des conquêtes arrachées par les vilains, il faut y voir un compromis résultant d'un rapport négocié (on peut parfois observer que la charte d'un même village est périodiquement réécrite ou modifiée à un rythme rapide, de l'ordre d'une dizaine d'années ; Benoît Cursente). De fait, si les seigneurs consentent aisément aux chartes, alors même qu'elles fortifient les communautés villageoises, c'est sans doute parce qu'ils y voient le moyen d'asseoir leur domination et même de faire de la communauté villageoise la *garante* de leurs prérogatives. C'est dans cet esprit que les chartes de franchises entérinent l'abandon

de certaines exigences seigneuriales, garantissent l'usage des biens communaux revendiqué par les dépendants et parfois même transfèrent la perception de certaines redevances et l'exercice d'une compétence judiciaire à la communauté. Celle-ci dispose alors d'un budget propre (notamment pour l'entretien des chemins, de l'église ou d'autres constructions) et d'un tribunal autonome, mais qui ne connaît en général que des litiges agraires et qui reste en partie contrôlé par le seigneur, lequel peut se réserver la perception d'une partie des amendes.

Les paysans sont donc loin de subir passivement la domination seigneuriale et le village sait s'organiser indépendamment du château et de l'église. On ne saurait pour autant idéaliser la démocratie villageoise. Ses assemblées excluent les femmes, et les chartes de franchise expriment pour une large part les intérêts de l'élite paysanne (les *maiores* par opposition aux *minores*), avec laquelle les seigneurs comprennent qu'il leur faut composer. Dans bien des cas, les chartes de franchise sont les instruments d'une consolidation du pouvoir seigneurial. Mais, quelles qu'en soient les limites, l'auto-organisation des communautés villageoises, à la fois unies comme collectivités et traversées de clivages internes, est un processus remarquable qui joue aussi en faveur des dominés. Parmi ses résultats les plus notables, on peut retenir une meilleure organisation du travail paysan (par exemple, la désignation à tour de rôle d'un berger « communal » surveillant les bêtes de tous les villageois, parfois l'établissement et la surveillance d'un réseau d'irrigation), la revendication des biens communaux et leur gestion (chemins, rivières et zones incultes) et la défense des droits collectifs, tout particulièrement la vaine pâture, sur les terres où la récolte vient d'être effectuée. Enfin, cette organisation conforte la conscience communautaire, qui se manifeste notamment

par les processions où s'exhibe l'ordre villageois et par des rituels propres, comme la plantation des arbres de mai ou l'élection annuelle d'un roi de la jeunesse, à la suite d'une épreuve telle qu'un combat de coqs ou une course à l'oiseau. Dans ces pratiques et ces représentations, s'exprime tout à la fois la quête d'une unité communautaire (la conscience de former une entité spécifique) et la reconnaissance des différences et des hiérarchies internes qui caractérisent cette collectivité.

Une domination totale ?

Sauf exception, les seigneurs interviennent de moins en moins dans l'activité productive elle-même. Celle-ci s'organise pour l'essentiel dans le cadre de la communauté villageoise, de manière autonome vis-à-vis des maîtres. Mais si la domination seigneuriale demeure largement extérieure au noyau de l'activité productive (la culture des terres), elle s'exerce d'autant plus vigoureusement *en amont* et *en aval* de celle-ci. En amont, parce que – et c'est là l'enjeu de l'encellulement – les dominants ordonnent le cadre même de la vie sociale et de l'activité productive, par le regroupement de l'habitat, la mise en place des seigneuries et du cadre paroissial, et même d'une certaine manière par le renforcement de la communauté villageoise. En aval, par le faisceau d'obligations et de redevances qui composent la « rente seigneuriale », y compris les avantages tirés de l'endettement et du contrôle différentiel des réserves céréalières. S'exerçant antérieurement et postérieurement, la domination seigneuriale encadre ainsi fortement l'activité productive, pourtant librement accomplie par les dépendants réunis au sein de la communauté villageoise. Aussi, même si les habitants d'un même village peuvent dépendre de plusieurs seigneurs,

pour des terres ou des droits différents, le *dominium* apparaît comme une forme de domination « totale », en ce sens qu'elle concentre, dans les mains d'un ou plusieurs maîtres, un pouvoir certes localisé mais souvent considérable, associant de multiples aspects que nous dirions – s'ils ne se trouvaient étroitement imbriqués – militaires, économiques, politiques et judiciaires. Qu'on attribue ou non à ces pouvoirs une double origine, foncière et banale, l'important est de souligner qu'ils se combinent et donnent lieu à une fusion du contrôle éminent de la terre et de la domination sur les hommes (le commandement militaire et l'exercice de la justice). Entre ces deux aspects, l'imbrication est telle qu'il n'y a plus aucun sens à vouloir les dissocier ou les distinguer, et c'est en cela que consiste l'essence du *dominium* (Alain Guerreau). Dans cette fusion, chacun des concepts que nous utilisons pour en décrire la formation perd sa signification.

Ainsi, le pouvoir seigneurial sur la terre n'est pas une propriété, au sens que nous donnons à ce terme. Comme l'indique Edward Thompson, dans un article célèbre sur l'économie morale d'Ancien Régime, « le concept central de la coutume féodale n'était pas celui de propriété, mais celui d'obligations réciproques ». On le voit bien, puisque le villageois dispose de sa parcelle et la transmet à ses descendants, mais doit pourtant verser cens ou champart au seigneur ; inversement, celui-ci revendique une forme de possession de la terre qui justifie le versement de ce loyer, mais ne peut en disposer à sa guise. Au Moyen Âge, le rapport à la terre s'exprime autrement que dans notre système fondé sur les concepts de propriété (et de location). Le seigneur est celui qui « tient la terre », non parce qu'il peut exhiber un titre de propriété, mais parce qu'il est celui qui la garde et qui y exerce la domination sur les dépendants. C'est un système en quelque sorte circulaire :

le dominant exerce le pouvoir parce qu'il tient la terre ; il tient la terre parce qu'il peut démontrer qu'il y exerce le pouvoir (Joseph Morsel). Il n'est donc pas sans inconvénient d'affirmer, comme le fait Perry Anderson, que le pouvoir du seigneur consiste en « un amalgame de propriété et de souveraineté », puisqu'il faut aussitôt souligner que ces deux notions perdent alors leur signification, la première en cessant d'être pleine et entière, la seconde en se mêlant à des formes privées de domination. Mieux vaut donc admettre que le *dominium* est « une domination unique sur les hommes et sur les terres » (Alain Guerreau), de sorte que les notions de propriété et de souveraineté n'ont pas de prise sur la réalité médiévale. Enfin, la fusion de la domination sur les hommes et de la domination sur les terres suppose une condition indispensable : le lien des hommes à la terre. C'est justement cet attachement tendanciel des hommes à leur lieu de vie (et le contrôle de leur capacité de circulation) qu'assure l'encellulement. Il sera donc indispensable de revenir sur cet aspect dans la seconde partie, afin de voir dans quelle mesure et par quels moyens est assuré le lien des hommes au sol, que l'on peut d'ores et déjà considérer comme un des traits fondamentaux du système féodal.

La dynamique du système féodal

Fragmentation politique, fixation spatiale, encellulement : autant d'aspects qui, selon l'historiographie héritée des Lumières et du XIX^e siècle, devraient être associés à une situation de désordre, de régression ou du moins de blocage. Or, c'est l'essor et le dynamisme qui l'emportent. Encore la description de cette croissance doit-elle intégrer deux éléments longtemps tenus pour contraires à la

logique du système féodal, mais dont on veut au contraire souligner qu'il relèvent pleinement de sa dynamique : la ville et le pouvoir monarchique.

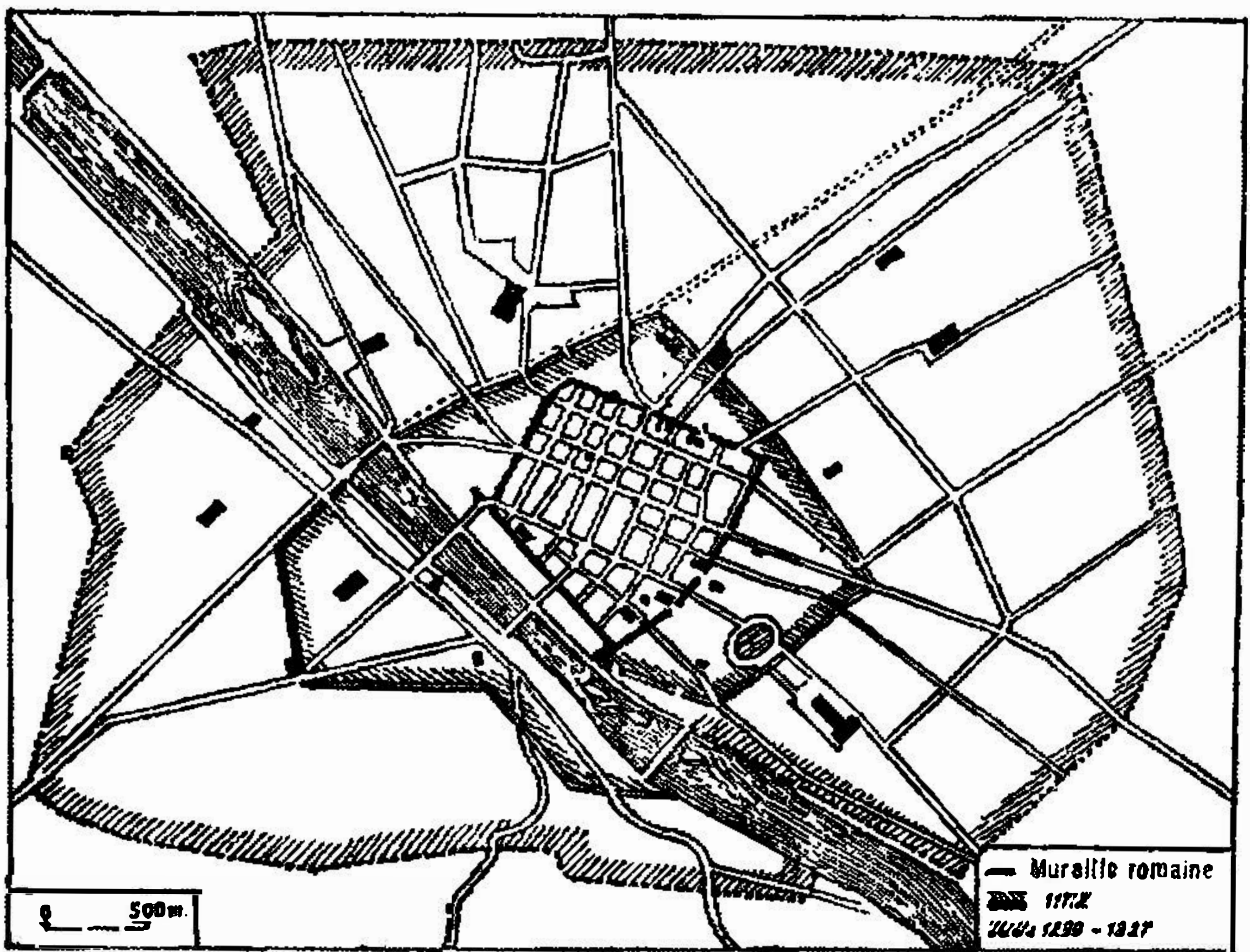
L'essor commercial et urbain

Si les échanges commerciaux n'étaient pas inexistants auparavant, le changement est net à la fin du XI^e et au début du XII^e siècle. Tandis que le haut Moyen Âge était marqué par la triple suprématie byzantine, musulmane et scandinave, un renversement de conjoncture s'opère alors en faveur de l'Occident chrétien, permettant un essor commercial plus vigoureux, tant au niveau local que régional ou continental. Comme on l'a vu, le dynamisme de la seigneurie implique, dès la fin du XI^e et surtout au XII^e siècle, une hausse des échanges locaux. Des marchés réguliers, hebdomadaires ou mensuels, au village même, à la ville proche ou souvent aussi dans l'avant-cour du monastère voisin, donnent lieu à une intense circulation de produits, alimentée également par l'essor des ateliers seigneuriaux. Les paysans vendent grains, bétail, œufs, volailles et divers produits d'un artisanat rural émergent, tels que poterie, vannerie, fils et modestes pièces textiles, tandis qu'ils rapportent de la ville outils, cire, poissons salés ou bière, entre autres (voir fig. 10, p. 200-201). À un niveau plus ample, le textile et la métallurgie sont les deux supports principaux du commerce. Ainsi, l'Angleterre vend ses métaux et surtout la laine de ses abondants troupeaux à des marchands du continent, avant de se lancer elle-même dans la production drapière au XIII^e siècle. Elle alimente les forges et la production d'outils agricoles, de clous et de couteaux, qui prospèrent dans les Flandres, en Artois et dans les régions voisines. S'y concentre aussi une production de draps réputés, exportés en Allemagne et

jusqu'en Russie, mais surtout vers les régions méditerranéennes, notamment à travers les foires de Fréjus et Arles. À cet axe Nord-Sud, sans doute alors la voie commerciale principale, il faut ajouter un axe Est-Ouest, qui s'affirme à partir du milieu du XII^e siècle, avec l'essor du commerce dans l'aire balte, que dominent les marchands allemands, organisés dans un vaste réseau de villes et de comptoirs : la Hanse. Ils exportent surtout grains, fourrures et bois venant de l'est de la Baltique, jusqu'en Europe occidentale et en Angleterre.

Enfin, la Méditerranée occidentale est libérée de l'emprise musulmane, sous l'action des Pisans et des Génois, des Catalans et des Normands, qui récupèrent la Corse, la Sardaigne, la Sicile, les Baléares, et rendent leur sécurité aux ports du sud de la France. Il en résulte un essor des villes côtières italiennes : Amalfi et Salerne, les précurseurs, sont bientôt détrônées au profit de Pise d'abord, de Gênes ensuite, et de Venise. Ces dernières prennent alors en charge les échanges entre Occident et Orient, bénéficiant de privilèges et de monopoles à Byzance, comme Venise, puis installant des comptoirs et développant leurs intérêts dans toute la Méditerranée orientale, jusqu'à Antioche et la mer Noire. Ils y achètent des produits de plus en plus prisés en Occident – soie, coton, sucre, épices, ivoire, or, parfums – et vendent draps du nord, laines, huile ou sel. Cette expansion vers le commerce lointain fortifie les villes italiennes et aboutit au XII^e siècle à une évolution remarquable. Les marchands du nord ont moins de raisons de descendre vers la péninsule vendre les produits que les Italiens emportent jusqu'en Orient. La production métallurgique augmente en Italie même, tout comme l'artisanat textile, stimulé par l'invention du métier à tisser horizontal. Il s'agit essentiellement de la fabrication du drap de laine, qui fera la fortune de Flo-

rence (le chanvre et le lin restent secondaires, tout comme la soie qui commence toutefois à prendre son essor à la fin du XII^e siècle). Ce sont désormais les marchands italiens, qualifiés génériquement de « Lombards », qui traversent de plus en plus volontiers les Alpes pour vendre leurs produits en France et en Allemagne. Et c'est leur avancée qui conduit à situer dans l'Europe moyenne la zone des échanges commerciaux les plus intenses, donnant ainsi naissance aux foires de Champagne. Là, se négocient les produits du nord et ceux du sud, et en particulier des deux régions les plus productives que sont l'Italie et les Flandres. À la différence des marchés, plus réguliers, les foires sont des rassemblements à faible périodicité, souvent annuels, parfois semestriels ou trimestriels, dotés de privilèges par l'autorité fondatrice et étroitement contrôlés par



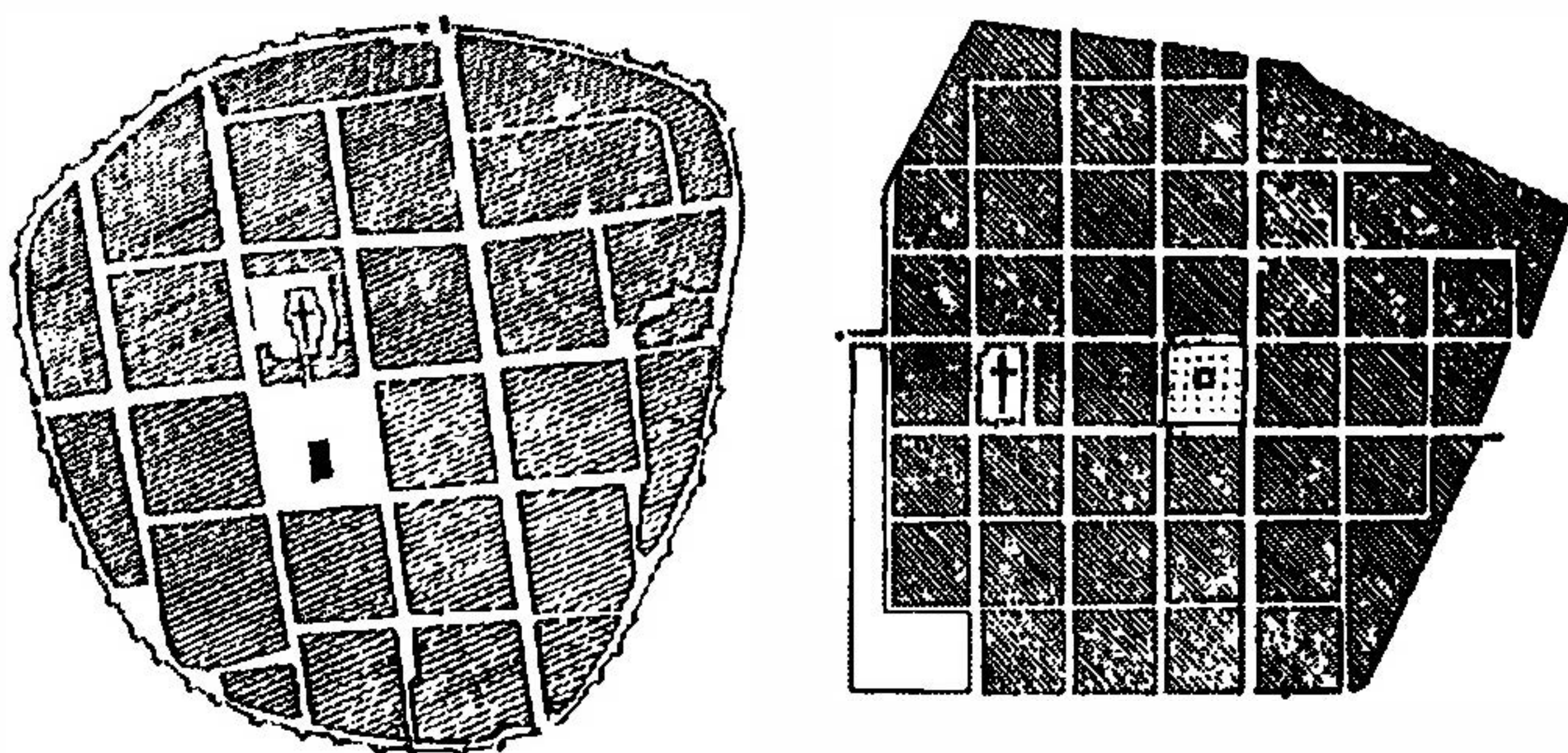
Ill. 6 : Plan de Florence (murailles de la fin du IV^e siècle, de 1172 et de 1299-1327).

elle. Il en existe dans toutes les régions d'Occident depuis le X^e siècle au moins. Mais les foires de Champagne, fondées à Provins, Troyes, Bar et Lagny, connaissent un succès exceptionnel dès la première moitié du XII^e et durant le XIII^e siècle, à la fin duquel s'amorce leur déclin. On y décèle la volonté manifeste du comte de Champagne, qui se préoccupe de leur bonne organisation, garantit protection à ceux qui s'y rendent et cède une partie importante des revenus qu'il en tire à l'Église. Signe de cet essor des échanges, la frappe d'or, abandonnée depuis Charlemagne, et d'abord tentée en vain ou à des fins de prestige par certains princes, reprend alors avec succès à l'initiative des cités italiennes (le génois en 1252 et, la même année à Florence, le florin, qui sera le modèle de toutes les monnaies d'or de la fin du Moyen Âge, enfin, le ducat de Venise, en 1284). C'est la meilleure preuve de l'essor de ces villes et de leur rôle dans le grand commerce.

La réaffirmation du fait urbain au Moyen Âge central est associée à l'essor des activités artisanales et commerciales. Mais la fonction militaire et surtout la présence d'une autorité, épiscopale, comtale ou princière, qui suscite l'entretien d'un entourage nombreux et crée un effet d'appel, sont également décisives. Ces dernières ont du reste permis le maintien des noyaux urbains durant le haut Moyen Âge et, même lorsque le développement artisanal et commercial fait sentir ses effets, elles continuent souvent de jouer un rôle significatif dans l'essor urbain. En outre, dans le contexte spécifique de la Reconquête ibérique, le roi, grand distributeur de terres, s'appuie sur les villes pour contrôler le territoire. Notamment en Castille et León, il octroie des *fueros* à des noyaux de peuplement préexistants ou nouvellement créés. Il établit ainsi des autorités urbaines (*Concejos*) auxquelles il concède l'ensemble des biens royaux (*realengo*) situés dans le terri-

toire (*alfoz*) qui en dépend. Si les nombreuses villes établies au Nord du Duero, durant les XII^e et XIII^e siècles, doivent composer avec les pouvoirs seigneuriaux et ecclésiastiques qui forment autant d'enclaves dans leur domaine de compétence, les villes situées entre Duero et Taje, correspondant à une seconde phase de la Reconquête, se voient souvent concéder un *alfoz* beaucoup plus homogène et extraordinairement étendu (par exemple Ségovie ou Avila). Un autre trait original de la politique des rois de Castille tient à l'implantation consciente d'un réseau de très petites villes, parfois créées par regroupement de plusieurs villages et destinées à rassembler une population de l'ordre de huit cents à deux mille habitants. Ce modèle de la *villa*, permettant une forme de contrôle du territoire intermédiaire entre celle du village et celle des villes plus importantes (*civitas*, *ciudad*), jouera un rôle important lors de l'implantation hispanique dans le Nouveau Monde (Pascual Martínez Sopena).

Si les raisons et les circonstances varient, la tendance est manifeste : les villes d'Occident connaissent une forte croissance durant la seconde moitié du Moyen Âge. Des bourgs se forment d'abord autour des murailles antiques : symboles du renouveau urbain, ils donnent leur nom aux « bourgeois », avant que le terme ne soit repris pour désigner l'ensemble des habitants de la ville (la « bourgeoisie » au sens médiéval n'a donc rien à voir avec la classe que nous désignons par ce terme, puisqu'elle inclut aussi bien des aristocrates que des travailleurs salariés résidant en ville). Lorsqu'ils atteignent une certaine extension et ne sont pas loin de se rejoindre, les bourgs sont enveloppés dans une nouvelle enceinte, le plus souvent construite au cours du XII^e siècle. Puis, comme l'atteste l'exemple de Florence, dans la première moitié du XIV^e siècle, la crois-



Ill. 7 : Deux villes nouvelles créées dans la seconde moitié du XIII^e siècle
Mirande (au nord des Pyrénées) et Soldin (Brandebourg)

sance rend nécessaire l'édification d'une troisième muraille, qui double au moins la superficie *intra muros* (ill. 6). Les plus grandes villes atteignent alors deux cent mille habitants (Paris, Milan), cent cinquante mille (Florence, Venise, Gênes) ou frôlent les cent mille âmes (Gand et Bruges, Londres, Cologne et Trèves). Mais, hormis ces prestigieuses exceptions, la plupart des villes ne dépassent pas dix ou vingt mille habitants. C'est du reste au niveau le plus modeste qu'il convient de prendre la mesure du phénomène urbain médiéval et de son essor : tandis qu'une trentaine de villes à peine atteignent les cinq mille habitants avant l'an mil, elles sont plus de cent cinquante dans ce cas vers 1200. Enfin, outre la croissance de villes anciennes, de nombreuses villes nouvelles sont créées, autant dans le sud de la France et dans les royaumes hispaniques qu'en Allemagne. Surtout au XIII^e siècle, surgissent un peu partout des cités dont les noms ne trompent pas : Bastide, Villeneuve, Villanueva... Leur plan en damier, aisément reconnaissable, indique une initiative

planifiée et les distingue des villes anciennes, dont la croissance s'opère généralement selon un schéma concentrique, déterminé par les routes d'accès (ill. 7).

Le monde des cités

L'essor des villes donne lieu à un phénomène sur lequel l'historiographie héritée du XIX^e siècle s'est plu à insister : la formation des communes, volontiers présentées comme le résultat de la lutte triomphante de la « bourgeoisie » dans « son aspiration révolutionnaire à la liberté », rompant avec un ordre aristocratique et féodal tendant à l'immobilité (José Luis Romero). Il est vrai que commence alors à circuler le dicton selon lequel « l'air de la ville rend libre », et que la constitution des populations urbaines en communautés (*communitas, universitas*) dotées d'une personnalité juridique est souvent acquise de haute lutte au cours du XII^e siècle. Mais on aurait tort de plaquer sur cette époque une conception moderne de la liberté, car *les* libertés dont il est question alors consistent essentiellement à obtenir des franchises urbaines (par exemple l'exemption de droits seigneuriaux, notamment sur les marchés et les péages, ou la possibilité de lever des taxes pour leur propre compte) et des privilèges permettant une organisation politique autonome (conseils et représentants élus), l'exercice d'une justice propre et la formation de milices urbaines. Certes, le mouvement communal donne parfois lieu à des affrontements violents, comme à Santiago de Compostelle, en 1116, ou à Laon, où l'évêque est assassiné en 1112 (c'est ce dernier exemple, longuement décrit par le moine Guibert de Nogent, qui lui inspire la phrase fameuse, devenue paradigmatique dans l'historiographie : « Commune, mot nouveau, mot exécration ! »). Mais on voit souvent des

ducs ou des comtes, tels ceux de Champagne, jouer un rôle favorable à l'origine des communes. En fait, la formation des communes urbaines est parallèle à l'affirmation des communautés rurales et à la multiplication de leurs chartes de franchise. Comme ces dernières, les chartes urbaines font volontiers l'objet d'un accord négocié et sans violence, dans ce cas entre marchands, aristocrates et autorité comtale, par exemple pour l'institution de la charge des consuls, qui exercent le pouvoir dans les villes du sud de la France. Ailleurs, c'est le roi lui-même qui accorde en bloc des franchises, mais il se réserve alors volontiers le droit de nommer les principales autorités municipales, comme en Castille et à Paris, où le roi de France se garde bien de permettre ce qu'il concède aux autres villes du royaume, dans lesquelles il voit un appui et un utile renfort militaire contre ses vassaux insoumis. L'idée d'un heurt entre la « bourgeoisie » (supposée d'emblée révolutionnaire) et l'aristocratie (nécessairement féodale et conservatrice) apparaît donc comme une projection historiographique peu fondée. En fait, l'hostilité principale à la formation des communes vient des clercs, et c'est là où l'évêque garde davantage le contrôle des villes que le mouvement tourne volontiers à l'affrontement violent.

Tout autant que l'anachronique notion de liberté, on doit mettre en doute la supposée « démocratie » des gouvernements urbains. La ville, fortement hiérarchisée, est aux mains des plus riches. Les communes du XII^e siècle sont le fruit d'une collusion entre l'aristocratie chevaleresque et l'élite des maîtres des métiers. Pour surprenant que cela puisse paraître, l'aristocratie est très présente en ville. Qu'il s'agisse de dominants ruraux qui s'installent à proximité de la cour de l'évêque ou du comte dont ils sont les vassaux, ou bien de simples serviteurs vivant dans

l'entourage d'un seigneur, le groupe des *milites* représente souvent un dixième de la population urbaine, notamment dans le Sud de la France et en Italie, où le fait urbain se développe précocement et avec le plus d'ampleur, mais aussi, s'agissant d'autres régions, dans les villes où résident rois et princes. Les familles aristocratiques tiennent le haut du pavé en ville, imposent le respect par leur force militaire, impressionnent par leurs palais, l'abondance de leur domesticité, le faste de leurs fêtes et de leurs déplacements. Tout en s'engageant parfois dans les activités productives ou commerciales, comme l'armement naval à Venise, les aristocrates hérissent la ville de tours, dépassant la centaine à Florence, Vérone et Bologne, mais aussi hors d'Italie, comme à Ratisbonne où elles atteignent le nombre de quatre-vingts. La fonction militaire de ces tours répond aux nécessités des luttes entre clans et partis, mais leur caractère symbolique est au moins aussi déterminant et conduit à une intense compétition pour gagner en hauteur. Quoique résidant en ville, les aristocrates restent liés au monde rural, par leurs biens fonciers, dont ils confient la gestion à des hommes de confiance choisis en ville, et par leurs liens familiaux ou d'association politique avec les dominants qui tiennent les villages et les châteaux ruraux. Les grandes familles, comme les Colonna et les Orsini qui, grâce aux faveurs pontificales, contrôlent Rome et ses environs à partir du XIII^e siècle, les Bardi à Florence, les Visconti à Milan ou les Ziani à Venise, possèdent l'essentiel du sol urbain et contrôlent le haut clergé (il n'est pas rare que la moitié des évêques et chanoines soient issus de leurs rangs). Cette aristocratie urbanisée est souvent à l'origine même des communes et en accapare le gouvernement au moins jusqu'à la fin du XII^e siècle.

On considère souvent que le gouvernement urbain tend alors à passer aux mains des principaux marchands

et des maîtres des métiers, qui forment ce qu'on appelle en Italie le *popolo grasso*, lequel s'appuie sur le *popolo minuto* pour écarter ses anciens alliés aristocratiques. En fait, du moins aux XII^e et XIII^e siècles, marchands et artisans ne forment pas un groupe à part, clairement séparé de l'aristocratie des *milites* : ils sont largement mêlés et fusionnent au moins partiellement au sein d'une même élite urbaine qui combine activités artisano-marchandes et revendication de « noblesse », esprit comptable et éthique courtoise. En dépit d'étiquettes parfois trompeuses, les conflits urbains mettent généralement aux prises des factions de l'élite certes distinctes mais sociologiquement très proches. Leurs luttes n'en sont pas moins intenses et déchirent parfois durablement et sans solution le tissu social urbain, offrant ainsi un espace au *popolo minuto*. Mais, même lorsque celui-ci obtient des assemblés et des représentants propres (comme le capitaine du peuple), on est loin d'une situation démocratique. Le véritable pouvoir est détenu par les métiers les plus influents, tels que drapiers, orfèvres ou fourreurs, et il exclut les métiers jugés inférieurs, maçons, menuisiers, bouchers ou métiers du cuir. Le plus souvent, quelques familles parviennent à accaparer les charges municipales, par exemple en Flandres où se constituent de véritables dynasties d'échevins. Ce n'est qu'à la fin du XIII^e siècle et au cours du XIV^e siècle que le *popolo minuto* des métiers inférieurs et des travailleurs salariés acquiert plus de force, fait valoir ses revendications et obtient un espace de participation au sein des institutions urbaines, comme à Florence en 1292, ou déjà en 1253 à Liège et en 1274 à Gand, où le mouvement des tisserands, qui quittent la ville en signe de protestation, gagne l'ensemble des Flandres. Mais, à la fin du Moyen Âge, la frange supérieure des marchands et artisans reprend le dessus. En Italie, les

familles de grands marchands et banquiers, dont les Médicis de Florence sont l'exemple type, s'assimilent à l'aristocratie et accaparent un pouvoir qui devient finalement dynastique. De même, à l'inverse de leur statut initial, les villes de Castille passent durablement, au cours des XIV^e-XV^e siècles, sous le contrôle d'une nouvelle aristocratie et se convertissent ainsi en instruments de contrôle du territoire aux mains des seigneurs.

Quant aux activités spécifiquement urbaines – le commerce, la production artisanale et les débuts de la banque –, elles sont loin de correspondre aux normes de la rationalité économique que le système capitaliste établira à partir du XVIII^e siècle. Il est donc plus que périlleux de parler, pour le Moyen Âge, de marché régi par la loi de l'offre et de la demande, ou encore de libre concurrence. En ville, les activités productives sont organisées en métiers dont les réglementations pointilleuses, établies à partir du XII^e siècle, fixent les normes de production et de qualité des produits, les prix, les salaires et les conditions de travail. Monopole réservé aux habitants de la commune et aux personnes cooptées par leurs membres, les métiers de l'artisanat sont fortement hiérarchisés. Le maître d'atelier dirige les compagnons qu'il embauche, souvent au jour ou au mois, à moins que, satisfait des meilleurs, il les associe à long terme à son activité. Quant aux apprentis, engagés pour huit à dix ans, logés et nourris, mais que leur absence de qualification prive de salaire, ils subissent une pression plus forte encore. Une telle structure corporatiste, étrangère aux règles du marché, manifeste bien le « rejet viscéral du Moyen Âge pour la concurrence » (Robert Fossier). L'exigence de qualité, définie par les normes des métiers, reste plus importante que l'augmentation de la production ; les règles de la rentabilité ne s'imposent pas davantage que le souci

d'une maximisation des revenus et du temps d'activité, comme le prouve le fait que, au XVII^e siècle encore, les artisans ne travaillent qu'environ cent quatre-vingts jours par an. L'investissement reste limité et les considérations non économiques déterminent largement l'usage des bénéfices (épargne en prévision des crises, acquisition de terres, fondations pieuses, investissement sur l'au-delà). Enfin, la relation salariale établie entre maîtres et compagnons conserve des traits fort différents de ceux qu'imposera l'essor du capitalisme. C'est encore un rapport très personnalisé, qui ne s'établit pas selon les règles d'un « marché du travail », mais tient amplement compte des personnes et de leurs relations interindividuelles, comme le suggère notamment le grand rôle que jouent les avances et les rémunérations en nature.

Pourtant, la ville est incontestablement, à partir du XII^e siècle, un monde neuf. S'y développent des activités nouvelles et s'y esquissent des mentalités singulières, tandis que l'Église diabolise la ville, moderne Babylone, lieu de péchés et de tentations. Mais les clercs hésitent : la Jérusalem céleste n'offre-t-elle pas un autre modèle de cité, idéal cette fois ? D'importants secteurs de l'Église s'ouvrent au fait urbain, optent pour assurer la rédemption des citadins et collaborent à l'établissement d'une « religion civique » qui entrelace la révérence due à l'institution ecclésiale et l'affirmation d'une identité urbaine propre. La ville suppose bien une façon de vivre spécifique, marquée par la densité et la diversité de ses habitants, et un paysage propre, dont les fresques du *Bon Gouvernement* peintes par Ambrogio Lorenzetti dans le Palais public de Sienne (1338-1339) donnent une image exemplaire (fig. 10). Certes, il est normal de rencontrer à l'intérieur des remparts des villes médiévales des terres cultivées et même du bétail, ce qui, joint à la présence des tours et





Fig. 10 : La ville et la campagne environnante : les effets du Bon Gouvernement, selon les fresques de Ambrogio Lorenzetti (1338-1339 ; Palais public de Sienne).

souvent d'un château, atténue la distinction entre monde urbain et monde rural (d'autant que les villages sont eux-mêmes fréquemment fortifiés). Au regard, s'impose cependant la rue, étroite et mal éclairée, avec ses maisons à étages et ses échoppes surchargées de produits divers, ses immondices difficiles à éliminer et ses cochons faisant office d'éboueurs (généralement voués à saint Antoine, ils bénéficient à ce titre d'une complète liberté de circulation). Il faut tout autant évoquer la place publique où se dressent l'hôtel de ville et le beffroi, des tavernes en nombre, les « bains publics » et autres lieux où les autorités municipales de la fin du Moyen Âge s'emploient à organiser la prostitution, tenue pour un « service commun » utile à la paix publique.

La ville, c'est encore un état d'esprit nouveau et, s'il est anachronique d'y faire régner « l'esprit d'entreprise », du moins s'y font sentir l'omniprésence de l'argent, la valorisation du labeur et l'esprit comptable qu'enseignent les manuels de marchands et les écoles de commerce. La ville, c'est aussi, dans quelques cas remarquables, une activité intellectuelle animée, qui se concentre autour des écoles cathédrales, des collèges, puis des universités, et que vient soutenir une production croissante de livres manuscrits dans des ateliers laïques qui surpassent bientôt les *scriptoria* monastiques. Aux XII^e et XIII^e siècles, les milieux scolaires et universitaires sont remarquablement ouverts aux nouveautés du monde urbain, en interaction féconde avec lui, et sont incités par ses innovations à en proposer à leur tour dans le champ de la pensée (Jacques Le Goff). L'effervescence intellectuelle est si intense qu'elle prend volontiers la forme de discussions publiques qui animent places et rues, ainsi que le suggère à la fin du XII^e siècle Étienne de Tournai, abbé de Sainte-Geneviève à Paris : « L'indivise Trinité est coupée et mise en pièces aux carre-

fours. Autant de docteurs autant d'erreurs, autant d'auditoires autant de scandales, autant de places publiques autant de blasphèmes. » Pourtant, malgré toutes ces nouveautés, la conscience d'une opposition entre le mode de vie urbain (la civilité) et le mode de vie rural, qualifié à partir de 1380 environ de « rusticité », n'émerge que de manière tardive et partielle. Les codes de valeurs restent fortement influencés par les oppositions traditionnelles (courtoisie/vilainie) et les classes urbaines s'efforcent, à la mesure de leur réussite, d'imiter les modèles aristocratiques. C'est le cas en premier lieu des grands marchands et des maîtres des principaux métiers, très proches de l'aristocratie par leur forme de vie, par les valeurs courtoises qu'ils partagent et par les liens familiaux qu'ils s'efforcent de tisser.

Villes et échanges dans le cadre féodal

Dans l'impossibilité d'exposer ici plus en détail les formes de développement des réalités urbaines, on évoquera quelques questions générales relatives au rapport entre villes et campagnes, et à la place du phénomène urbain dans le système féodal. Il est courant de considérer la ville et la « bourgeoisie » qui l'habite comme les ferments d'une remise en question de l'ordre féodal, ce que semble confirmer le coup fatal porté contre lui par les révolutions bourgeoises des XVII^e et XVIII^e siècles. José Luis Romero a exposé avec cohérence cette vision, allant jusqu'à considérer que la révolution commerciale et bourgeoise, engagée au XI^e siècle, constituait d'emblée un phénomène radicalement extérieur à la logique du féodalisme et aboutissait à la juxtaposition de deux systèmes économiques et culturels distincts, l'un tendant à l'immobilisme d'un ordre traditionnel enraciné dans les campagnes

et dominé par l'aristocratie, l'autre caractérisé par le dynamisme du monde urbain et le goût de la nouveauté propre à la mentalité bourgeoise. On tend cependant aujourd'hui à faire prévaloir une autre conception, soulignant que le développement des échanges et des villes est produit par la dynamique du féodalisme lui-même et qu'il s'y intègre finalement, malgré les tensions déjà mentionnées. Pour Jacques Le Goff, il existe au Moyen Âge « un réseau urbain inscrit dans l'espace et dans le fonctionnement du système féodal ». Ce que l'on a dit du rôle des pouvoirs seigneuriaux, épiscopaux et comtaux, dans l'essor des villes, du développement parallèle des communautés rurales et des communes urbaines, ainsi que du poids de l'aristocratie dans les cités, confirme cette intégration des villes au système féodal. Comme on l'a vu aussi, l'essor urbain est suscité par le dynamisme des campagnes, notamment par la production de surplus que paysans et seigneurs vendent en ville, et par la monétarisation croissante des redevances qui oblige les dépendants à augmenter leurs ventes et fournit aux seigneurs un numéraire plus abondant. C'est là une impulsion décisive pour les échanges et le développement urbain, en même temps qu'une nécessité vitale pour le fonctionnement des seigneuries, en l'occurrence pour le versement des redevances et l'utilisation somptuaire (socialement indispensable) de la rente seigneuriale. Il est donc périlleux de décrire le système féodal comme une économie duelle, en séparant d'un côté une économie rurale d'autosubsistance et de l'autre une économie de marché animée par les villes. Immanuel Wallerstein a vigoureusement souligné qu'il est erroné de considérer « le féodalisme, en tant que système, comme l'antithèse du commerce. Au contraire, jusqu'à un certain point, système féodal et essor des échanges sont allés de pair ». Peut-être faut-il même sug-

gérer, comme le proposent certains historiens, que la séparation entre villes et campagnes a été voulue ou du moins encouragée par les seigneurs (qui, de fait, ont contribué à fortifier communautés villageoises et communes urbaines). L'existence de populations urbanisées, consommatrices et non productrices, n'était-elle pas alors la condition d'une circulation des produits et des espèces monétaires, devenue indispensable à la réalisation de la rente seigneuriale ?

Il conviendrait aussi de réfléchir au statut de la « bourgeoisie » médiévale. Le fait de voir dans les marchands et les artisans des XII^e-XIII^e siècles les prémices de la bourgeoisie du XVIII^e et du XIX^e siècle est une tendance difficile à combattre, dans la mesure où les fondements idéologiques de l'étude du Moyen Âge ont été jetés au moment du triomphe de cette classe. Pourtant, une telle vision téléologique produit de redoutables erreurs de perspective, en projetant sur la « bourgeoisie » médiévale l'image de celle du XIX^e siècle (on lit ainsi sous la plume de Henri Pirenne : « que le capitalisme s'affirme dès le XII^e siècle, nos sources ne permettent pas d'en douter. L'esprit qui anime le grand commerçant qui s'enrichit est d'emblée l'esprit du capitalisme »). L'étude des villes et des milieux urbains au Moyen Âge devrait donc se donner pour tâche de faire apparaître les profondes différences de pratiques et de mentalités, occultées par les similitudes apparentes et par une continuité postulée par le sens commun. Outre les aspects déjà mentionnés, on prendra garde d'oublier le caractère quantitativement limité du développement urbain (le Moyen Âge reste un monde essentiellement rural). Certes, on a dit que le système féodal avait besoin d'un essor des échanges et donc des groupes sociaux ayant en charge la circulation des marchandises ; mais encore faut-il préciser, comme le fait

Alain Guerreau, que cela s'accomplit à la condition de maintenir ces groupes, ou du moins ces activités, en position dominée. Différents mécanismes s'y emploient, et c'est l'une des fonctions du schéma des trois ordres du féodalisme, dont on reparlera un peu plus loin, que de reléguer les nouveaux groupes urbains, confondus avec les paysans, au sein de l'ordre inférieur des « travailleurs » (*laboratores*) et de leur dénier toute spécificité. La logique féodale est ici à l'œuvre, et le maintien de ce modèle idéologique, ainsi que son institutionnalisation dans l'organisation des états généraux jusqu'en 1789 confortent avec éclat la position politiquement et socialement dominée des groupes urbains.

Mais l'attitude de la « bourgeoisie » elle-même manifeste plus clairement encore sa subordination. En effet, marchands, artisans et banquiers enrichis n'ont qu'un désir : prendre pied à la campagne, acquérir des fiefs, si possible être adoubés et s'efforcer de faire croire à leur appartenance à un lignage d'ancienne noblesse. Encore au ^{xv}^e siècle, les marchands barcelonais, parmi bien d'autres, se tournent vers les revenus fonciers ou seigneuriaux, s'installent dans les quartiers les plus aristocratiques, remplissent leurs bibliothèques d'ouvrages chevaleresques. On ne saurait dire plus clairement que, en dépit de l'apparition d'un investissement dans la production artisanale ou l'échange, le Moyen Âge reste fondamentalement dominé par une logique de contrôle de la terre (Marx écrivait – en une formule qui n'est pas à l'abri de toute critique, mais qui a l'avantage d'inviter à prendre en compte la logique d'ensemble d'un système social plutôt que d'en juger isolément certains éléments – qu'« au Moyen Âge, le capital lui-même, en tant qu'outillage artisanal, a ce caractère de propriété foncière », tandis que « c'est l'inverse dans la société bourgeoise »). Or, un « bourgeois » dont

l'idéal est d'abandonner l'activité commerciale ou artisanale, afin d'inscrire son ascension sociale dans une terre et dans un statut nobiliaire, n'a rien de commun avec ce que nous entendons aujourd'hui par le terme de bourgeoisie (qui suppose que le profit tiré de l'activité économique est essentiellement destiné à être réinvesti comme capital). Certes, l'essor des réalités urbaines et bourgeoises conduira à terme à la destruction du système féodal, et il est donc tentant de repérer, dès le Moyen Âge, les germes de ce processus. Et s'il est recommandable de traquer dans toute réalité historique ce qui anticipe sur son devenir, il convient toutefois de se garder des fausses perspectives de la téléologie. Ce problème d'une grande complexité appellerait des réflexions plus élaborées, mais du moins peut-on souligner que, durant les siècles médiévaux, l'essor des marchands et des villes reste intégré à la logique du féodalisme, qu'il est suscité par sa dynamique et la sert à son tour. Production artisanale, échanges commerciaux, travail salarié et groupes urbains sont autant d'éléments qui formeront, à partir du XVIII^e siècle, les composants essentiels d'un nouveau système. Mais, auparavant, ils n'existent que comme fragments modestes, isolés au sein d'un système dont la logique est tout autre. Il semble donc dangereux de leur prêter le sens qu'ils revêtiront une fois agencés conformément à la logique du système capitaliste.

La tension royauté/aristocratie

Comme on l'a vu, les IX^e-XI^e siècles sont marqués par une dissémination de l'autorité, finalement accaparée par les châtelains et les seigneurs. Dès lors, ce sont eux qui, avec quelques comtes et ducs (ainsi qu'avec les évêques et les monastères qui détiennent un pouvoir seigneurial),

partagent l'essentiel du commandement sur les hommes. Comme celui de l'empereur, et avec d'importantes différences géographiques, le pouvoir des rois n'est guère que symbolique. Ils ne contrôlent pas le territoire de leurs royaumes et ne disposent que d'un support administratif dérisoire. Ainsi, le souverain français n'a de pouvoir réel que dans le domaine fort exigü qu'il tient directement, autour de Paris et Orléans : le reste du royaume est concédé en fiefs, devenus pratiquement autonomes et détenus par de grands aristocrates (duc de Bourgogne, comtes de Champagne, de Vermandois ou de Flandres), tandis que tout l'ouest est bientôt tenu en fief par le souverain anglais, Henri II Plantagenêt ; quant au sud – Toulouse et le Languedoc –, il échappe totalement au souverain capétien. En Allemagne, où l'empereur est aussi roi de Germanie, l'effet mosaïque est encore plus accentué, et le souverain ne bénéficie même pas d'un domaine direct aussi compact que celui du roi de France, ce qui le rend fort insuffisant pour ses besoins. Enfin, les royautes scandinaves et slaves ne disposent que d'un pouvoir extrêmement restreint.

Les rois, pourtant, existent, et jouissent même d'un prestige qui n'est généralement pas contesté. Leur légitimité a des sources diverses : la conquête militaire, tenue pour signe de la faveur divine ; l'élection, principe en recul, auquel on recourt toutefois dans certains cas d'interruption dynastique ; la désignation par le roi précédent ou la succession dynastique, qui tend à l'emporter (mais la prudence incite souvent à faire couronner l'héritier du vivant de son prédécesseur). Le prestige de la figure royale au Moyen Âge tient surtout au sacre, déjà pratiqué par les Wisigoths, puis avec éclat par les Carolingiens et enfin généralisé en Occident (à l'exception de la Castille, qui demeure une « royauté sans sacre » et doit toujours

s'efforcer de compenser ce déficit de sacralité ; Teófilo Ruiz). Au cours de ce rite, soigneusement codifié par la liturgie et accompli par un collège épiscopal, le souverain est oint d'une huile sainte, à la manière des rois de l'Ancien Testament, ce qui lui confère un caractère sacré. Certains signes, comme le fait de revêtir momentanément la dalmatique du sous-diacre ou un manteau porté à la manière de la chasuble du prêtre, semblent le faire entrer dans le corps ecclésiastique, tout comme les mentions de l'onction sacerdotale au cours du rite. Pourtant, à la différence du *basileus* byzantin, qui a le statut d'un prêtre, les clercs occidentaux s'empressent de souligner que le roi reste un laïc et refusent avec véhémence toute évocation explicite des rois-prêtres bibliques (Melchisédech, par exemple). Même en France où, selon la légende, l'onction est accomplie avec l'huile de la sainte ampoule, miraculeusement apportée par une colombe lors du baptême de Clovis, « le roi s'approche sans y parvenir d'un caractère proprement sacré » (Jacques Le Goff). Si le sacre ne suffit pas à établir une « royauté sacrée » qui intégrerait le roi au clergé, du moins le hisse-t-il un peu au-dessus des autres laïcs, dès lors qu'il est investi d'une haute mission voulue par Dieu (on le dit même parfois « couronné par Dieu » ; voir fig. 51, p. 717). Le meilleur signe de cette « aura » est le pouvoir thaumaturgique conféré par le sacre aux rois de France et d'Angleterre, réputés guérir lors de cérémonies publiques la maladie dite des écrouelles (Marc Bloch). Mais si le sacre concourt indéniablement à l'affirmation de la figure royale, il est à double tranchant. Il inclut en effet le serment de défendre le peuple chrétien et de lutter contre les ennemis de l'Église ; et les clercs ne se privent pas d'insister sur les obligations qui incombent au roi, en vertu du sacre. Quant bien même le rituel magnifie le prince en montrant qu'il est choisi par Dieu, il manifeste

de manière plus vigoureuse encore qu'il tient son pouvoir de l'Église (et non pas seulement par la force des liens du sang). Même si la lecture royale du sacre s'efforce de desserrer cette emprise, le rite place la royauté dans une dépendance symbolique forte à l'égard du clergé et des représentations ecclésiastiques.

Selon les *Miroirs des princes*, qui dressent à des fins pédagogiques le portrait idéal du roi, celui-ci doit être non seulement vaillant et preux à la guerre, pour défendre la paix et le bien commun, mais également juste, humble, charitable et magnanime. De plus en plus, on veut qu'il soit sage, c'est-à-dire soucieux des vérités divines et bien instruit en de nombreuses disciplines, comme le fut plus que tout autre Alphonse X de Castille ; et on répète, à la suite du *Policraticus* de Jean de Salisbury, l'adage selon lequel « un roi illettré est comme un âne couronné ». Le roi médiéval se doit d'être – c'est un élément décisif de son pouvoir – un roi chrétien, et les souverains occidentaux rivalisent en la matière : plusieurs se disent « très chrétiens », en particulier le Français, qui monopolisera ce titre à partir du XIV^e siècle, tandis que les rois hispaniques revendiqueront celui de « catholiques ». En ce sens, le pouvoir royal repose sur une adéquation aux normes idéologiques définies par l'Église. Et nul mieux que Louis IX de France ne remplit cette exigence, poussée en son cas jusqu'aux plus extrêmes scrupules d'une dévotion et d'une pénitence quasi monastiques. L'Italien Salimbene dit de lui qu'il ressemble plus à un moine qu'à un guerrier. Il est en tout cas le roi chrétien idéal, laïc en tout point conforme au modèle voulu par les clercs, ce qui lui aura valu les honneurs d'une canonisation unique parmi les rois d'Europe occidentale après le XII^e siècle (Jacques Le Goff).

Le pouvoir monarchique se concentre pour l'essentiel dans la personne du roi lui-même. C'est pourquoi les souverains de la période considérée ici sont itinérants. Ils ont certes une capitale privilégiée, ou souvent deux, mais ils doivent sans cesse se déplacer, car leur présence physique est nécessaire pour donner force à leurs décisions. Le roi n'est cependant pas seul : sa parenté joue souvent un rôle politique, bienveillant (le roi capétien confie des territoires en apanage à ses frères) ou hostile (révolte des fils d'Henri II Plantagenêt) ; son entourage domestique se répartit les charges de la maison royale, qui deviennent peu à peu des fonctions politiques permettant de participer au conseil du roi (le connétable est chargé des chevaux et aussi de la guerre, le chambrier fait office de trésorier, le chancelier, généralement un homme d'Église, rédige et authentifie les écritures royales). Enfin, les grands vassaux se rassemblent à la cour du roi, en compagnie d'un nombre croissant d'experts, clercs et juristes, mais aussi astrologues et médecins. C'est seulement durant le XIII^e siècle que la cour royale tend à se fractionner en organes spécialisés, comme le Parlement, qui se consacre aux affaires de justice, ou la Cour des comptes, en charge des revenus royaux.

Le pouvoir du roi repose d'abord sur son domaine, qui longtemps fournit l'essentiel de ses finances. Le roi d'Angleterre, qui contrôle une solide proportion du sol de son royaume, en particulier les forêts, comme dans une moindre mesure celui de France, peut « vivre du sien », ce qui fait l'envie de l'empereur. L'administration du domaine est confiée à des officiers royaux (prévôts domaniaux en France), qui se chargent d'en diriger les revenus vers les caisses royales. S'y ajoutent divers droits économiques, qui ne diffèrent encore guère, sinon peut-être quantitativement, de la norme seigneuriale – droits de

péage ou de douane en Angleterre, taxe sur le sel (gabelle) en France –, quelques aides exceptionnelles, en cas de croisade par exemple, et divers prélèvements sur l'Église (perceptions des revenus des sièges épiscopaux vacants ; décime – 10 % – pour des occasions particulières, qui tendent peu à peu à se généraliser). En dépit de l'émergence des théories de la souveraineté royale au XIII^e siècle, le pouvoir du roi conserve une saveur éminemment féodale. Le roi partage les valeurs et le mode de vie de l'aristocratie, même s'il prétend disposer d'une dignité et de prérogatives qui le placent au-dessus d'elle. Il utilise du reste les règles de la vassalité à son avantage, dans la mesure où il est reconnu comme seigneur éminent de tous les vassaux fieffés dans son royaume. Cette qualité lui permet d'intervenir en de nombreuses occasions, tant familiales et matrimoniales que liées à la transmission des fiefs. En position d'arbitre ou de juge, garant de la coutume féodale, il parvient à faire jouer à son avantage le droit de commise et à récupérer ainsi le contrôle direct de certains fiefs. C'est aussi en tant que seigneur féodal qu'il prétend convoquer à son *ost* « le ban et l'arrière-ban », c'est-à-dire ses vassaux directs et indirects, ce qu'il obtient uniquement s'il peut faire craindre à ces derniers quelque punition en cas de manquement. Le roi recourt donc souvent au service de piétons, paysans libres ou milices urbaines, et bientôt, en nombre croissant, à des mercenaires.

Le roi dispose d'une gamme variée de moyens pour étendre son domaine direct ou son royaume. On y compte, outre l'art de manier le droit féodal, celui des bonnes alliances matrimoniales (Aliénor apporte l'Aquitaine à Louis VII puis, après un divorce malencontreux pour le Capétien, à l'Anglais Henri II). Mais la conquête est encore le moyen le plus sûr, et celui qui donne au pou-

voir royal le plus de fermeté. C'est pourquoi, après la victoire de Guillaume le Conquérant et durant le XII^e siècle, le royaume d'Angleterre, avec ses extensions sur le continent, est l'un des plus solides d'Europe. Le Conquérant s'y attribue un cinquième des terres, en particulier les forêts, et uniformise les institutions féodales à son avantage. L'exercice de la justice royale ou ducale est maintenue ; les shérifs (administrateurs des *shires*, équivalents des vicomtés normands) relèvent directement du roi qui, seul en Europe, conserve un droit exclusif de fortification. Mais si le pouvoir des shérifs atteint son apogée au début du XII^e siècle, il est ensuite peu à peu rogné par l'extension des droits de justice et l'autonomie des seigneurs laïques ou ecclésiastiques, puis par les privilèges des bourgs. Avec Henri II Plantagenêt (1154-1189), les domaines continentaux du roi anglais s'étendent, outre la Normandie, à l'Anjou, la Bretagne, le Poitou et l'Aquitaine. Or ce territoire considérable, qui rend l'Anglais fort menaçant, est aussi un handicap. Non seulement ses fiefs continentaux l'obligent à faire hommage au roi de France, mais Henri II s'épuise, son règne durant, à maintenir l'unité de possessions démesurément étendues et de surcroît divisées par la mer. Le rêve angevin et le boulet aquitain impliquent des besoins en argent jamais satisfaits et contribuent finalement à affaiblir une royauté anglaise pourtant dotée de solides avantages. De même, on doit signaler, parmi les royaumes occidentaux les plus fermes, celui que les Normands établissent en Sicile et en Italie du Sud au XII^e siècle, ainsi que les royaumes hispaniques engagés dans la Reconquête. Là, le roi, maître de la guerre et de la terre, jouit d'un fort prestige et parvient, au nom de sa fonction dans la lutte contre l'infidèle, à maintenir d'importantes prérogatives, notamment un contrôle sur les châteaux, qui sont restituables. Outre l'*ost* féodal, il

peut exiger l'aide des milices urbaines et une part importante de son pouvoir repose sur les *Concejos* urbains dont il a établi le réseau et auxquels il a concédé d'amples prérogatives. Ainsi, la royauté fondée sur la conquête parvient, mieux que les autres, à ordonner le système féodal à son avantage

Dans le cas français, la guerre permet, non d'accroître le royaume, mais d'en récupérer le contrôle. L'époque de Philippe II Auguste (1180-1223) est décisive : son nom, qui se réfère à l'extension du domaine royal durant son règne, n'est pas usurpé, puisque, face aux fils d'Henri II, Richard Cœur de Lion et Jean Sans Terre, il récupère la Normandie, l'Anjou, puis le Poitou, ce que confirme sa victoire éclatante à Bouvines, en 1214, contre la coalition formée par Jean Sans Terre et l'empereur Otton IV. Le roi d'Angleterre ne tient plus sur le continent, et très loin de son île, que l'Aquitaine (Guyenne et Gascogne), mais la rivalité franco-anglaise, temporairement figée, resurgira au XIV^e siècle. Puis, sous Louis IX (1226-1270), la fin victorieuse de la croisade contre les Albigeois, célébrée par le traité de Paris (1229), permet au roi de contrôler le Languedoc, tandis que les autres possessions du comte de Toulouse sont transmises à sa fille, qui épouse un frère de Louis IX, et reviennent finalement à la couronne en 1271. Le domaine direct couvre désormais les trois quarts du royaume, et Saint Louis, après la mort de l'empereur Frédéric II, apparaît comme le souverain le plus puissant d'Occident.

Deux fonctions fondamentales sont reconnues au roi : il doit garantir la paix et la justice. Le souci de la paix, essentiel au bien public et un temps pris en main directement par l'Église, revient peu à peu aux souverains. Il en découle surtout le droit de mener des guerres justes – et c'est encore l'Église qui revendique bien souvent la capa-

citée à déterminer la légitimité de l'usage des armes. Quant au respect de la justice, elle est le devoir essentiel des rois qui s'emploient, surtout à partir du XIII^e siècle, à exercer effectivement cette fonction. Les rois – et non plus seulement l'empereur – font valoir alors leur droit à légiférer (par des édits, ordonnances ou *fueros*) et revendiquent la loi comme base de leur pouvoir. C'est déjà le cas de Roger II de Sicile et d'Henri II Plantagenêt, puis de Louis IX en France et d'Alphonse X de Castille, au nom duquel est attachée une œuvre juridique considérable, incluant notamment le recueil des *Siete Partidas*, tandis que l'empereur Frédéric II développe un véritable culte de la Justice, dont il fait représenter l'allégorie au-dessus de son buste, à la porte de Capoue. Le roi prétend être l'incarnation de la loi, la « loi vivante » (*lex animata*). Mais s'il proclame la loi, il se doit aussi de la respecter, car il en est à la fois le maître et le serviteur. Pratiquement, les rois s'efforcent d'attirer à eux les cas tenus pour royaux, et surtout de faire valoir la possibilité d'un jugement en appel des sentences seigneuriales ou comtales. Saint Louis assure tout particulièrement la promotion de l'appel au roi, en suggérant l'image d'un souverain rendant personnellement la justice, sous son chêne de Vincennes (en réalité, s'il écoute lui-même les cas, il en transmet la résolution à des juristes professionnels). Le succès de la procédure est tel que les procès affluent aux parlements royaux dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Cela oblige à multiplier les représentants locaux – shérifs en Angleterre, baillis et sénéchaux en France, *corregidores* dans la péninsule ibérique –, qui reçoivent en délégation le pouvoir de juger en appel au nom du roi, à quoi s'ajoutent ensuite des fonctions militaires et fiscales (ils sont généralement salariés et souvent transférés d'une région à une autre pour tenter de garantir leur fidélité). Cette récupération royale de la justice est

donc un phénomène général mais toujours partiel, qui s'opère dès le début du XIII^e siècle en Angleterre et en Castille, une cinquantaine d'années plus tard en France et en Aragon (mais jamais dans l'Empire).

Il s'ensuit de profondes modifications de la conception de la justice. Au XI^e et XII^e siècle, lorsque les plaids seigneuriaux ou comtaux jugent en dernière instance, prévaut la coutume, non écrite mais périodiquement récitée, dont l'autorité est fondée sur son ancienneté supposée et son lien avec une mémoire plongeant dans le temps mythique des ancêtres. Les plaids se soucient moins de trancher les cas, par des sentences énonçant une vérité absolue, que de parvenir à un compromis entre les parties, susceptible de rétablir la paix sociale, ou du moins de contenir les conflits dans des limites acceptables. Essentiellement arbitrale, la justice s'efforce alors de parvenir à une réconciliation ou à un accord négocié ; et c'est pourquoi, même pour les cas de sang, elle recourt plus volontiers aux compensations financières qu'aux châtiments corporels. Enfin, ses moyens sont faibles et elle doit s'en tenir à la procédure accusatoire, qui place les deux parties face à face, et laisse à l'accusateur la charge d'apporter la preuve qui fonde sa plainte. Dans les cas les plus graves, il n'y a d'autre recours que de s'en remettre au « jugement de Dieu », que l'on nomme aussi « ordalie ». On organise alors un duel judiciaire : chaque partie choisit son champion et la sentence dépend du déroulement du combat. Dans d'autres cas, on recourt à une épreuve – le plus souvent marcher sur des braises ardentes ou subir la brûlure du fer rouge ou de l'eau bouillante –, dont l'issue est censée manifester la volonté de Dieu. En réalité, le processus peut se prolonger au cours des jours suivants, par exemple pour analyser la cicatrisation des plaies, ce qui laisse aux parties en présence et à la communauté le temps

de dégager un consensus (P. Brown). Mais la perspective d'une ordalie et plus encore d'un duel judiciaire peut aussi avoir un effet dissuasif, poussant à la recherche d'un accord négocié afin de suspendre l'épreuve. Puis, amplifiant les critiques émises depuis le début du XII^e siècle par de nombreux évêques, tel Yves de Chartres, le concile de Latran IV, en 1215, interdit aux clercs de participer aux ordalies, ce qui les prive des prières indispensables à leur bon déroulement. Leur déclin s'accélère alors, bien qu'elles soient encore utilisées au cours du XIII^e siècle.

Avec la revendication royale de la loi, c'est l'ensemble des conceptions de la justice qui se transforment. Depuis le XII^e siècle, l'essor du droit dans les écoles et les universités est remarquable et les juristes acquièrent un rôle croissant. À côté de l'établissement du « droit commun », qui se réfère à un droit romain amplement glosé et entrecroisé avec le droit d'origine ecclésiastique (le droit canonique), les rois du XIII^e siècle se soucient des coutumes dont ils ordonnent la mise par écrit. La rédaction des coutumiers est à double tranchant, car, si elle manifeste la reconnaissance royale des coutumes, celles-ci sont en même temps figées et interprétées par les juristes chargés de la transcrire, tandis que le roi manifeste ainsi son contrôle sur la coutume elle-même et sur le territoire où elle s'applique. La légitimité des jugements du roi, directs ou en appel, se fonde désormais sur un corpus écrit dont il est le garant et qui inclut droit commun (pour tout le royaume) et droit coutumier (particulier). Dès lors, la conception arbitrale de la justice s'efface, au profit d'un souci de mettre à jour une vérité conforme à la loi. C'est pourquoi, à la fin du XII^e et surtout au XIII^e siècle – et d'abord pour les cas les plus graves d'hérésie et de lèse-majesté (atteinte à la dignité royale) –, la procédure accusatoire est remplacée par la procédure inquisitoire : le juge

n'est plus un arbitre et il se doit désormais de punir toute atteinte à l'ordre public ; il a donc la faculté de déclencher l'action pénale et c'est à lui que revient la charge de la preuve. Très nouvelle, cette conception de la justice reste largement impuissante dans les faits (les juges prononcent la majorité de leurs jugements par contumace), et on s'aperçoit très vite que la seule preuve digne de foi est l'aveu des accusés. Si cette option est logique en un temps où se développe aussi l'aveu en confession, elle conduira à la fin du Moyen Âge et durant les Temps modernes à la généralisation de la torture comme moyen légitime d'obtenir l'aveu judiciaire. Enfin, la nouvelle conception de la justice entraîne un recul des compensations financières et, surtout à partir du XIV^e siècle, un essor des peines infamantes (exposition au pilori, rituels d'humiliation tels que la procession des coupables, nus, à travers la ville) et des châtiments corporels adaptés à la diversité des délits (mutilation des mains, de la langue ou du nez, écartèlement, décapitation ou pendaison, bûcher, ébouillantage, division du corps en morceaux dans les cas de pire trahison).

Au XIII^e siècle, la conception du pouvoir royal a donc changé. Jadis le roi était à la fois un seigneur féodal parmi d'autres et un être aux limites du sacré, jouant du parallèle avec le Christ-roi qui trône dans les cieux. Désormais, il affirme son souci de la chose publique (*res publica*) et revendique une souveraineté étendue à l'ensemble de son royaume et fondée sur la loi. Certes, les progrès du pouvoir royal sont dus pour une bonne part à l'habile manquement des règles féodo-vassaliques, et en ce sens l'aristocratie est fondée à défendre une idée du roi comme « *primus inter pares* » (premier entre égaux). Pourtant, revendiquant une légitimité fondée sur la loi, le roi s'efforce, au moins en théorie, de sortir de cette logique.

Il en résulte une croissante opposition et les luttes entre rois et barons donnent lieu à de multiples intrigues. Ainsi Jean Sans Terre, défait, doit-il concéder la Grande Charte, en 1215, qui prévoit le contrôle du roi par un conseil de barons, tandis que, de 1258 à 1265, l'Angleterre est secouée par la révolte de ces derniers. Plutôt que de relater d'innombrables épisodes, on soulignera que la tension entre monarchie et aristocratie est consubstantielle à l'organisation féodale. Elle est toujours active, soit qu'elle fonctionne dans le sens d'une dissémination de l'autorité (surtout entre IX^e et XI^e siècle, mais parfois aussi plus tard), soit qu'elle permette la récupération d'une certaine unité et le renforcement des pouvoirs les plus éminents (surtout à partir du XIII^e siècle). Pourtant, ce second mouvement reste limité. La récupération de la justice est de grande importance, mais toujours partielle. Le roi demeure fort loin d'exercer le monopole du pouvoir légitime et de contrôler véritablement son territoire ; sa capacité administrative reste modeste. En bref, le renforcement du pouvoir royal ne signifie pas alors la formation d'un véritable État. La tension monarchie/aristocratie, même si elle joue désormais en faveur de la première, reste incluse dans le cadre défini par la logique féodale. C'est un jeu fait de rivalité et d'unité, de connivences et de dégagements, qui esquisse certes de futures ruptures, mais qui n'atteint pas l'intensité d'une alternative – la noblesse ou la monarchie – d'où sortira, au XVII^e siècle, l'État.

*

Conclusion : les trois ordres du féodalisme. Trois relations sociales fondamentales ont été convoquées jusqu'ici pour rendre compte de l'organisation féodale : le rapport seigneurs/dépendants ; la distinction nobles/non-nobles ;

l'interdépendance et l'opposition villes/campagnes. Il faut y ajouter les relations de vassalité, qui configurent en partie les hiérarchies au sein du groupe dominant et lui confèrent une cohésion mêlée de rivalités. Cette relation, entre un seigneur et le vassal qui se déclare son « homme », parfois « de main et de bouche », est formellement très proche de celle qui lie le maître de la seigneurie à ses dépendants ; toutes deux, du reste, se pensent dans les termes de la relation entre l'homme et Dieu (*Dominus*). Elles sont pourtant de nature et d'importance radicalement différentes. La première concerne l'infime minorité des classes dominantes, mais elle bénéficie de la solennité du rituel de l'hommage ; la seconde engage la quasi-totalité de la population et met en jeu l'essentiel des rapports de production féodaux.

Dès que l'on renonce à considérer les relations vassaliques comme le cœur de la société médiévale, comme le voulait une historiographie centrée sur les aspects institutionnels et politiques, surgit une polémique sémantique. Plutôt que de continuer à parler de société féodale, ce qui paraît mettre l'accent sur le fief et sur les institutions de la vassalité qui en règlent la dévolution, ne vaudrait-il pas mieux préférer la notion de société seigneuriale ? C'est certain, la seigneurie est bien l'unité sociale de base, au sein de laquelle s'instaure la relation de domination et d'exploitation entre dominants et dominés. L'argument est fort valable, puisqu'il entend déplacer l'accent, de la vassalité vers la seigneurie et la relation de *dominium* qui s'y établit. Mais on peut aussi remarquer que la spécificité de la seigneurie – la jonction du pouvoir sur les terres et du pouvoir sur les hommes – est étroitement associée à l'essor de la féodalisation, ou mieux à la dissémination de l'autorité dont elle est l'une des modalités. Et si les institutions vassaliques jouent un rôle dans l'affirmation de la

domination seigneuriale, elles contribuent notablement, quoi qu'en association avec d'autres liens, notamment de parenté ou d'amitié, à la distribution des positions dominantes au sein de la relation de *dominium*. Mais surtout, les termes classiques de société féodale et de féodalisme relèvent d'une convention si solidement ancrée qu'il est plus fécond d'en transformer la compréhension que d'en modifier le nom : « si féodal sert couramment à caractériser des sociétés dont le fief ne fut certes pas le trait le plus significatif, il n'y a rien là qui contredise l'universelle pratique de toutes les sciences [...]. Se scandalisera-t-on si le physicien persiste à nommer atome, c'est-à-dire indivisible, l'objet de ses plus audacieuses dissections ? » (Marc Bloch). Comme le dit Jacques Le Goff, les structures qui ont fonctionné en Europe du IV^e au XVIII^e siècle ont besoin d'un nom, et « s'il faut garder "féodalisme", c'est que, de tous les mots possibles, il est celui qui indique le mieux que nous avons affaire à un système ».

C'est bien entendu sous une forme sensiblement différente – ce qui n'a rien que de normal – que la société médiévale se pensait elle-même. Les dominants avaient, à cette fin, élaboré le schéma des trois ordres, établissant au sein de la société une division fonctionnelle entre « ceux qui prient » (*oratores*), c'est-à-dire les clercs, « ceux qui combattent » (*bellatores*), réservant ainsi aux *milites* une activité guerrière qui était initialement le propre de tous les hommes libres, et « ceux qui peinent » (*laboratores*), soit tous les autres. A la complémentarité des trois ordres – chacun d'eux étant réputé indispensable aux deux autres et au bon fonctionnement du corps social –, qui l'emporte d'abord, se combine vite à une claire hiérarchie établie entre eux. Ce modèle apparaît à l'époque carolingienne, sous la plume de Haimon d'Auxerre, puis au début du XI^e siècle, chez Adalbéron de Laon et Gérard de

Cambrai, deux évêques liés au pouvoir royal. C'est alors une arme du clergé séculier contre la puissance des moines, et du roi contre la force de l'aristocratie. Après une longue éclipse, durant laquelle prédomine une opposition duelle opposant clercs et laïcs, c'est à la fin du XII^e siècle que le schéma tripartite s'impose, dans les cours d'Angleterre et de France, avant de se généraliser, mais sans détrôner la dualité clercs/laïcs, qui conserve une ample pertinence. Susceptible d'usages divers, il est mis le plus souvent au service de la réaffirmation du pouvoir royal face aux seigneurs et des évêques face aux moines, tout en contribuant à maintenir en position subalterne les nouveaux groupes urbains, fondus avec les dépendants ruraux dans la masse de ceux qui peinent au labeur. À l'évidence, le modèle des trois ordres n'est pas une description de la réalité sociale ; c'est une construction idéologique conforme à « l'imaginaire du féodalisme » (Georges Duby). Elle se concrétise toutefois, mais tardivement, dans l'organisation en ordres séparés de l'assemblée des États que la monarchie française convoque en cas de nécessité entre 1484 et 1789. Enfin, tout en étant susceptible de servir les intérêts royaux, le schéma trifonctionnel de la société relève d'une vision dominée par le clergé qui, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, demeure le premier ordre de la société. De fait, si l'on a pu identifier l'aristocratie comme classe dominante du système féodal, ce constat reste insuffisant, puisque l'idéologie du féodalisme place au-dessus de celle-ci l'Église, dont l'approche, si indispensable, doit maintenant être entreprise.

CHAPITRE III

L'ÉGLISE, INSTITUTION DOMINANTE DU FÉODALISME

Il manque encore à tout ce que l'on a dit du féodalisme un élément fondamental, le plus important sans doute. En effet, le schéma des trois ordres définit une claire hiérarchie, en tête de laquelle prennent place ceux qui prient, devant l'aristocratie même. Pourtant, plus qu'au clergé en tant que caste séparée, c'est à la relation sociale s'établissant entre les clercs et les laïcs que l'on doit prêter attention. Qu'elle s'exprime sous la forme d'une dualité ou qu'elle s'inscrive dans le schéma des trois ordres, cette relation-opposition constitue une structure essentielle du monde féodal, et les clercs précèdent toujours les laïcs dans le cortège social.

Mais qu'est-ce que l'Église au Moyen Âge ? Emprunté au grec (*eklesia* : assemblée), le terme désigne d'abord la communauté des croyants ; c'est cet unique sens qu'il revêt à Byzance, ainsi qu'en Occident durant les premiers siècles du Moyen Âge. Puis, le mot « église » en vient à désigner aussi le bâtiment où se rassemblent les fidèles et où se déroule le culte. À l'époque carolingienne, les deux aspects paraissent encore indissociables, et le liturgiste Amalaire de Metz († 850) affirme : « cette maison est

appelée *ecclesia* parce qu'elle contient l'*ecclesia* ». Au XII^e siècle, les deux sens du mot gagnent en indépendance, et Alain de Lille indique que l'église est « aussi bien un lieu matériel que le rassemblement des fidèles ». Une telle matérialisation des réalités spirituelles, qui inscrit le sacré dans des lieux physiques, accompagne le renforcement du pouvoir des clercs et de l'institution ecclésiastique. Du reste, dans le même temps, le terme « église » se charge d'une nouvelle signification, désignant la part institutionnelle de la communauté, c'est-à-dire le clergé. Dès lors, des associations et des glissements constants entre les trois sens du mot « église » constituent un outil idéologique remarquable, par exemple lorsqu'on identifie l'église matérielle (le bâtiment) et l'église spirituelle (à la fois communauté terrestre et Jérusalem céleste). De même, lorsqu'on joue d'ambiguïté entre l'Église comme communauté et l'Église comme institution, une synecdoque (où la partie vaut pour le tout) concentre dans ses guides cléricaux les vertus associées à la communauté de tous les chrétiens. Or, à partir des XI^e et XII^e siècles, le terme « église » est de plus en plus souvent identifié à ses membres ecclésiastiques, tandis que l'on recourt pour désigner l'ensemble des fidèles à la notion, déjà esquissée au IX^e siècle, de chrétienté (*christianitas* ou *populus christianus*). Cette question sémantique fait ainsi pressentir l'enjeu dont ce chapitre devra rendre compte : l'accentuation de la séparation entre clercs et laïcs et le renforcement des pouvoirs de l'institution ecclésiale.

Si la signification communautaire de l'Église tend à être éclipsée, celle-ci ne peut disparaître totalement. Afin que la légitimité de l'institution soit fondée sur la substitution du tout par sa partie la plus éminente, le mot doit aussi signifier la chrétienté dans son ensemble. Ainsi, si l'Église – identifiée au clergé – ordonne et dirige la société,

en son sens communautaire, elle *est* la société même. « Dans l'Occident latin des XI^e-XII^e siècles, Église et société achèvent de devenir des notions coextensives » (Dominique Iogna-Prat). Il est donc impossible d'en traiter comme s'il s'agissait d'un simple secteur, parmi d'autres, de la réalité médiévale. En outre, si l'Église est la société même, il n'y a aucun sens à recourir à la notion de religion telle que nous l'entendons aujourd'hui, en tant que croyance personnelle librement choisie (esquissée au XVI^e siècle, par exemple par Bartolomé de Las Casas, elle n'est consolidée que par les Lumières au XVIII^e siècle). La foi médiévale se réfère moins à la croyance intime qu'à la fidélité au sens féodal du terme, c'est-à-dire à une fidélité pratique, manifestée par des actes, des mots et des gestes. Surtout, il ne saurait être question de choix personnel : on est chrétien parce qu'on naît en chrétienté. C'est une identité reçue (par le rite du baptême), qui ne se discute pas.

Bien que la religion au sens contemporain du terme n'existe pas au Moyen Âge, les questions relatives à l'organisation de l'Église, c'est-à-dire aux rapports entre les clercs et les laïcs d'une part, entre les hommes et le monde céleste d'autre part, sont évidemment centrales, mais sans pour autant former un secteur autonome délimité et séparé du reste de l'activité collective. Elles sont au contraire inséparablement imbriquées (« encastées », selon l'expression fameuse de Karl Polanyi) dans l'ensemble des réalités sociales. Il faut donc cesser de placer l'étude de l'Église en marge de l'analyse du féodalisme, sous prétexte qu'elle relèverait d'un chapitre « religion », n'ayant que des rapports accessoires avec les structures sociales. Répétons-le encore : le Moyen Âge ignore toute autonomisation du domaine religieux, puisque l'Église comme communauté est la société dans sa globalité, tandis que, comme institution, elle en est la part

dominante, qui détermine ses principales règles de fonctionnement. Comme Alain Guerreau l'a vigoureusement suggéré, on a tout intérêt à considérer l'Église comme le garant de l'unité de la société féodale, sa colonne vertébrale et le ferment de son dynamisme.

Les fondements du pouvoir ecclésial

Unité et diversité de l'institution ecclésiale

De l'Église, on dit qu'elle est l'institution dominante du féodalisme : elle se reproduit avec succès comme institution, mais sans que les positions en son sein se transmettent de manière principalement généalogique, comme il est habituel pour une classe sociale. On peut certes considérer le haut clergé comme la fraction supérieure du groupe dominant, bien qu'il ne forme pas, en tant que clergé, une classe à proprement parler. Par ailleurs, les relations entre le clergé et l'aristocratie sont ambivalentes. Ces deux groupes sont d'autant plus proches que les fils de l'aristocratie monopolisent l'essentiel des charges du haut clergé, même s'il n'y a aucune exclusive en la matière. Pourtant, l'intégration à l'Église rompt – en théorie et, pour une bonne part, en pratique – les liens qui unissent le clerc à sa parenté. Parfois, un abbé ou un évêque pourra obtenir plus facilement de ses parents restés dans le siècle certaines concessions en faveur de l'Église (ou inversement) ; mais le plus souvent, la différence de statut fait prévaloir les contrastes d'intérêts entre clercs et laïcs. Clergé et aristocratie sont ainsi complices dans l'œuvre de domination, alliés face aux dominés, mais ils sont aussi concurrents, comme l'indique une infinité de conflits, notamment pour le

contrôle des terres et des droits qui structurent l'organisation des seigneuries tant laïques qu'ecclésiastiques. Les nombreuses critiques que les clercs lancent contre les chevaliers tyranniques et rapaces, accusés de « mauvaises coutumes », sont souvent, notamment durant la phase aiguë du processus d'encellulement, un moyen de défendre les prérogatives de l'Église et de ses propres seigneuries. Il existe donc une rivalité entre les deux pôles du groupe dominant, mais qui reste soumise au bon exercice de leur supériorité sur les dominés.

L'institution ecclésiale elle-même n'est pas homogène. Outre les contradictions d'intérêt ou les conflits doctrinaux qui peuvent opposer en son sein différentes tendances, existent d'importantes dualités institutionnelles. L'une est hiérarchique et on la simplifie beaucoup en opposant haut clergé et bas clergé ; du moins rappelle-t-on ainsi un écart important entre de grands dignitaires (abbés, évêques, archevêques, cardinaux, papes), dont certains comptent parmi les princes les plus puissants de leur temps, et de simples moines et prêtres, dont le pouvoir et le prestige restent généralement circonscrits au cadre local. Bien qu'elle se modifie sensiblement au cours des siècles, la différence de statut entre clercs réguliers et clercs séculiers n'a pas moins d'importance. Entrant dans un ordre monastique dont ils acceptent la *Règle*, les premiers choisissent la fuite du monde et l'isolement pénitentiel, se vouant au service de Dieu par la prière, l'étude et parfois l'activité manuelle. Quant aux seconds, qui demeurent dans le siècle, au milieu du monde et au contact des laïcs, ils ont pour mission le soin des âmes (*cura animarum*, d'où le nom donné aux curés, responsables des paroisses dont le réseau se forme alors), à travers l'administration des sacrements et l'enseignement de la parole divine. Même si certains peuvent combiner les deux apparte-

nances ou passer de l'une à l'autre, et bien que, entre XI^e et XIII^e siècles, les missions des réguliers et des séculiers s'imbriquent de plus en plus, il s'agit de deux conceptions du monde différentes, dont la fortune se modifie, et de deux hiérarchies parallèles (la première en partie ouverte aux femmes, la seconde strictement réservée aux hommes), dont la compétition est souvent rude.

Pourtant, malgré de nombreuses différences internes, l'Église existe comme unité, définie à la fois institutionnellement et liturgiquement. La dualité séparant clercs et laïcs est à cet égard fondamentale, même s'il existe une zone intermédiaire et relativement floue à la frontière de ces deux statuts. Ainsi, des individus peuvent demeurer des laïcs, tout en s'intégrant ou en se rapprochant du mode de vie monastique (les *convers* clunisiens sont intégrés à la communauté monastique quoique en position subalterne, tandis que chez les cisterciens ils sont maintenus à l'écart des moines et chargés des tâches matérielles ; signalons encore les membres des tiers-ordres mendiants et les béguines de la fin du Moyen Âge, femmes laïques vivant en ville à la manière des moniales). Par ailleurs, certains n'ont reçu que les ordres mineurs du clergé (portier, lecteur, exorciste, acolyte), voire seulement la tonsure qui, conférée par l'évêque, donne le statut de clerc (ce qui est généralement requis pour suivre un enseignement universitaire). L'appartenance au clergé semble donc à double détente : la tonsure et les ordres mineurs suffisent à conférer le statut de clerc, mais seul l'accès aux ordres majeurs (sous-diacre, diacre, prêtre) ou la prise d'habit monastique investit d'un véritable pouvoir symbolique et impose un mode de vie hors du commun, marqué par l'abstinence sexuelle. C'est pourquoi, dans la France de la fin du Moyen Âge, un tiers des clercs peuvent, sans contradiction, se dire mariés (parce qu'ils n'ont

reçu que les ordres mineurs ou la tonsure). Pourtant, ces situations intermédiaires n'ôtent rien à l'importance fondamentale de la dualité clercs/laïcs (c'est du reste le propre de toute réalité sociale que d'être un *continuum* de situations concrètes, de sorte que la délimitation des groupes sociaux est toujours secondaire par rapport à l'identification des polarités qui structurent l'espace social). Comme l'affirme avec toute la vigueur requise, vers 1130-1150, le *Décret* attribué à Gratien, ouvrage fondateur du droit canonique, « il existe deux sortes de chrétiens », les clercs et les laïcs. Le mode de vie des premiers se caractérise par le renoncement au mariage, au travail de la terre et à toute possession privée. Gratien souligne encore que leur statut se marque par la tonsure, signe d'élection divine et de royauté des clercs – une royauté évidemment spirituelle, puisque la coupe des cheveux signifie aussi le renoncement aux choses matérielles. Il s'agit également d'une distinction de statut juridique, car les clercs, bénéficiant du privilège du for ecclésiastique, ne peuvent être jugés par des laïcs mais seulement par un tribunal ecclésiastique, principalement celui de l'évêque. Que la simple tonsure permette de revendiquer ce privilège et que les tribunaux doivent parfois faire la chasse aux faux clercs qui tentent de se l'arroger indûment ne remet nullement en cause cette dualité. De telles disputes en montrent au contraire la force, au-delà des difficultés de classement des personnes. Au total, le clergé constitue un groupe privilégié et investi d'un prestige sacré, qui regroupe selon toute vraisemblance – même en incluant ses marges inférieures – bien moins d'un dixième de la population médiévale.

Accumulation matérielle et pouvoir spirituel

La puissance matérielle de l'Église repose en premier lieu sur une exceptionnelle capacité d'accumulation de terres et de biens. Le processus s'amorce dès le IV^e siècle, lorsque les chrétiens commencent à faire des donations à l'Église, notamment à la veille du trépas, afin d'assurer le salut de leur âme dans l'au-delà. Ce phénomène se prolonge durant le Moyen Âge, et les donations pieuses que les princes et les seigneurs font aux monastères sont particulièrement abondantes au cours des XI^e-XII^e siècles (fig. 11). Ils fondent aussi de nouveaux établissements monastiques qu'ils dotent des biens nécessaires à leur fonctionnement, de manière à s'assurer le soutien matériel et spirituel d'« amis puissants », tant dans l'ici-bas que dans l'au-delà. Certes, les dons de terres sont parfois moins généreux qu'il n'y paraît : il peut s'agir en réalité de la restitution d'un bien usurpé, de la compensation d'un autre avantage ou encore d'un échange. Toutefois, pour éviter qu'ils ne soient contestés par les héritiers du donateur, on adopte la formule de la *laudatio parentum*, qui associe d'emblée les proches à la donation et leur permet d'en partager les bénéfices spirituels.

Le résultat est éloquent. Dès le VIII^e siècle, l'Église possède environ un tiers des terres cultivées en France, pourcentage qu'on retrouve identique au XIII^e siècle (mais qui semble s'abaisser à 10 % dans le nord de l'Italie). En Angleterre, l'Église en concentre un quart en 1066, et 31 % en 1279. Sans multiplier davantage les chiffres, on peut retenir que, selon les lieux et les époques, l'Église possède souvent entre un quart et un tiers des terres. Cela veut dire que les diverses autorités épiscopales ou monastiques qui la composent sont de puissants seigneurs féodaux. De fait, pour avoir été l'objet d'une pieuse dona-



Fig. 11 : Une scène de donation, symbolisée par la remise d'une église en miniature (premier quart du XII^e siècle, chapiteau de Saint-Lazare d'Autun).

tion, de nombreuses seigneuries, un tiers peut-être, ont à leur tête une institution d'Église – un monastère et son abbé, un chapitre cathédral ou un évêque – qui fait peser sur les dépendants les redevances et obligations attachées au pouvoir seigneurial, y compris l'exercice de la justice (sans parler des cas de coseigneuries, partagées entre un laïc et un monastère). Enfin, la situation particulièrement avantageuse de l'Église ne fait que se consolider, car, si elle reçoit beaucoup, elle ne transmet rien. À la différence des biens aristocratiques, souvent divisés et soumis aux aléas des destinées biologiques des lignées, tout ce qui revient à l'institution ecclésiastique demeure en sa possession. En théorie, le patrimoine de l'Église ne saurait être entamé et les donateurs soulignent souvent que leur bien lui est remis de manière perpétuelle, ne pouvant être ni cédé ni même échangé. Pourtant, les périodes de troubles favorisent l'usurpation des biens d'Église par les laïcs, et la collusion entre le haut clergé et l'aristocratie peut présenter quelques désavantages, par exemple lorsqu'un évêque indélicat concède des biens diocésains en fief aux membres de sa propre famille. Et même si l'Église doit assumer d'importantes dépenses, qui peuvent à l'occasion l'obliger à céder certaines terres ou à déposer en gage des biens meubles, son statut est tel qu'elle bénéficie d'une capacité d'accumulation inégalée au sein de la société féodale.

Outre les terres, il faut inclure parmi les biens d'Église les édifices tels que monastères, cathédrales, dépendances et palais épiscopaux. La plupart sont riches d'objets précieux : tentures et tapisseries, vêtements liturgiques, retables et statues, autels et chaires, livres et croix, calices, vases et reliquaires, souvent faits d'or ou d'argent et sertis de pierres précieuses, et tous dotés d'une grande valeur spirituelle et matérielle. Ces objets, parfois aussi dons des

laïcs, constituent le « trésor » de chaque église : ainsi nomme-t-on alors la collection de ses reliquaires, livres et objets les plus précieux (voir fig. 20 et 48, p. 282 et 699). Un tel trésor, où le matériel et le spirituel se mêlent indissolublement, est le meilleur moyen d'accroître encore les revenus d'une église, car il attire les pèlerins, qui ne ménagent pas leurs aumônes à un saint prestigieux et à sa « maison », dans l'espérance de bienfaits à venir ou en remerciement de ceux déjà accordés. Mais de tels objets sont aussi les premiers pillés et, s'agissant des vases liturgiques, les premiers vendus ou cédés en gage lors des périodes difficiles. Enfin, on rappelle que Charlemagne a rendu obligatoire la dîme, consistant en moyenne en un dixième de la récolte ou du produit des autres activités productives, et destinée en théorie à l'entretien des clercs ayant charge d'âmes, puisque ceux-ci ne peuvent travailler la terre ni produire de leurs mains (ce qui les ferait déchoir parmi l'ordre inférieur de la société). Comme on va le voir, au cours des ^{X^e}-^{XI^e} siècles, les dîmes sont fréquemment détournées par les seigneurs laïques ou par les moines ; une fois récupérées, la moitié ou le tiers environ de leur montant revient au desservant de la paroisse, le reste étant dû à l'évêque et consacré à l'entretien des pauvres. Outre sa destination pratique, la dîme est aussi le gage d'une reconnaissance du pouvoir des clercs ; elle est le « signe de la domination universelle de l'Église », selon l'expression du pape Innocent III (toute forme de résistance à l'égard du clergé se marque donc logiquement par un refus ou du moins une réticence au paiement de cette redevance).

Tout ce qui précède serait incompréhensible sans le pouvoir spirituel qui tient à la fonction propre des *oratores*. Leur office consiste à prier et à accomplir des rites, non seulement pour eux-mêmes, mais pour l'ensemble

des chrétiens, qui peuvent ainsi, sans même penser que d'autres se chargent de leur salut, se livrer aux activités propres à leur ordre, combattre ou produire (fig. 12). Les spécialistes de la prière et de la liturgie que sont les clercs officient pour tous les vivants, et plus encore pour les morts, ce qui devient une grande spécialité monastique, surtout aux X^e-XII^e siècles. Les donations *pro remedio animae* (pour le soulagement de l'âme) permettent d'être inclus parmi les familiers de la communauté monastique, en faveur desquels elle adresse ses prières et célèbre des messes, ou même de voir son nom inscrit dans le livre de vie (ou nécrologe) du monastère, afin qu'il en soit fait mémoire périodiquement. Outre la prière pour les morts, les clercs assument deux fonctions principales, en vertu du pouvoir sacré conféré par le rituel d'ordination sacerdotale : transmettre l'enseignement et la parole de Dieu ; conférer les sacrements, sans lesquels la société chrétienne ne pourrait se reproduire. Il s'agit en premier lieu du baptême, qui tout à la fois ouvre la promesse du salut (il est pour cela appelé « porte du ciel ») et donne accès à la communauté chrétienne, et par conséquent à la vie en société (il n'existe pas de forme d'enregistrement de l'existence sociale indépendante de l'Église avant l'apparition de l'état civil, à la fin du XVIII^e siècle). Le rituel eucharistique n'est pas moins fondamental. Coup de génie du christianisme, par lequel le sacrifice du dieu l'emporte définitivement sur le sacrifice au dieu, la messe (durant laquelle « on offre le dieu à lui-même », selon l'expression de Marcel Mauss) réaffirme constamment la cohésion de la société chrétienne. Par la réitération du sacrifice rédempteur du Christ, elle garantit l'incorporation des fidèles à la communauté ecclésiale et, en tant que sacrifice offert par celle-ci, elle assure la circulation des grâces dans l'espérance du salut des justes.

On reviendra dans la seconde partie sur les sacrements, et en particulier sur le mariage (ceux que l'on a déjà cités formellement avec la confession, la confirmation, l'extrême-onction et l'ordination le septénaire qui se consitue au XII^e siècle). Mais on voit bien déjà que ces rites sont indispensables pour assurer la cohésion de la société chrétienne, ainsi que le déroulement de chaque vie individuelle en son sein. Ils en marquent les étapes principales (naissance, mariage, mort) et autorisent seuls l'espoir du salut dans l'autre monde, sans lequel la vie terrestre serait privée de sens chrétien. Or, tous ces rites ne peuvent être accomplis que par des prêtres (on discute parfois pour savoir si un laïc peut, en cas d'urgence, procéder à un baptême, mais il s'agit d'un cas limite qui n'a guère d'effet pratique et ne remet pas en cause la règle fondamentale). Ainsi, les clercs, spécialistes du sacré et dispensateurs exclusifs des sacrements nécessaires à toute vie chrétienne, disposent d'un monopole décisif : on ne peut ni vivre en chrétienté, ni faire son salut sans leur concours. Les fidèles ne peuvent bénéficier de la grâce divine sans s'en remettre à la médiation des clercs, sans recourir aux gestes que l'ordination sacerdotale dote d'un pouvoir sacré. Le clergé est bien un intermédiaire obligé entre les hommes et Dieu.

Il serait absurde – mais si conforme à nos propres habitudes de pensée – de séparer la part matérielle et la part spirituelle du pouvoir de l'Église. Dans la logique du système médiéval, une telle division n'a pas de sens, puisque l'Église s'y définit par le fait d'être à la fois une institution incarnée, fondée sur des bases matérielles fort solides, et une entité spirituelle, sacrée (même si la manière d'articuler ces deux dimensions est loin d'aller sans difficulté, comme on le verra). Elle n'aurait nul pouvoir matériel si ne lui était pas reconnu un immense pouvoir spirituel :



mines canman

Union Book



Fig. 12 : La procession du pape Grégoire le Grand arrête la peste qui frappe Rome (vers 1413 ; Très Riches Heures du duc de Berry, Chantilly, musée Condé, 65, f. 71v.-72).

nulle donation de terres ou de biens n'advierait sans le repentir qui naît au terme d'une vie sur laquelle pèse la réprobation des clercs, sans la préoccupation du salut de l'âme et sans l'idée que l'Église peut aider les défunts dans l'au-delà. En outre, on ne fait pas de don à l'Église pour qu'elle accumule, mais pour qu'elle donne à son tour (un secours matériel aux pauvres et aux malades, des bienfaits spirituels aux donateurs et à leurs proches). Il convient donc de rectifier l'expression utilisée plus haut : si l'Église est dotée d'une exceptionnelle capacité à accumuler des terres et des richesses, c'est parce qu'on lui reconnaît une force distributrice plus grande encore ; c'est parce qu'elle est apte à garantir une circulation généralisée des bienfaits matériels et spirituels.

La circulation généralisée des biens et des grâces

On a pris l'habitude, depuis le début du XX^e siècle, de considérer que les fidèles donnent à l'Église des biens matériels en échange de bienfaits reçus ou attendus (protection, guérison, salut), en se référant de manière plus ou moins précise à la logique du don et du contre-don analysée par Marcel Mauss (laquelle ne présuppose aucunement un jeu à somme nulle entre des participants placés sur un plan d'égalité). Plusieurs études récentes nous conviennent à modifier cette lecture. En effet, interviennent quatre pôles au moins : outre les clercs et les donateurs, il faut intégrer les pauvres, incarnations du prochain et doubles du Christ, auxquels est destinée une partie des dons faits à l'Église, et surtout se garder d'oublier Dieu et les saints, seuls dispensateurs possibles de la grâce spirituelle et véritables destinataires des donations, que les moines reçoivent en leur nom (voir fig. 11, p. 231). En outre, l'opération qui se joue ici est beaucoup plus collec-

tive qu'il n'y paraît : conformément à la logique de la *laudatio parentum*, les donations engagent la parenté et les actes précisent qu'elles sont faites pour servir de remède, non seulement à l'âme du donateur, mais aussi à celles de ses proches et (peut-être surtout, si l'on suit Michel Lauwers) à celles de ses ancêtres ; à cela, on peut ajouter que si les prières des moines mentionnent spécifiquement les noms des donateurs, elles visent en même temps à assurer le salut de toute la chrétienté. Enfin, de nombreux traits échappent à la logique du don et du contre-don : celui qui donne n'est pas nécessairement celui qui reçoit, de sorte que nul ne peut être assuré de ce qu'il recevra (les clercs ne sauraient engager à coup sûr la toute-puissance divine qui, seule, accorde le salut) ; celui qui donne est en fait celui qui a déjà reçu (les clercs insistent sur le fait que les donateurs ne font que restituer une part des biens donnés par Dieu) ; ce que l'on reçoit n'est jamais directement ni proportionnellement lié à ce qui a été donné (car, dans tout bienfait spirituel, interviennent de manière déterminante le trésor des mérites accumulés par les saints et les effets favorables de leur intercession permanente auprès de Dieu, ainsi que la totalité des offrandes eucharistiques réalisées dans l'ensemble de la chrétienté).

Certes, les aristocrates qui donnent des terres espèrent que ce geste leur vaudra, à eux et à leurs ancêtres, des bienfaits spirituels et en premier lieu le salut dans l'au-delà. Mais, plutôt qu'une logique du don/contre-don, il s'agit, à travers la donation aux saints et à Dieu, d'opérer une spiritualisation des biens offerts, qui les transmute en réalités spirituelles plus utiles que les biens matériels, tandis que l'incorporation des donateurs à une communauté monastique leur assure l'aide d'un vaste réseau d'amis pieux et spirituellement puissants (Dominique Iogna-Prat). Surtout, la pratique du don dans la société chré-

tienne ne peut être analysée sans considérer la notion fondamentale de charité (*caritas*), désignant l'amour pur dont le Créateur est la source et en vertu duquel l'homme aime non seulement Dieu, mais aussi son prochain, par amour pour Dieu (voir partie II, chapitre V). Anita Guerreau-Jalabert a montré que, sur une telle base, il ne saurait exister qu'un « système d'échange généralisé », « excluant toute réciprocité étroite et exclusive ». Dans ce cadre, on ne saurait donner pour recevoir en retour : il n'y a de don valide que gratuit, réalisé sans attente, par amour de Dieu, tout comme Dieu lui-même s'est livré gratuitement à la mort pour le salut de l'humanité. Le don intéressé qui attend en retour est dénoncé comme signe de vanité et de cupidité, de sorte que l'on a intérêt au désintéressement, sans qu'il soit possible d'être désintéressé par intérêt. En chrétienté – et en dépit de l'apparence de marchandage que peut revêtir la relation avec les figures surnaturelles dans certains récits de miracles, par exemple les *Cantigas de santa Maria* d'Alphonse le Sage –, on donne et on reçoit, mais on ne saurait donner pour recevoir et, surtout, on ne reçoit pas parce que l'on donne. On doit donner pour contribuer au grand trésor à la fois matériel et spiritualisé par le don, qu'il revient à l'Église de gérer. Et on reçoit, parce que existe ce grand trésor de grâces spirituelles, convertibles en bienfaits matériels.

Le don gratuit fait à Dieu et aux saints est donc une manière privilégiée de s'intégrer au réseau d'échange généralisé des biens et des grâces, de contribuer à son bon fonctionnement, dans l'espérance que celui-ci diffusera vers l'individu et ses parents quelques-uns de ses bienfaits, dans l'ici-bas et dans l'au-delà (à l'inverse, l'avare, coupable de thésauriser, et tous ceux qui se montrent oublieux des exigences du don s'excluent de ce réseau et s'exposent à de lourdes conséquences). Au centre de ce

système, indéniablement, se trouve l'Église, opérateur décisif de la transmutation du matériel en spirituel et intermédiaire obligé dans les échanges entre les hommes et Dieu. Car il faut encore ajouter que le sacrifice eucharistique est le moteur indispensable à la circulation des grâces. C'est essentiellement par les messes que célèbrent les clercs que les biens matériels offerts par les donateurs se transforment en bienfaits pour les âmes. Plus largement, c'est par la messe, sacrifice au dieu qui n'a de sens que parce qu'il est sacrifice du dieu, que sont garanties tout à la fois la cohésion du corps social et la circulation, en son sein, de la grâce divine. Et c'est finalement parce qu'elle occupe cette position d'opérateur décisif et d'intermédiaire obligé dans l'échange généralisé que l'Église dispose de tant de biens matériels, que les laïcs offrent à Dieu et aux saints et confient à ses soins à perpétuité.

On ne peut terminer cette première esquisse de l'organisation de l'Église, essentiellement fondée sur sa capacité à assurer la cohésion du corps social, sans évoquer la part coercitive de son pouvoir. À la capacité d'inclure les fidèles dans l'unité de la communauté terrestre et potentiellement dans la gloire de l'Église céleste, répond un redoutable pouvoir d'exclusion, détenu par les clercs. L'excommunication consiste en effet à rejeter le pécheur hors de la société chrétienne, en lui interdisant l'accès aux sacrements, tout particulièrement à la communion (laquelle apparaît ainsi comme le signe tangible de l'intégration sociale), et en lui déniait la possibilité d'être enseveli dans la terre consacrée du cimetière chrétien. Certes, l'excommunication n'est qu'une peine terrestre, qui n'est pas assimilée à la damnation éternelle, mais en privant le coupable des indispensables moyens de salut que sont les sacrements, et en lui faisant courir le risque de mourir en état de péché mortel non confessé, elle le place dangereu-

sement sous la menace des flammes de l'enfer. Par ailleurs, l'anathème est une forme particulière d'excommunication, qui est associée à la malédiction éternelle des coupables. Durant les premiers siècles de l'Église, il était prononcé contre les hérétiques, tels les disciples d'Arius, auxquels l'abandon de la vraie foi ne laissait pas plus de chance de salut qu'aux non-baptisés. Il est ensuite utilisé contre tous les ennemis de l'Église, en particulier durant les X^e-XI^e siècles, époque où l'on constate aussi de fréquents recours aux malédictions monastiques, par lesquelles les moines n'hésitent pas à vouer leurs adversaires au châtement éternel de l'enfer (Lester Little). Outre leur usage contre les déviances hérétiques, l'excommunication et, dans une moindre mesure, l'anathème sont des armes que l'Église utilise dans ses luttes contre l'aristocratie et les princes (par exemple, contre l'empereur Henri IV, dans les années 1070, ou Philippe I^{er}, roi de France, entre 1094 et 1099). Les simples laïcs en sont souvent affectés, car l'excommunication d'un grand personnage peut s'accompagner de l'interdit jeté sur son domaine ou son royaume : les clercs reçoivent alors ordre d'y suspendre toute célébration liturgique, faisant ainsi planer un risque de mort spirituelle sur toute la population. Dans ces conditions, il n'y a guère de prince qui puisse se maintenir longtemps en état d'excommunication et qui ne cherche la réconciliation avec l'Église, indispensable pour lever une sentence si lourde pour lui et si gênante pour l'exercice de son autorité.

Le monopole de l'écrit et de la transmission de la Parole divine

L'Église ne se contente pas de jouer, au cœur de l'ordre social, le rôle décisif que l'on vient d'analyser. Elle struc-

ture à peu près tous les cadres importants de la vie en société et contribue de manière décisive à sa reproduction, comme on le verra dans la seconde partie. Elle compte parmi ses devoirs l'hospitalité (souvent lourde pour les monastères, notamment bénédictins, ouverts par principe à cette exigence et bien souvent seuls refuges des pèlerins et des voyageurs), ainsi que l'assistance aux pauvres et aux malades (qui est l'une des principales justifications des biens détenus par l'Église). De fait, les soins que rendent possibles les techniques limitées de la médecine médiévale sont presque exclusivement dispensés dans des établissements dépendants du clergé : l'Hôtel-Dieu, associé à une cathédrale ou à une collégiale, et combinant, sans toujours bien les distinguer, assistance aux pauvres et soins aux malades ; les établissements de l'ordre des hospitaliers de Saint-Antoine, créé en 1095 et accueillant spécialement les victimes du « mal des ardents » (ou « feu Saint-Antoine », provoqué par l'ergot du seigle) ; ou bien encore les léproseries.

On se limitera ici à évoquer le quasi-monopole que les clercs exercent sur l'écrit et la transmission de la Parole divine. Certes, durant le haut Moyen Âge et jusqu'au XI^e siècle, l'écrit ne tient qu'une place restreinte dans la société. Le maniement de l'écrit est alors une exclusivité des clercs, au point que l'opposition entre lettrés (*litterati*) et illettrés (*illitterati*) recoupe exactement la division entre clercs et laïcs. Cela est encore renforcé par le divorce, entériné à l'époque carolingienne, entre les langues parlées, qui évoluent pour former les différentes langues vernaculaires européennes, et le latin, plus ou moins stabilisé à défaut d'être rétabli dans sa pureté classique. Si peu compris qu'il est recommandé, dès le IX^e siècle, de traduire les sermons en vulgaire, le latin prend alors le statut de langue d'Église, propre aux clercs, et de langue sacrée,

véhicule exclusif et ésotérique du texte biblique. L'opposition latin/langue vernaculaire redouble donc la dualité *litterati/illitterati*, constitutive du pouvoir sacré des clercs. Ces derniers seuls ont accès à la Bible, fondement de l'ordre chrétien ; ils sont les spécialistes incontestés de l'écrit et tous les livres copiés le sont dans les *scriptoria* des monastères.

À partir des XI^e-XII^e siècles, les usages de l'écrit se transforment et se diversifient. La production de manuscrits augmente considérablement : dans la France du Nord par exemple, elle est multipliée par quatre entre le XI^e et le XII^e siècle, et double encore durant le XIII^e siècle, époque où cette activité est partagée par des ateliers laïques urbains, qui utilisent des méthodes de copie en série augmentant le rythme de production et abaissant notablement le prix des livres. Les monastères rédigent des chartes de plus en plus nombreuses, bientôt copiées et réunies dans des cartulaires, tandis que se multiplient les lettres et décisions émises par les chancelleries – épiscopales et pontificales, mais aussi princières et royales –, où ce sont généralement des clercs qui tiennent la plume et occupent la charge de chancelier. Surtout, vers 1100, intervient une nouveauté remarquable qui rompt le système décrit antérieurement, en particulier la quasi-équivalence établie entre écriture, latin et Église. En effet, les cours aristocratiques, où s'était développée une importante littérature orale en langue vulgaire, parviennent, souvent avec l'aide de clercs, à faire accéder celle-ci à l'écrit (chansons de geste, telle *La Chanson de Roland*, et poésie lyrique d'abord), en dépit du mépris des lettrés pour des langues jusque-là tenues pour indignes d'être confiées à l'écriture.

Aussi remarquables soient-elles, de telles évolutions restent limitées. Malgré les usages croissants de l'écrit,

l'oralité et les gestes rituels continuent de dominer la vie sociale. Même si elles sont conservées par écrit, les œuvres littéraires demeurent essentiellement faites pour être contées ou chantées : la voix prédomine toujours sur la lettre (Paul Zumthor). La coutume est dite au village lors d'un rituel annuel, tandis que les décisions importantes sont annoncées en ville par les crieurs. La voix et l'oreille restent les canaux essentiels du verbe : une lettre, pour être bien comprise, sera écoutée plutôt que lue ; on se fait lire les livres plus volontiers qu'on ne les lit pour soi-même. Et si c'est le cas, du moins prononce-t-on, à voix plus ou moins basse, le texte que parcourent les yeux (la lecture silencieuse, qui nous semble tant aller de soi, ne se généralise qu'à la fin du Moyen Âge). Par ailleurs, entre XI^e et XIII^e siècle, l'éducation des laïcs urbains et des aristocrates s'améliore sensiblement, beaucoup d'entre eux étant au moins des semi-lettrés, ayant appris à lire à défaut de savoir écrire. Il leur arrive donc de posséder des manuscrits, souvent signes de prestige autant qu'instruments de lecture.

Se pose alors le problème de l'accès des laïcs à la Bible. S'il arrive à l'Église d'interdire avec la plus extrême sévérité aux laïcs la possession du texte biblique, en particulier lorsqu'elle est confrontée à des foyers d'hérésies, elle s'emploie généralement à restreindre leur accès au texte sacré plutôt qu'à l'empêcher totalement. Ainsi, les laïcs possèdent volontiers certains livres bibliques, en particulier le Psautier, dans lequel on apprend à lire, mais non la Bible dans son entier. Surtout, les clercs prescrivent, à leur intention, le recours à des versions glosées du texte biblique, c'est-à-dire dotées de l'interprétation jugée correcte. À partir de la seconde moitié du XII^e siècle, apparaissent des traductions adaptées de la Bible en langue vulgaire, mais il s'agit en réalité d'histoires bibliques recomposées,

telles que l'*Histoire scolastique*, reprenant le principe de l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur et traduite par Herman de Valenciennes, ou la *Bible historiale* de Guiart des Moulins, un siècle plus tard. Ce sera seulement dans la seconde moitié du XIV^e siècle, sous l'impulsion de souverains comme Charles V de France ou Wenceslas de Bohême, qu'apparaîtront des traductions littérales et complètes de la Bible.

Au total, plutôt que d'opposer l'écrit et l'oral, il faut insister sur leur imbrication. Anita Guerreau-Jalabert indique que tel est du reste le modèle fourni par la « double nature du verbe divin, qui se manifeste sous les deux espèces de l'Écriture et de la Parole ». Le christianisme médiéval est tout autant une religion du Livre que de la Parole, et le contrôle des clercs s'exerce autant à travers leur accès privilégié aux écritures sacrées que par la transmission exclusive de la Parole divine. L'interaction entre l'écrit et l'oral vaut dans tous les domaines, depuis les réjouissances de cour jusqu'aux liturgies d'église : « l'oral s'écrit, l'écrit se veut une image de l'oral » (Paul Zumthor). La Bible est lue à haute voix dans les monastères et durant la messe ; les livres liturgiques servent au bon exercice de la parole et des gestes sacramentels, tandis que les sermons, consignés dans des recueils de plus en plus nombreux et sophistiqués, sont destinés à être prêchés. Enfin, on ne saurait trouver meilleur exemple de cette imbrication que la pratique du serment, qui constitue l'un des fondements des relations sociales dans le monde médiéval. Validation indispensable à tout engagement d'importance, à commencer par la fidélité vassalique, le serment, généralement prêté sur la Bible ou l'Évangile (à moins qu'on ne recoure à des reliques), tire sa force du nœud établi entre la sacralité du Livre et le poids des paroles prononcées. Ainsi, l'écrit, doté d'une

sacralité d'autant plus grande qu'il est rare, et conférant un prestige d'autant plus remarquable à ceux qui savent le manier, n'a généralement de sens que parce qu'il est associé à des pratiques sociales où la parole joue un rôle déterminant. Et si les clercs perdent, entre XI^e et XIII^e siècle, le monopole de l'écrit, ils conservent l'essentiel de la maîtrise du dispositif articulant l'écrit et l'oral. Ils peuvent ne plus être les seuls à lire la Bible, pourvu qu'ils maintiennent le monopole de son interprétation légitime et de l'enseignement des disciplines chargées de l'établir, comme on le verra un peu plus loin. Plus que le contrôle absolu de l'écrit, leur importe sans doute surtout le droit exclusif de diffuser la Parole de Dieu, comme l'indiquent la stricte vigilance envers toute tentative de prédication laïque et le rôle stratégique de cette question dans le déclenchement des hérésies.

Refondation et sacralisation accrue de l'Église (XI^e-XII^e siècles)

Le système esquissé précédemment ne s'est pas formé ni consolidé sans des luttes parfois violentes. Il est le résultat d'un processus au cours duquel la puissance de l'institution ecclésiale s'est renforcée, et dont il faut maintenant évoquer les principales étapes. Même si les phénomènes décrits ici prolongent une dynamique entamée depuis les IV^e-VI^e siècles, il s'agit aussi, à certains égards, d'une refondation (sur des bases en partie anciennes). Comme on l'a dit, l'échec de la tentative carolingienne débarrasse l'Église romaine d'une association gémellaire avec l'Empire, qui au contraire perdure à Byzance. Au X^e siècle, la dissémination du pouvoir de commandement fait de l'Église la seule institution susceptible d'en appeler

à l'ordre et à la « paix de Dieu ». En même temps, le processus d'encellulement et la mise en place des seigneuries l'obligent à une vive réaction, pour éviter de se trouver prise dans le maillage seigneurial et afin d'en être au contraire la principale ordonnatrice.

Le temps des moines et la faiblesse des structures séculières

Au X^e et au début du XI^e siècle, la puissance de l'Église est mise à mal. Le pouvoir du pape reste faible, soumis aux aléas de la politique impériale et des conflits entre les factions de l'aristocratie romaine. De même, les évêques sont livrés aux pressions des aristocrates locaux. Les seigneurs laïques s'approprient le contrôle des églises, dont ils nomment les desservants et perçoivent les dîmes et les revenus. L'Église risque donc de se trouver absorbée dans les nouvelles structures résultant de la formation des seigneuries, en position de dépendance vis-à-vis des laïcs qui en sont les principaux bénéficiaires. L'appel à une « paix de Dieu », lancé à plusieurs reprises par les clercs durant les décennies qui entourent l'an mil, apparaît comme un premier effort pour éviter une telle situation et défendre la position de l'Église (voir chapitre II). Même s'il mobilise parfois le peuple contre les mauvaises coutumes des maîtres laïques, l'objectif essentiel du mouvement de la paix de Dieu est le maintien d'un ordre seigneurial que l'Église entend dominer.

Si l'ensemble de la hiérarchie séculière est affaiblie, le X^e et la première moitié du XI^e siècle sont marqués par un considérable essor monastique, dont le succès et l'expansion de Cluny sont le meilleur témoignage. Fondé en 910, grâce à une donation de Guillaume, duc d'Aquitaine et comte de Mâcon, le monastère bourguignon adopte la

règle bénédictine, et sa vocation est de mener à bien une réforme des pratiques monastiques, trop souvent en deçà des prescriptions de saint Benoît. Trois facteurs au moins contribuent à la constitution de ce que les historiens n'ont pas hésité à appeler « l'empire clunisien ». En premier lieu, le monastère dédié à saint Pierre et saint Paul est placé sous la protection directe du pape, et bénéficie, en 998, d'une exemption totale vis-à-vis de l'évêque, ensuite étendue à tous les clunisiens où qu'ils se trouvent, puis à tous les établissements dépendant de Cluny (1097). Si, depuis le Bas-Empire et surtout depuis l'époque carolingienne, l'un des fondements de l'autorité ecclésiale tenait au privilège d'immunité, qui soustrayait les biens d'Église à toute intervention des agents de l'autorité publique, cette question n'a plus alors grande importance et l'affirmation de la puissance des monastères, à Cluny et ailleurs, dépend désormais de l'exemption, qui retire à l'évêque, autorité souveraine dans son diocèse, toute juridiction et tout droit de regard sur les affaires des moines. D'autre part, l'« église clunisienne » (*ecclesia cluniacensis*) adopte une structure très centralisée, dont Dominique Iogna-Prat a récemment souligné les lignes de force et le fonctionnement. C'est d'abord à titre personnel que l'abbé de Cluny est également abbé des monastères qui font appel à lui pour réformer leur mode de vie et leurs usages liturgiques. Il est ensuite institutionnellement un « archi-abbé », chef de toutes les maisons placées sous sa dépendance, abbayes ou plus souvent prieurés (dont un simple prieur a la responsabilité immédiate). Se forme ainsi non pas véritablement un ordre religieux, parce que n'existent ni organisation en provinces, ni instances collégiales de direction, mais plutôt un vaste réseau d'établissements, adoptant les mêmes coutumes monastiques et soumis à l'autorité unique de l'abbé de Cluny.



Fig. 13 : La notation musicale, invention de Guido d'Arezzo (fin du XI^e siècle ; Bibliothèque de l'abbaye de Montecassino, ms. 318, f. 291).

Enfin, Cluny sait parfaitement répondre aux besoins d'une société dominée par l'aristocratie. Les moines clunisiens sont des spécialistes de la liturgie, à laquelle ils donnent une importance et un faste considérables (fig. 13), en particulier en ce qui concerne la liturgie funéraire et les prières pour les défunts. Les aristocrates de Bourgogne et des autres régions où s'implantent les clunisiens s'adressent à eux, parce que la liturgie des morts de Cluny les inscrit tout à la fois dans la mémoire des hommes et leur apporte une aide précieuse en vue du salut dans l'au-delà. C'est pourquoi les multiples donations – de terres et de seigneuries surtout, d'églises et de dîmes aussi – qui convergent vers le monastère et ses dépendances, constituent la base principale de sa richesse. En même temps, ces donations ordonnent les relations sociales au sein de l'aristocratie, hiérarchisant les donateurs en fonction de leur générosité à l'égard de Cluny. Ainsi, il existe une « profonde implication clunisienne dans l'ordre seigneurial », au point que Cluny apparaît comme « le miroir de la conscience aristocratique » (Dominique Iogna-Prat). Mais toute tension entre aristocratie et clergé ne disparaît pas pour autant autour de Cluny, comme le rappellent des conflits de tous ordres, ainsi que les malédictions monastiques, dont les clunisiens comme les autres moines des X^e-XI^e siècles s'efforcent de faire autant d'efficaces boucliers. À l'usage de la malédiction, il faut associer le rituel de la clameur par lequel les moines, en présence des reliques des saints, implorent leurs protecteurs célestes afin qu'ils défendent leur communauté et les protègent des intentions diaboliques de leurs ennemis. Mais le secours des protecteurs céleste n'est pas toujours suffisant : on n'hésite pas alors à procéder au rituel d'humiliation des saints, en déposant leurs reliques sur le sol au pied de l'autel, comme s'ils devaient faire

pénitence, en même temps que les moines prosternés, afin que la miséricorde divine les recharge d'efficacité (Patrick Geary).

Fort des atouts indiqués, l'église de Cluny atteint son apogée sous les abbatiats exceptionnellement longs de Maïeul (954-994), Odilon (994-1046) et Hugues de Semur (1049-1109), qui comptent parmi les personnages les plus éminents de leur temps. Bénéficiant d'une solide base seigneuriale locale, les clunisiens font bientôt des émules dans toute la chrétienté. Ils aident Guillaume le Conquérant à réorganiser les monastères d'Angleterre après 1066, et font de même auprès des souverains hispaniques de la Reconquête, ce qui leur vaut l'appui financier tant des rois d'Angleterre que de ceux de Castille-León, qui envoient annuellement à Cluny un cens de mille (puis deux mille) pièces d'or prélevées aux sarrasins. Au total, en 1109, l'Église de Cluny forme un vaste réseau de mille cent quatre-vingt-quatre maisons, étendu aux dimensions de la chrétienté (et jusqu'en Terre sainte). Sa formidable capacité d'accumulation de richesses lui permet alors de construire, à partir de 1088, une nouvelle abbatale (dite Cluny III), consacrée en 1130, et qui, avec ses cent quatre-vingt-sept mètres de longueur, est la plus grande église d'Occident, surpassant toutes celles de Rome (fig. 14). On comprend que les clunisiens aient souvent tendance à confondre leur église et l'Église universelle, voire à identifier Cluny et Rome. Au XI^e siècle, le cœur vivant de la chrétienté est monastique plutôt que séculier, bourguignon autant que romain.

Cluny incarne un monachisme exigeant, mais très présent dans les affaires du monde. Tandis que la mission des moines durant le haut Moyen Âge consistait en une retraite loin du siècle, les abbés et les principales figures de Cluny sont amenés à prendre une part active dans les

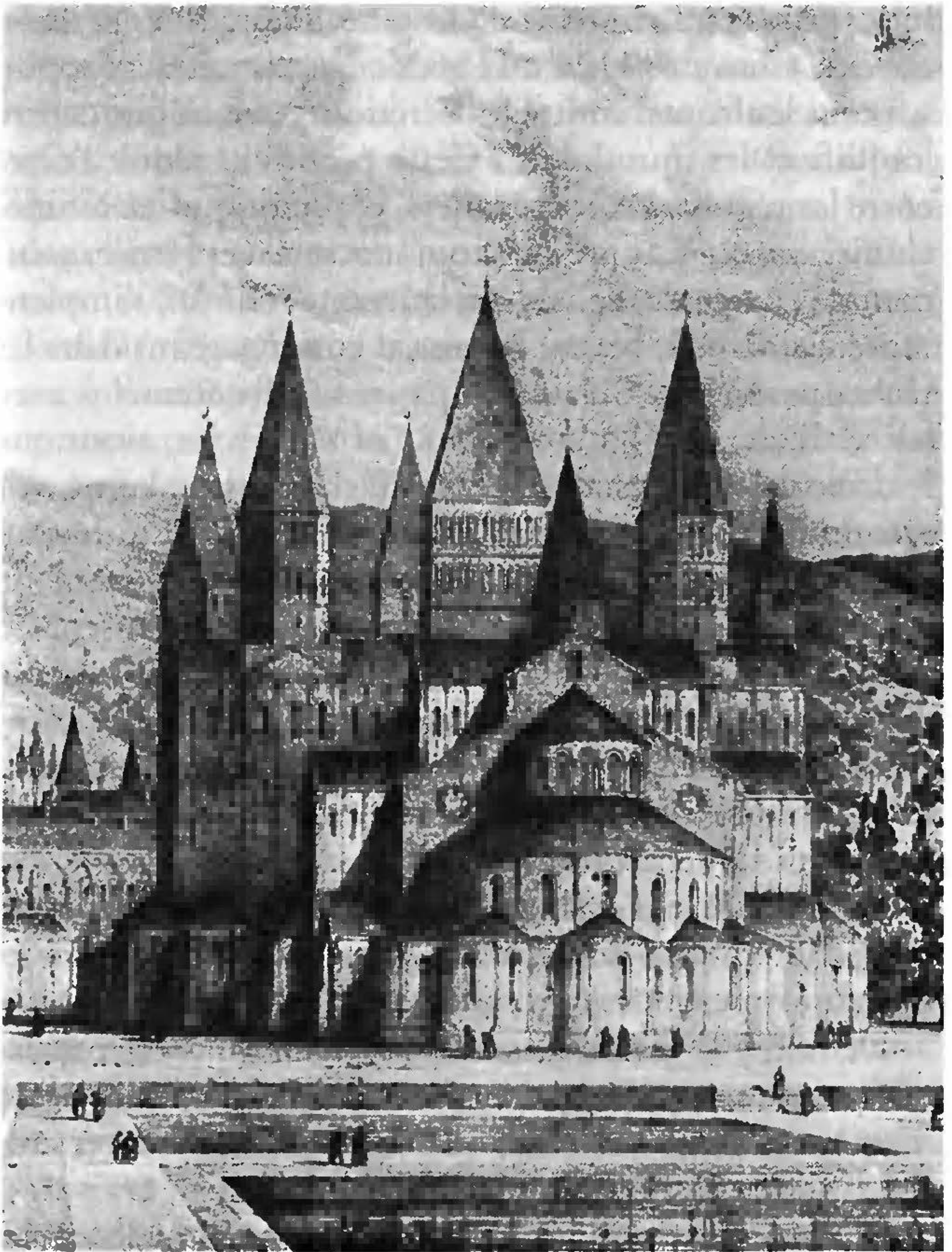


Fig. 14 : L'église abbatiale de Cluny (lithographie de la fin du XVIII^e siècle, avant sa destruction).

CHAPITRE CONCLUSIF

LE FÉODALISME, OU LE SINGULIER DESTIN DE L'OCCIDENT

Affirmant son contrôle sur le temps et sur l'espace, sur les relations entre l'ici-bas et l'au-delà, sur le système de parenté, sur les représentations figurées et mentales, l'Église joue d'une triple opposition entre le bien et le mal, le spirituel et le charnel, les parents et les enfants, pour définir sa propre position et établir conjointement l'unité de la chrétienté et la hiérarchie qui lui attribue la prééminence. C'est ainsi que prend corps, à travers toutes les contradictions et contestations repérées, le statut dominant de l'institution ecclésiale, qui est peut-être davantage que la colonne vertébrale du système féodal : son enveloppe, voire sa forme même. En ce sens, les aspects examinés dans les chapitres précédents concourent aussi au bon fonctionnement de la relation de *dominium*. Décisif est ici l'ordonnancement spatial qui permet l'attachement des hommes au sol par l'encellulement des vivants autour des morts et de l'église, non sans garantir leur participation au cadre universel de la chrétienté. Mais d'autres aspects s'y rattachent aussi, au moins indirecte-

individuelles au sein du monastère – au lieu du dortoir et du réfectoire collectif prévus par la règle de saint Benoît –, font l'expérience d'une solitude presque totale, entièrement vouée à la pénitence et à la prière. De même, l'ordre de Cîteaux, fondé par Robert de Molesmes en 1098 et dont l'essor est surtout l'œuvre de saint Bernard de Clairvaux (1090-1153), prend, sur bien des aspects, le contre-pied du monachisme clunisien, même si Bernard est, lui aussi, l'un des personnages les plus influents de son temps et notamment un ardent prédicateur de la croisade. Ainsi, les « moines blancs » (ils refusent, en signe d'austérité, la teinture noire du vêtement des clunisiens) s'implantent volontiers dans les zones les plus isolées et les plus sauvages, et s'efforcent d'éviter que leurs monastères ne deviennent le centre de bourgs, comme ce fut le cas de Cluny dès la fin du X^e siècle. À l'opposé de la richesse et de l'or resplendissant des rituels clunisiens, saint Bernard impose la plus grande sévérité à la vie de ses moines, comme aux édifices de pierres nues qui les abritent, proscrivant toute sculpture ou toute image qui risquerait de détourner leur attention de la prière et de la méditation pieuse. Enfin, les cisterciens refusent de posséder des églises et de percevoir des dîmes, par respect pour la fonction propre des séculiers, et affirment que les moines doivent subsister grâce à leur propre labeur (suscitant ainsi l'horreur des clunisiens, qui jugent une telle activité dégradante et incompatible avec le devoir de prière). Certes, les cisterciens ont bientôt recours aux frères convers, laïcs chargés des tâches productives, mais du moins conservent-ils l'idée d'une exploitation directe de leurs domaines, plutôt qu'un recours au cadre seigneurial, ce qui leur permet souvent d'obtenir des résultats remarquables en matière d'exploitation agricole et de production métallurgique. Mais, là encore, le succès – l'ordre

compte trois cent quarante-trois établissements à la mort de saint Bernard et près de six cents à la fin du XII^e siècle – a des conséquences paradoxales : les dons s'accumulent et le décor des églises et des manuscrits s'écarte vite des principes austères du fondateur.

Refondation séculière et sacralisation du clergé

Le processus que les historiens ont pris coutume d'appeler « réforme grégorienne » (du nom de Grégoire VII, pape de 1073 à 1085) ne saurait être réduit à ses aspects les plus événementiels et les plus bruyants : la lutte entre le pape et l'empereur et la réforme morale du clergé. Mouvement beaucoup plus profond et de plus ample durée que la phase aiguë des années 1049-1122, il vise à une restructuration globale de la société chrétienne, sous la ferme conduite de l'institution ecclésiale. Les axes principaux en sont la refondation de la hiérarchie séculière sous l'autorité centralisatrice de la papauté, et le renforcement de la séparation hiérarchique entre laïcs et clercs. Il s'agit rien moins que de réaffirmer et de consolider la position dominante de l'Église au sein du monde féodal.

En apparence, l'exigence de réforme lancée par le pape Léon IX (1049-1054) se présente comme un idéal de retour à l'Église primitive (c'est du reste, pendant plus d'un millénaire, la justification de toute intention de transformer l'Église, conformément à la logique médiévale des « renaissances »). En fait, il s'agit de restaurer la hiérarchie ecclésiastique, en desserrant l'emprise des laïcs et en empêchant leurs interventions dans les affaires de l'Église, jugées désormais illégitimes. Ainsi, l'un des slogans des premiers réformateurs – parmi lesquels Humbert de Silva Candida (mort en 1061) et Pierre Damien (1007-1072) – en appelle-t-il à la *libertas ecclesiae* (« libé-

ration de l'Église »), ce qu'il faut entendre à l'évidence comme un combat pour la défense de l'ordre sacerdotal. L'empereur est le premier visé, parce que le modèle carolingien et byzantin, encore actif, en fait le chef de tous les chrétiens, apte à ce titre à intervenir dans les questions ecclésiastiques, et parce que, dans ces années-là, il impose encore ses candidats au siège romain, à commencer par Léon IX lui-même. Sans entrer dans les détails de la lutte entre le pape et l'empereur, qui ont fait les délices de l'historiographie traditionnelle de la réforme grégorienne, on peut indiquer qu'elle atteint son intensité maximale sous Grégoire VII, avec les excommunications répétées d'Henri IV, sa pénitence à Canossa en 1077 dans le but de faire lever la première d'entre elles, et, en retour, la tentative impériale pour déposer le pape et la mort de celui-ci en exil à Salerne. Elle a pour enjeu l'affrontement de deux suprématies désormais incompatibles, comme l'indiquent en toute clarté les *Dictatus papae*, le manifeste exalté de Grégoire VII.

Il est tout aussi classique de concentrer l'attention sur la question des investitures des évêques, qui polarise le conflit entre le pape et l'empereur. Le problème n'est certes pas dénué d'importance puisque les évêques comptent parmi les rares instruments de l'autorité impériale et exercent à la fois un pouvoir temporel et une charge spirituelle. Or, en leur accordant l'investiture par la crosse et par l'anneau, l'empereur semble leur confier l'un autant que l'autre, et c'est ce que Grégoire VII tient pour inadmissible. Il faudra de longues décennies de conflits et de solutions inapplicables, comme celle du traité de Sutri (1111), pour que l'empereur Henri V et le pape Calixte II parviennent à un compromis viable, le concordat de Worms, en 1122. On distingue alors les pouvoirs temporels de l'évêque (*temporalia*) et ses pouvoirs spirituels

(*spiritualia*), de sorte que l'empereur peut transmettre les premiers en un rituel d'investiture par le sceptre, tandis que les seconds font l'objet d'une investiture par l'anneau et la crosse, que seuls d'autres clercs peuvent accomplir. Surtout, le principe de la *libertas ecclesiae* conduit à réaffirmer qu'il revient au chapitre cathédral d'élire son évêque, ce qui a pour effet de retirer aux laïcs (empereur, roi ou comte) le contrôle du recrutement épiscopal. Alors que celui-ci était jusque-là largement monopolisé par la haute aristocratie, la nouvelle situation favorise la petite et moyenne aristocratie, qui domine dans les chapitres eux-mêmes. Dès lors, l'accession à l'épiscopat constitue, pour son bénéficiaire, une ascension sociale importante, ce qui ne peut que l'inciter à exercer ses prérogatives avec plus d'intransigeance, y compris face aux membres de sa propre parenté. Cette modification du recrutement des évêques s'avère donc propice à la défense des intérêts de l'Église, ainsi qu'à une séparation (et une concurrence) plus marquées entre le haut clergé et l'aristocratie laïque, ce qui contraste avec l'osmose qui prévalait antérieurement. Ainsi, l'application du principe de la *libertas ecclesiae* crée les conditions sociales d'un renforcement de cette même *libertas*.

Au-delà des évêques, c'est le statut du clergé dans son ensemble qui est en jeu. En effet, les réformateurs dénoncent les prêtres jugés indignes et incitent les fidèles à se détourner d'eux et même à leur désobéir (ce que Grégoire VII légitime en affirmant qu'« avec l'exhortation et la permission du pape, les inférieurs peuvent se faire accusateurs »). Se multiplient ainsi les mouvements populaires d'opposition au clergé, certes suscités par la fraction réformatrice de celui-ci, mais toujours susceptibles d'en dépasser les objectifs. Tel est le cas de la « Pataria », qui, à partir de 1057 et durant deux décennies, soulève les Mila-

nais contre leur archevêque, s'autorise à déposer les prêtres accusés de corruption et à nommer leurs successeurs. De Léon IX jusqu'au milieu du XII^e siècle, la condamnation acharnée de deux maux principaux sert de mot d'ordre et de moyen d'action aux réformateurs : la simonie, définie comme l'acquisition illicite de choses sacrées, par le moyen de biens matériels (du nom de Simon le Magicien qui voulait acheter à saint Pierre le pouvoir de faire des miracles), et le nicolaïsme, qui caractérise les clercs mariés ou vivant en concubinage. Ce sont là deux indices de problèmes plus profonds. Sous le nom de simonie, on s'en prend à toutes les formes d'intervention des laïcs dans les affaires de l'Église, et particulièrement à la détention seigneuriale des églises et des dîmes. Celle-ci a en effet pour conséquence que des clercs reçoivent leur charge (sacrée) des mains (impures) des laïcs, tandis que ces derniers perçoivent une partie substantielle des revenus du bénéfice concédé. Assemblées synodales et décisions pontificales en appellent donc à la restitution des églises détenues par les laïcs, ce dont les moines, notamment clunisiens, bénéficient surtout dans un premier temps, avant que les paroisses ne soient plus volontiers rendues à la tutelle épiscopale. Le rythme des restitutions est très variable selon les régions, mais il est en général assez lent : rares sont les zones où des résultats notables sont atteints au début du XII^e siècle. C'est surtout dans la seconde moitié de ce siècle et la première du suivant que le mouvement s'accélère (ainsi, dans le Bassin parisien, les laïcs ne contrôlent plus que 5 % des églises vers 1250), même si parfois, comme en Normandie, ils en détiennent encore entre le tiers et la moitié, vers 1300.

Quant au célibat des prêtres, il était déjà réclamé par les conciles depuis le V^e siècle ; mais il s'agissait alors d'une exigence morale plutôt que d'une norme rigoureusement

impérative. Au XI^e siècle encore, elle est très lâchement respectée, et beaucoup de prêtres sont mariés ou vivent en concubinage, d'autant que les désignations seigneuriales ne favorisent guère l'attention à ces critères. Mais on aurait tort de ne voir là qu'un problème de mœurs, car il s'agit surtout de redéfinir le statut du clergé. En faisant du renoncement sans faille à la sexualité – et par conséquent du célibat – la règle définissant l'état clérical, la réforme s'emploie à sacraliser les clercs, c'est-à-dire, selon l'étymologie de ce terme, à les mettre à part, à les distinguer radicalement des laïcs, au moment même où l'Église met au point, pour ces derniers, un modèle chrétien de mariage (voir partie II, chapitre V). L'obsession de la « pureté » du clergé et le souci d'écarter de lui tout risque de souillure (que provoquerait un contact intempestif avec les laïcs, avec les richesses matérielles et avec la chair) sont à la mesure de la sacralité nouvelle revendiquée par les clercs. Celle-ci se manifeste notamment par l'évolution du rituel d'ordination qui, s'éloignant de la simplicité des siècles antérieurs, multiplie les symboles de la grâce et du pouvoir spirituel alors conférés au prêtre. La transformation des conceptions eucharistiques (voir partie II, chapitre II) en est un autre signe, puisque la doctrine de la présence réelle, que la papauté fait sienne au milieu du XI^e siècle, confère au prêtre le pouvoir « de produire de sa propre bouche le corps et le sang du Seigneur », selon les termes de Grégoire VII, c'est-à-dire d'accomplir chaque jour l'incroyable miracle de transformer le pain et le vin en chair et sang, vrai corps du Christ réellement présent dans le sacrement.

Tel est l'un des enjeux centraux des transformations qui affectent l'Église durant les XI^e-XII^e siècles : produire une sacralisation maximale du clergé, qui tout à la fois renforce son pouvoir spirituel et interdit aux laïcs toute inter-

vention profanatrice dans le domaine réservé de l'Église. Sacraliser, c'est séparer. Or, le mouvement de réforme ne procède que par séparation. Il distingue les *spiritualia*, qui ne peuvent être détenus et conférés que par des clercs, et les *temporalia*, auxquels les laïcs doivent se tenir. Il impose une série d'oppositions parallèles, entre le spirituel et le matériel, entre le célibat et le mariage, entre les clercs et les laïcs, et s'efforce d'éviter entre ces catégories tout mélange (qui, il faut le remarquer, n'est condamnable qu'en cas de contamination du spirituel par le matériel, de souillure des clercs par l'action des laïcs – la relation inverse étant au contraire jugée positive). Au terme de ce processus de séparation, Gratien peut affirmer, comme on l'a vu, qu'« il existe deux sortes de chrétiens ». C'est ce qu'annonçait déjà presque un siècle plus tôt – à titre de programme – Humbert de Silva Candida dans son *Livre contre les simoniaques* : « De même que les clercs et les laïcs sont séparés au sein des sanctuaires par les places et les offices, de même doivent-ils se distinguer à l'extérieur en fonction de leurs tâches respectives. Que les laïcs se consacrent seulement à leurs tâches, les affaires du siècle, et les clercs aux leurs, c'est-à-dire les affaires de l'Église. » La relation entre l'institution ecclésiale et la communauté chrétienne ne pouvait qu'en être profondément transformée, et c'est pourquoi, comme on l'a dit, aux XI^e-XII^e siècles, le mot Église en vient à signifier principalement le clergé, part éminente qui vaut pour le tout dont elle assure le salut, tandis que l'on recourt plus volontiers à la notion de *christianitas* pour désigner l'ensemble de la société chrétienne, ordonnée sous la conduite de son chef.

L'absolu pouvoir du pape

L'autorité pontificale s'affirme, en étroite conjonction avec les processus déjà mentionnés. Un premier pas consiste à en garantir l'autonomie, grâce au décret de 1059 par lequel Pascal II fonde le collège des cardinaux et lui attribue la charge de l'élection du pape, afin de soustraire celle-ci aux interventions de l'empereur ou de l'aristocratie romaine. Et si, au cours du XII^e siècle, l'histoire de la papauté est encore marquée par l'instabilité (notamment lors du schisme de 1130) et par une situation financière fragile, la stabilisation l'emporte à partir des années 1190. Peu à peu, la curie pontificale réorganise ses recettes et améliore ses rouages administratifs, en particulier pour affirmer son autorité dans le « Patrimoine de saint Pierre ». Parallèlement ses interventions dans des domaines de plus en plus nombreux s'étendent à l'ensemble de la chrétienté, au point que la papauté semble gouverner la chrétienté « comme un seul et même diocèse » (Giovanni Miccoli). Le pape a désormais juridiction pour intervenir dans tous les litiges ecclésiastiques, et ses décisions transmises par les décrétales sont rassemblées sous Grégoire IX (1227-1241) dans le *Liber extra*, qui forme, avec le *Décret* de Gratien, la base rénovée du droit canonique, c'est-à-dire l'ensemble des normes applicables au sein de l'Église. En outre, les évêques, dont l'élection est de plus en plus contrôlée par le pape, sont périodiquement obligés aux visites *ad limina*, aux tombeaux des apôtres Pierre et Paul, en marque d'obéissance à l'autorité romaine. Et si les réformateurs s'étaient d'abord appuyés sur les moines contre des évêques trop liés aux pouvoirs laïques, une fois la hiérarchie séculière reprise en main, Rome favorise de plus en plus souvent les évêques, en limitant les exemptions monastiques qui amputent leur autorité, et fait

alliance avec eux pour garantir un meilleur contrôle des réseaux réguliers, en particulier clunisiens.

Enfin, de nombreuses décisions qui relevaient antérieurement des évêques ou des archevêques glissent dans le ressort exclusif du pape. Il n'est pas de meilleur exemple de la centralisation pontificale que la transformation des procédures de canonisation, bien mise en évidence par André Vauchez. Si, durant le haut Moyen Âge et encore au XI^e siècle, la sainteté se révélait généralement par l'essor d'un culte populaire, reconnu et légitimé par l'évêque, le pape s'arroge peu à peu l'indispensable confirmation des canonisations, et donc aussi la possibilité d'interdire les cultes développés sans son autorisation. Puis, Innocent III (1198-1216) édicte les normes obligées de tout procès de canonisation, dont l'essentiel doit s'effectuer à la curie romaine. Même si la distinction entre saints et bienheureux permet encore de concéder un peu de place aux cultes locaux, le pouvoir de donner des saints à la chrétienté est désormais un privilège strictement pontifical. Au total, l'institution ecclésiale prend la forme d'une hiérarchie bien ordonnée, sous l'autorité absolue du pape, et les noms d'Innocent III ou de Grégoire IX correspondent sans doute à l'apogée d'un pouvoir pontifical qui est alors en Occident la plus puissante des monarchies, la plus semblable à celle du Christ.

Une telle affirmation de l'autorité du pape ne peut aller sans un ample travail de justification théotique et sans des manifestations symboliques ostensibles. Depuis longtemps, le pape bénéficiait d'une prééminence d'honneur, en tant que successeur de saint Pierre, tenu pour le premier évêque de Rome. Le pape est en effet, comme l'indique sa titulature, le « vicaire de Pierre », son représentant sur terre, d'où l'importance des discours et des images qui soulignent la prééminence de Pierre, prince

des apôtres, fondateur de l'Église, investi du pouvoir des clés et figuré à ce titre comme portier du paradis à partir du XI^e siècle (voir fig. 21, p. 285). Mais c'est encore trop peu et, au cours du XII^e siècle et surtout avec Innocent III, le pape se réserve le titre de « vicaire du Christ ». En se proclamant l'image terrestre du Sauveur, il manifeste le caractère monarchique de son pouvoir, à l'égal de la royauté du Christ ; il s'affirme comme le chef de l'Église, de ce corps dont le Christ est justement la tête. L'identification du Christ et de son représentant terrestre est de plus en plus poussée, et Alvaro Pelayo peut affirmer, en 1332, que « le fidèle qui regarde le pontife avec les yeux de la foi, voit le Christ en personne ».

Des insignes exclusifs viennent exprimer la nature de ce pouvoir. Durant le XII^e siècle, le pape se coiffe d'une tiare, où la couronne, symbole de la royauté du Christ, s'ajoute à la mitre des évêques (puis, à partir de Boniface VIII, vers 1300, la tiare pontificale est ornée de trois couronnes ; voir fig. 12, p. 236). Au cours de la même période, les rituels pontificaux prennent une ampleur croissante, mais, comme l'a montré Agostino Paravicini Bagliani, le caractère spirituel du pouvoir pontifical oblige toujours, à la différence des autres souverains médiévaux, à allier faste et humilité. De même que Pierre Damien insiste, au moment d'exalter la suprématie romaine, sur la fragilité humaine des pontifes et la brièveté de leurs règnes, de nombreux rituels, à commencer par celui de l'investiture, multiplient les symboles d'abaissement et rappellent le caractère mortel du pape, comme s'il fallait souligner l'humilité de l'homme pour mieux exalter l'institution. C'est que l'identification croissante du pape au Christ et la tendance à faire du premier l'incarnation véritable de l'Église universelle imposent des garde-fous, pour éviter de confondre l'homme et la fonction. Le risque est loin

d'être nul, comme le montre le cas de Boniface VIII (1294-1303), qui, tout en prétendant exercer un pouvoir encore plus absolu que ses prédécesseurs, en vient à confondre le corps de l'Église et son propre corps personnel, au point de faire placer son buste sur les autels et – ce qui lui vaudra une accusation de magie –, de rêver d'acquérir, par la consommation d'or potable, la même immortalité que l'institution dont il est temporairement le titulaire.

Dans le même temps, entre XI^e et XIII^e siècle, s'affirme la doctrine de la primauté pontificale, en vertu de laquelle le pape l'emporte sur toutes les autres autorités et constitue la source de tout pouvoir dans l'Église. Déjà confortée par Innocent III, on en trouve une claire expression chez le liturgiste Guillaume Durand († 1296) : le pape « dirige, dispose et juge toutes choses » ; il peut « supprimer tout droit et gouverner de droit au-dessus du droit [...], il est lui-même au-dessus de tout et il a sur terre la plénitude du pouvoir ». On est loin du modèle légué par le pape Gélase I^{er} (492-496), qui établissait un partage équilibré entre l'autorité des clercs, l'emportant en matière spirituelle, et le pouvoir des laïcs, s'imposant dans la sphère temporelle. Mais est-ce à dire que tous les pouvoirs temporels relèvent désormais, au moins indirectement, du pape ? La question est restée en débat, faisant l'objet de formulations diverses, modérées ou radicales. Certes, Grégoire VII affirme que « les prêtres du Christ doivent être considérés comme les pères et les maîtres des rois, des princes et de tous les fidèles », et il est probable qu'il songeait à rétablir la vieille unité du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, mais cette fois au profit du pape et non de l'empereur (Girolamo Arnaldi). Il affirmait du reste, dans les *Dictatus papae*, que « seul le pape avait l'usage des insignes impériaux », tendance qu'un

texte des années 1160 (la *Summa Perusina*) amplifie encore en assenant : « le pape est le véritable empereur ». Cette prétention à une papauté impériale, pleine réalisation sur terre du pouvoir royal du Christ, n'est pas toujours pure théorie. Ainsi, lorsqu'il proclame la croisade, en 1095, Urbain II usurpe manifestement une prérogative impériale, et place durablement le pape en position de guide de la chrétienté, dans un domaine qui devrait relever de la compétence de l'empereur. Mais au total, la chrétienté médiévale n'a pas pris exactement la forme de ce qu'on a coutume d'appeler une théocratie, dans laquelle l'Église détiendrait effectivement la souveraineté dans les affaires temporelles. Les affirmations les plus combatives visaient sans doute moins à être entièrement mises en pratique qu'à consolider l'essentiel : la prééminence de la monarchie pontificale sur tous les autres pouvoirs d'Occident et la reconnaissance du pape comme guide de la chrétienté.

Au terme des processus décrits ici, le caractère dominant de l'institution ecclésiastique est plus marqué que jamais. Celle-ci s'est refondée sous l'autorité absolue et centralisatrice de la papauté, et la domination des clercs sur les laïcs s'est affermie, grâce à une séparation hiérarchique de plus en plus vigoureuse entre une caste sacralisée et le commun des fidèles. Cette réorganisation s'accompagne de nombreuses transformations qui éloignent la chrétienté occidentale de ses origines (par exemple en ce qui concerne l'association constantinienne entre l'Église et l'Empire) et qui ne se produisent pas dans l'Orient byzantin. Le schisme de 1054, consommé précisément durant le pontificat de Léon IX, accompagne donc assez logiquement le moment où la forme occidentale de l'Église chrétienne se dessine en toute netteté.

Au XIII^e siècle : un christianisme aux accents nouveaux

Entre XI^e et XIII^e siècle, l'Occident se transforme considérablement. Si l'on devait choisir un édifice pour symboliser l'Europe du XI^e siècle, ce serait sans doute un monastère bénédictin, tel celui de San Pere de Roda, en Catalogne, aux allures de forteresse accrochée au flanc d'une colline, dominant de son superbe isolement la campagne environnante (fig. 15). Pour exprimer les réalités du XIII^e siècle, il faudrait plutôt penser à une cathédrale gothique, telle celle de Bourges, audacieux édifice au cœur de la ville (fig. 16). D'un édifice à l'autre, on passe d'un univers rural encore faiblement peuplé à un monde plus densément occupé, où la ville joue un rôle notable (ill. 8). Dans le même temps, la domination des moines cède du terrain face à la réaffirmation du clergé séculier.

Du roman au gothique

D'un édifice à l'autre, on passe de l'art roman à l'art gothique, ce qui est beaucoup plus qu'une simple question de « style ». Du roman au gothique, c'est le monde qui change et, avec lui, la manière de concevoir la fonction sociale et idéologique de l'architecture. De l'art roman, on retient généralement l'arc en plein cintre et la voûte de pierre en berceau, soit une avancée notable, puisque – à l'image des basiliques antiques, bâtiments civils ayant servi de modèle aux premiers édifices de culte chrétien – la plupart des églises antérieures étaient couvertes par une charpente de bois, très exposée au risque d'incendie. Mais la voûte en berceau fait retomber son poids tout au long des murs latéraux qui la soutiennent, de sorte que ceux-ci ne peuvent être percés que par

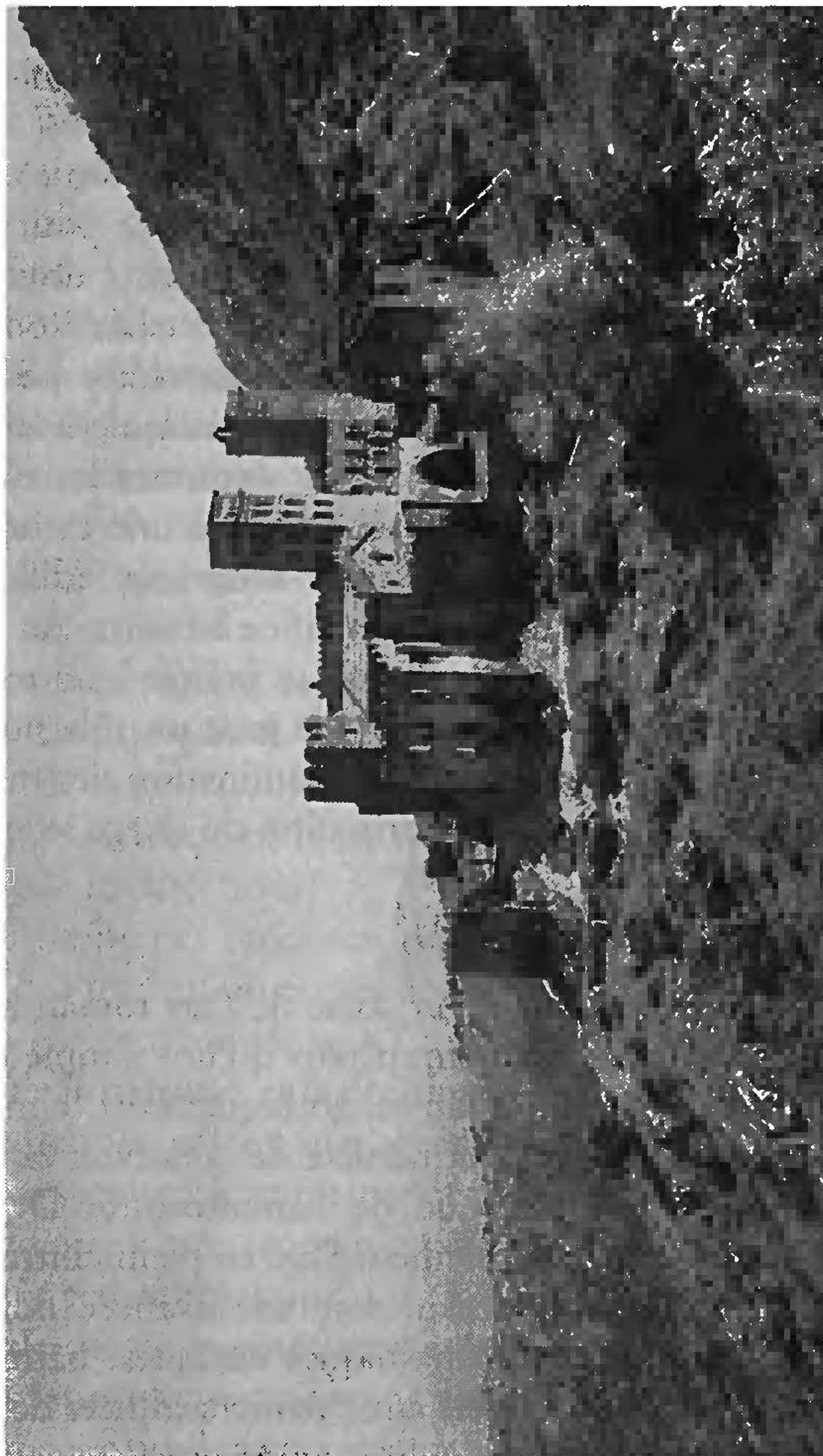
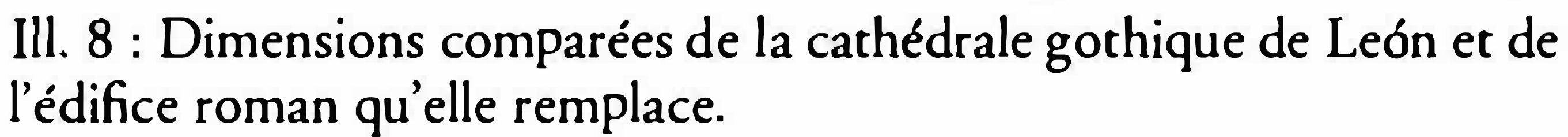


Fig. 15 : Le monastère roman de San Pere de Roda (Catalogne XI^e siècle).



Fig. 16 : Au cœur de la ville : la cathédrale gothique de Bourges (première moitié du XIII^e siècle).

US LALA DE COM



d'étroites fenêtres, distillant une lumière parcimonieuse et irrégulière (fig. 17). Dans une église romane, les zones d'ombre et de lumière contrastent vigoureusement et découpent l'espace intérieur. Cette impression de fragmentation est encore accentuée par l'hétérogénéité des formes architecturales et l'absence de module commun aux différentes parties de l'édifice, de sorte que nef et bas-côtés, transept et tribunes, chœur et coupoles, déambulatoire et chapelles latérales semblent autant d'éléments autonomes agrégés les uns aux autres (ill. 9, p. 276). D'autre part, l'art roman est un art du mur et de la surface : il souligne l'importance des amples superficies de murailles épaisses et denses, dont l'appareillage de pierre est visible directement, à l'extérieur, ou reproduit par un enduit peint, à l'intérieur. Les nécessités techniques se combinent ici aux mobiles idéologiques, car, à l'image de l'institution dont elle est le symbole, l'église veut être une forteresse qui se défend contre le monde extérieur et ne peut donc, symboliquement, le laisser pénétrer en son sein qu'avec prudence. Il lui faut exalter ces murs qui la protègent, tout autant que les tours-clochers qui encadrent alors massivement la façade, pour bien signifier la vigilance de la citadelle divine. C'est ainsi que l'église romane apparaît comme une cité sainte fortifiée, préfiguration terrestre de la Jérusalem céleste exhibant ses murailles de pierres précieuses, îlot de pureté spirituelle au milieu de la menaçante confusion du monde.

Pour qualifier l'architecture gothique, on énumère généralement l'arc ogival, la voûte sur croisée d'ogives et l'arc-boutant. Mais, des trois, seul le dernier est peut-être une invention gothique, la croisée d'ogive étant mise au point dès la fin du XI^e siècle dans le domaine anglo-normand (notamment à la cathédrale de Durham). Ce qui fait bien plutôt la spécificité du gothique, c'est une



Fig. 17 : La nef en berceau de l'abbatiale de Conques (seconde moitié du XI^e siècle).

combinaison de ces trois éléments, au service d'un projet technico-idéologique nouveau. Même s'il convient sans doute de tempérer le rôle inaugural communément attribué à cet édifice (Roland Recht), on en observe une des premières formulations, encore partielle, entre 1130 et 1144, lors de la reconstruction par l'abbé Suger du chœur et de la façade de l'abbatiale de Saint-Denis, nécropole des rois de France. Durant les décennies suivantes, le gothique s'affirme, en s'adaptant à des nécessités diversifiées, lors des chantiers de nombreuses cathédrales du centre du royaume de France (Sens à partir de 1140, Notre-Dame de Paris à partir de 1163). Puis il atteint sa maturité dans les années 1220-1270, selon des modalités souvent contrastées (Chartres est achevée pour l'essentiel vers 1220, Amiens vers 1240, Reims et Bourges vers 1250). Peu à peu, ce que l'on appelle l'*opus francigenum* (marquant ainsi que l'Île-de-France en est le berceau) est adopté à travers tout l'Occident, avec des variantes multiples et de plus en plus raffinées, et devient, de Burgos à Prague et de Canterbury à Milan, la technique constructive dominante jusqu'au début du XVI^e siècle.

Pour expliciter ce nouveau système constructif, sans équivalent dans l'histoire, on peut partir de la croisée d'ogives, formée de deux nervures de pierre se croisant à angle droit et capable de soutenir le reste de la voûte, fait de matériaux plus légers (fig. 18). Tout le poids de la voûte est ainsi dirigé vers les quatre colonnes qui la soutiennent, de sorte que, moyennant un contre-poids à ces forces qu'assurent contreforts et arc-boutants, les murs latéraux perdent leur rôle porteur et peuvent être remplacés par d'amples ouvertures. D'où les grands vitraux qui attirent l'attention, tant par la profusion presque insaisissable des représentations qu'ils contiennent que par la lumière colorée dont ils inondent l'édifice.

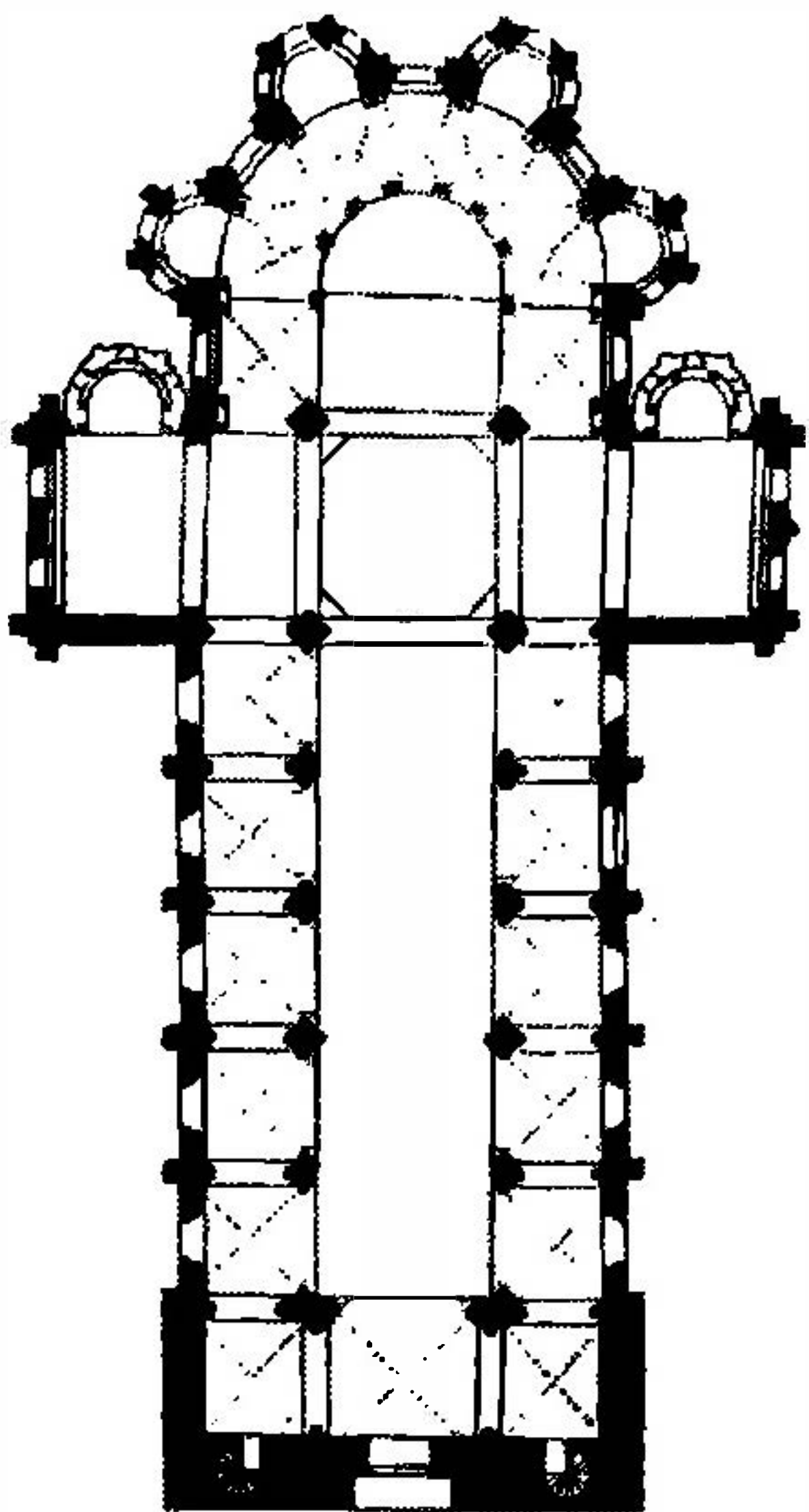


Fig. 18 : Voûtes sur croisée d'ogives et amples verrières : le chœur et la nef de la cathédrale de León (seconde moitié du XIII^e siècle).

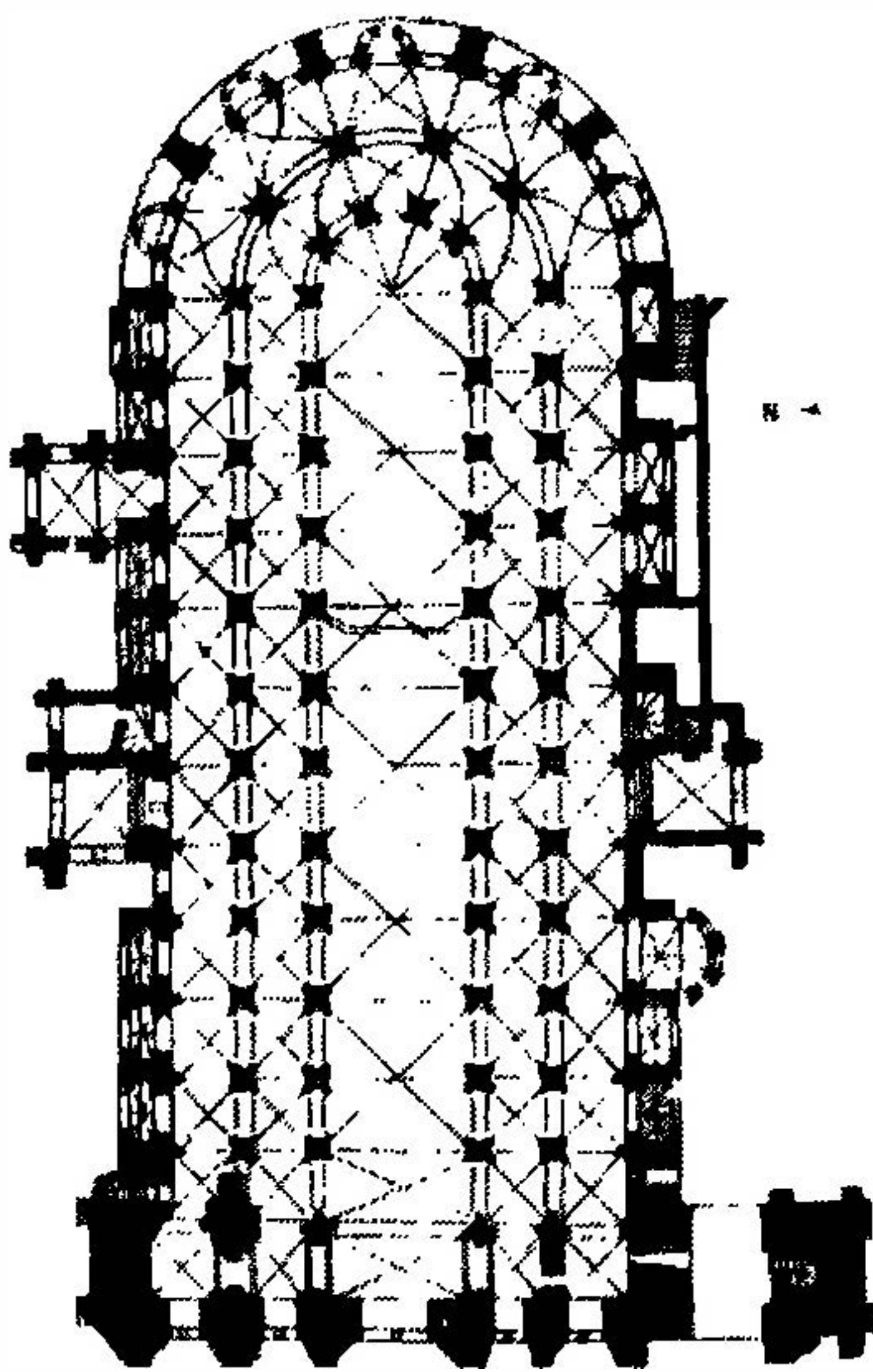
L'accomplissement de l'architecture gothique, c'est la disparition aussi poussée que possible de ces murs qui caractérisaient l'édifice roman, et l'envahissement du lieu de culte par une lumière certes chatoyante et changeante, mais qui réduit les contrastes d'ombre et de clarté et tend à faire de l'édifice une unité de lumière. Si le roman était un art du mur, le gothique est un art de la ligne et de la lumière, signe à n'en pas douter d'un rapport au monde plus ouvert, moins inquiet du contact avec les réalités mondaines, si présentes aux portes mêmes des cathédrales.

À travers ou au-delà de l'importance de la lumière, deux principes sont au cœur de la recherche gothique. En premier lieu, l'unification de l'espace intérieur n'est pas seulement la conséquence de la lumière colorée et continue que diffusent les vitraux ; elle est d'abord liée à l'adoption de plans qui rendent l'édifice de plus en plus homogène (suppression des tribunes, atténuation des transepts, intégration du déambulatoire et des chapelles latérales dans l'unité architecturale du chœur) et qui utilisent pour toutes les parties de l'église des mesures coordonnées fondées sur un module unique (ill. 10). Et il n'est pas jusqu'au détail du dessin des colonnettes ou des moulures qui ne se fasse plus systématique, recourant à des formes peu nombreuses mais associées en des combinaisons multiples. À la différence des espaces hiérarchisés et diversifiés du roman, l'architecture gothique recherche l'unification par l'articulation d'éléments aussi homogènes que possible. C'est ce qu'Erwin Panofsky nommait « le principe de clarification » à l'œuvre dans l'architecture gothique, son souci « d'auto-explication » visant à rendre perceptible le principe constructif de l'édifice, symptôme à ses yeux d'une communauté de pensée et d'habitudes avec la scolastique contemporaine : les *Sommes théolo-*

giques du XIII^e siècle ne sont-elles pas, elles aussi, fondées sur un double principe de découpage systématique et de cohérence totalisante, de division en parties constantes, englobées dans un ensemble homogène dont la structure est explicitée avec clarté ?



Ill. 9 : Plan d'un édifice roman : Notre-Dame-du-Port à Clermont-Ferrand (première moitié du XII^e siècle).



Ill. 10 : Plan d'un édifice gothique : la cathédrale Saint-Étienne de Bourges (première moitié du XIII^e siècle). *Les deux plans sont à des échelles très différentes.*

Le second principe tient à un désir de spiritualisation. Un signe manifeste en est la négation du mur, matériel, au profit de la lumière, que le Moyen Âge tient pour spirituelle et considère comme un symbole de Dieu (« l'œuvre resplendit d'une noble lumière. Que son éclat illumine les esprits afin que, guidés par de vraies clartés,

ils parviennent à la vraie Lumière, là où le Christ est la vraie porte », disent les vers que Suger fait graver à la façade de Saint-Denis). La verticalisation croissante des lignes architectoniques, soulignées par les colonnettes qui articulent sans cesse davantage les piliers, en est une autre manifestation, ainsi que la recherche d'une hauteur de voûtes toujours plus audacieuse. Celle-ci atteint trente-six mètres à Chartres, trente-huit à Reims, quarante-deux à Amiens, tandis que l'intrépidité des architectes gothiques se hausse en vain jusqu'à quarante-huit mètres à Beauvais, dont le chœur s'effondre en 1284. Une fois cette limite atteinte, l'appel du ciel se reporte sur les ajouts extérieurs, et la flèche de pierre de la cathédrale de Strasbourg, au début du ^{XV}^e siècle, s'élève à cent quarante-deux mètres, hauteur qui ne sera dépassée par aucun monument jusqu'au ^{XIX}^e siècle. On imagine alors, surtout si l'on songe au contraste avec la faible élévation des habitations urbaines, combien les vaisseaux « surdimensionnés » des cathédrales devaient impressionner les contemporains (Roland Recht).

Certes, les cathédrales – associées aux nombreux édifices qui les entourent, palais épiscopal, enclos canonial, hôtel-Dieu – constituent le cœur des villes médiévales. Financées par les dons des fidèles, mais surtout par les revenus seigneuriaux et ecclésiastiques des évêques et des chanoines – c'est-à-dire par le surtravail de leurs dépendants ruraux –, celles-ci sont en effet l'occasion de chantiers longs et considérables, voire jamais achevés, qui stimulent notablement l'activité urbaine. La cathédrale et la ville entretiennent ainsi un rapport à la fois intime et ambigu : visible de fort loin, emblème de la cité et de son interaction croissante avec les campagnes environnantes, la cathédrale semble en même temps dominer la ville, presque l'écraser de ses dimensions, ce qui n'est peut-être

qu'une manière de rendre sensible la puissance d'une institution ecclésiale alors triomphante.

Des ordres religieux novateurs : les mendiants

Entre XI^e et XIII^e siècle, ce n'est pas seulement l'église de pierre qui change, mais aussi l'Église comme institution. La création des ordres mendiants est l'un des aspects les plus marquants de ces transformations. On évoquera pour commencer la figure de saint François, personnage à la fois singulier et révélateur des tensions de son siècle. Il faut pour cela recourir aux différentes *Vies* rédigées par ses disciples conformément aux lois du genre hagiographique, dans le but d'attester la sainteté de François et de fortifier son culte. C'est donc moins une « vérité » biographique que l'on doit rechercher dans ces textes que l'expression des modèles et des valeurs idéales d'une époque. François naît en 1181 ou 1182, à Assise, l'une de ces villes d'Italie centrale où le commerce s'épanouit précocement. Il est le fils d'un riche marchand dont il lui incombe de continuer les affaires. Mais le jeune François se met en quête d'idéaux plus élevés, signe que l'essor des activités urbaines ne signifie pas nécessairement la formation d'une « bourgeoisie » dotée de valeurs propres bien assurées. Interiorisant sans le savoir les hiérarchies de son temps, il rêve d'abord de prouesses chevaleresques et se prépare à partir à la guerre dans le sud de l'Italie. Mais une vision surnaturelle l'en dissuade. Puis, tandis qu'il prie dans l'église de San Damiano, devant l'image du Christ en croix, celui-ci s'adresse à lui et l'invite à reconstruire son église. En bon laïc que les réalités matérielles empêchent encore de s'élever jusqu'aux vérités spirituelles, François croit devoir se faire maçon pour remettre en état l'édifice

qui menace ruine. Mais c'est évidemment à une mission plus haute que le Christ l'appelle. François, que sa conduite met en conflit avec ses parents, en prend peu à peu conscience et renonce à l'héritage paternel. En un acte décisif de conversion, il se dévêt pour restituer à son père les tissus dont celui-ci fait commerce, et il se place, nu, sous la protection de l'évêque (fig. 19). Au lieu de l'aisance matérielle que sa naissance devait lui procurer, il embrasse l'exigence d'une pauvreté radicale et choisit de « suivre nu le Christ nu ».

Son message, qu'il commence alors à prêcher par la parole et surtout par l'exemple, frappe par sa simplicité : vivre avec l'Évangile pour unique règle, faire pénitence. François le met en œuvre à travers une dévotion qui associe l'immédiateté et une certaine allégresse, manifestation d'une communion avec Dieu qui ne saurait cependant être atteinte que par le rude chemin de la pénitence. Ces traits ont souvent fait comparer François et ses compagnons, auxquels il recommande d'avoir « le visage riant », à des jongleurs, métier longtemps condamné par l'Église. Ils s'expriment aussi dans le fameux *Cantique de frère Soleil*, où François fait l'éloge de la nature et du plaisir qu'elle procure à l'homme. C'est là une des tensions constitutives du personnage : la conjonction de la pénitence et de la jubilation, ou plus précisément le choix d'une pénitence extrême qui ne mène pas à la fuite du monde, mais à l'amour de celui-ci. Les habitants d'Assise, qui voient François aller hirsute et en haillons, se demandent s'il n'y a pas en lui quelque folie, et c'est un peu ce qu'exprime son surnom de « Poverello ». Mais cet exemple vivant de pauvreté et de pénitence lui vaut aussi une renommée grandissante, qui attire auprès de lui des disciples en nombre croissant.

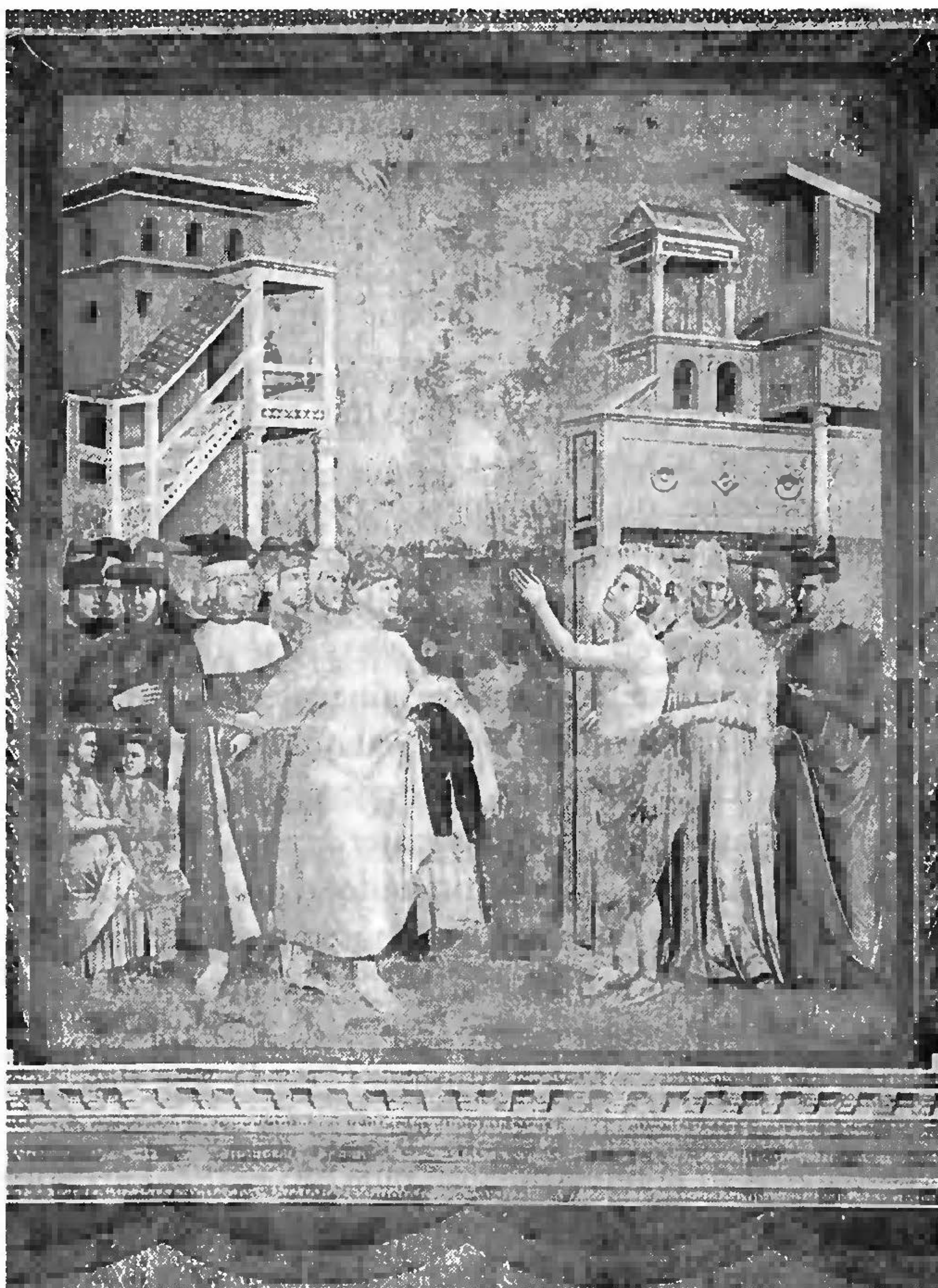


Fig. 19 : Saint François renonçant aux biens paternels (vers 1290-1304 ; fresques de Giotto à la basilique d'Assise).

François se retrouve bientôt à la tête d'une petite communauté, que l'institution ecclésiale pourrait juger dangereuse et incontrôlable, comme l'indique la première réaction d'Innocent III. Elle fait pourtant le choix inverse et, en 1209, le pape se laisse convaincre, quoique non sans réserve, d'approuver le mode de vie proposé par François et de lui accorder le droit de prêcher. Mais le désir d'encadrer cette expérience et de lui donner des formes compatibles avec les structures de pouvoir en vigueur dans l'Église conduit Honorius III à exiger la rédaction d'une règle formelle : celle de 1221 est refusée (*Regula non bullata*), avant que de nouvelles modifications, atténuant encore la radicalité du projet initial, ne permettent finalement son approbation en 1223 (*Regula bullata*). À mesure que la communauté grandit, François s'éloigne des nécessités qu'impose la direction spirituelle et matérielle d'un ordre. Bientôt, il renonce à en être le chef et choisit de vivre en ermite, sur le mont de la Verna. Pénitences et privations extrêmes s'accroissent, dans un effort pour se rapprocher davantage de Dieu, au point que François, malade, semble n'être plus qu'une plaie vivante. C'est alors, en 1224, que la tradition place le miracle de la stigmatisation, dont la description prend forme au fil des biographies successives de François, comme l'a montré Chiara Frugoni. Selon la *Legenda maior* que Bonaventure, général de l'ordre franciscain, rédige en 1263 et impose comme l'unique version autorisée (au point d'ordonner la destruction des récits antérieurs, notamment les deux *Vies* rédigées par Thomas de Celano), François aurait eu une vision divine, sous la forme mêlée d'un séraphin et du Christ en croix, dont les cinq plaies de la Passion se seraient imprimées sur son corps, où elles étaient encore visibles lors de sa mort (fig. 20). Un tel miracle, totalement inédit et reconnu



Fig. 20 : La stigmatisation de saint François : reliquaire émaillé contenant des reliques du saint (vers 1228 ; musée du Louvre, Paris).

par la papauté seulement en 1237, provoque de vives polémiques. Bien des contemporains demeurent incrédules, voire hostiles à une innovation presque scandaleuse qui place François trop haut à leurs yeux, jusqu'au moment où d'autres saints, à commencer par la dominicaine Catherine de Sienne, imitent son exemple et réduisent ainsi son excessif privilège. C'est que la portée de la stigmatisation ne faisait de doute pour personne : pour Bonaventure et les franciscains qui se firent les promoteurs du miracle, elle transformait François en un saint parfait, presque angélique, et était l'aboutissement logique d'une vie vouée à l'imitation du Christ. En recevant les marques les plus éminentes du sacrifice divin, François s'identifiait, dans sa chair même, au Sauveur. Il devenait un second Christ, vivant à nouveau parmi les hommes, « un autre Christ », selon l'expression de Bonaventure. En un délai particulièrement bref, deux ans après sa mort, survenue en 1224, François d'Assise était canonisé.

Sa vie durant, François n'aura cessé de prendre les institutions et les usages de son temps à rebrousse-poil. Fondateur d'ordre bien qu'il reste un laïc (un des rares que l'autorité ecclésiastique ait autorisé à prêcher), proche des pauvres au point de demeurer l'un des leurs malgré le succès de son entreprise, opposant toujours le devoir de pénitence aux nécessités institutionnelles, il se garde pourtant de jamais heurter de front la hiérarchie : en ce sens, on pourrait le définir comme un rebelle intégré. Il porte un message qui correspond pour une part aux aspirations de son temps (l'insistance sur l'Incarnation et l'Imitation du Christ), mais dont la radicalité évangélique est en partie inassimilable par l'Église. Il était donc logique que l'histoire de l'ordre franciscain soit marquée, au moins un siècle durant, par de violents conflits entre un courant spirituel, partisan d'une fidélité rigoureuse au

fondateur, et les conventuels, tenants d'un accommodement avec les règles de l'institution ecclésiale. L'interprétation de la vie de François, imposée par Bonaventure, est une claire victoire des seconds, avant que la dispute ne se concentre sur la question de la pauvreté, exigence absolue pour les spirituels, qui argumentent que le Christ n'avait jamais rien possédé. Mais il leur faut, au début du XIV^e siècle, ou bien accepter plus de modération pour se maintenir dans la communauté de l'ordre, ou bien dériver vers l'hérésie, comme le font les « fraticelles ». Au terme de ce processus tumultueux, la figure de François aura donc été intégrée à l'institution ecclésiale et finalement mise à son service.

On évoquera plus brièvement Domingo de Guzmán, né vers 1170 à Caleruega (Castille), dans une famille de la petite aristocratie. Il opte pour une carrière ecclésiastique traditionnelle et devient chanoine de la cathédrale d'Osma. Accompagnant son évêque dans le sud de la France, il découvre l'impact du catharisme et décide de se consacrer à la lutte contre l'hérésie. Il commence vers 1206 à prêcher dans la région de Fanjeaux, rejoint bientôt par quelques disciples menant une vie évangélique, puis fonde un premier couvent à Toulouse. En 1216, le pape approuve le nouvel ordre, placé sous la règle de saint Augustin. Dominique voit dans la prédication, soutenue par l'étude et la pénitence, une arme indispensable contre les ennemis de l'Église. Les nouveaux couvents de ceux que l'on nomme justement les frères prêcheurs se multiplient rapidement, et Dominique meurt à la tête d'un ordre puissant, en 1221 (sa canonisation intervient en 1234). Le parcours du fondateur castillan ne ressemble guère à celui du saint d'Assise : il est d'emblée lié étroitement à l'institution ecclésiastique, et en particulier à la lutte contre l'hérésie. Au reste, les dominicains se feront une spécialité des tâches inquisitoriales et assumeront avec fierté cette fonction en se considérant comme les « chiens

du Seigneur » (*domini canes*, selon un jeu de mots que permet leur nom latin ; fig. 21). Les dominicains orientent aussi immédiatement leurs activités vers l'étude et l'effort intellectuel, indispensables pour argumenter au service de l'Église. Ils multiplient donc les *studia* destinés à la formation de leurs membres, alors que les premiers franciscains recherchent des formes plus simples et plus immédiates de contact avec Dieu. Pourtant, en dépit de ces différences initiales, l'évolution des deux ordres les rapproche et ils sont, très vite, tout à la fois unis par des objectifs et des pratiques fort semblables et opposés par une intense rivalité.



Fig. 21 : Le Triomphe de l'Église et des dominicains (1366-1368 ; fresques de Andrea di Bonaiuto, chapelle des Espagnols à Santa Maria Novella, Florence).

Le succès des deux ordres que l'on dit mendiants, parce qu'ils veulent, en leurs débuts, ne rien posséder et ne vivre que d'aumônes, s'étend vite à toute la chrétienté. Les frères prêcheurs, caractérisés par leur vêtement blanc recouvert d'un manteau noir, sont environ sept mille vers 1250 et disposent de sept cents couvents à la fin du XIII^e siècle, tandis que les franciscains (aussi appelés frères mineurs en raison de leur humilité), vêtus d'une bure écrue ou beige (ni teinte ni blanchie) et reconnaissables, tel François, à la simple corde nouée qui ceint leur taille, sont peut-être deux mille cinq cents vers 1250, et se répartissent en près de mille six cents établissements un demi-siècle plus tard. D'autres ordres mendiants de moindre importance voient aussi le jour, mais le concile de Lyon II (1274), puis une bulle de Boniface VIII (1298), en limitent le nombre à quatre : outre les franciscains et les dominicains, il s'agit des carmélites, approuvés en 1226, et des ermites de saint Augustin, créés en 1256 par la réunion de plusieurs groupes préexistants. Chaque ordre, sous la direction d'un général et de responsables provinciaux, est doté d'une cohésion beaucoup plus forte que les réseaux monastiques antérieurs. Chacun d'eux compte, outre sa branche masculine, une composante féminine – ainsi l'ordre des clarisses, fondé par sainte Claire d'Assise, associé aux franciscains – et un tiers-ordre, où sont accueillis des laïcs désirant vivre dévotement. L'idéal de pauvreté, associé à l'humilité et à la pénitence, est la caractéristique première des ordres mendiants. Mais, comme toutes les aventures monastiques antérieures, elle se heurte au paradoxe du succès, qui entraîne la multiplication des dons et l'accumulation des biens. Si les ordres traditionnels imposaient que chaque moine ne possède rien à titre individuel, mais acceptaient les donations faites à l'institution, les ordres mendiants, soucieux de rendre son

sens à l'idéal de pauvreté, refusent cette option. Mais il leur faut bientôt forger la théorie selon laquelle les biens reçus par eux sont la propriété du pape, l'ordre en ayant seulement l'usage, ce que les franciscains spirituels ne manquent pas de dénoncer comme une fiction hypocrite.

L'apport des ordres mendiants tient plus encore à une conception originale du rôle du clergé régulier. Tout en acceptant une règle de vie communautaire et ascétique, les mendiants n'optent pas pour la fuite du monde. Même quand ils se réfèrent idéalement à l'exemple des ermites du désert (Alain Boureau), ils assument pratiquement de vivre au milieu des fidèles, pour prêcher par la parole et par l'exemple (en réalité, cette vocation pastorale caractérise seulement les branches masculines des ordres, les femmes restant confinées dans une clôture traditionnelle, ce qui favorise sans doute l'épanouissement, en particulier chez les dominicaines, d'une intense dévotion mystique, venant compenser leur exclusion des tâches assumées par les frères). Le XII^e siècle avait déjà vu un certain rapprochement entre réguliers et séculiers ; mais les mendiants franchissent un pas supplémentaire, en s'installant au cœur des villes (ces étranges réguliers, urbains et prédicateurs, sont du reste appelés frères, et non moines). Les ordres mendiants apportent ainsi une contribution décisive à l'Église de leur temps, en assumant un encadrement et une pastorale adaptés aux milieux urbains. Ce faisant, ils interviennent sur un terrain qui est normalement celui du clergé séculier, et les conflits entre mendiants et séculiers ne manquent pas, par exemple au sein de l'université de Paris, et plus largement dans les villes, où les évêques voient d'un mauvais œil ces prédicateurs fort bien préparés, dont les sermons ont plus de succès que ceux des séculiers et qui captent vers leurs vastes églises les dons des fidèles. Le lien entre ordres mendiants et phénomène

urbain est du reste si net que l'on a pu établir une corrélation entre l'importance des villes médiévales et le nombre de couvents mendiants qu'elles abritent (Jacques Le Goff). Dans toutes les villes d'Europe, leur implantation se fait selon une même logique : ayant besoin d'un ample terrain, les couvents mendiants s'établissent aux limites de la zone bâtie et, compte tenu de la concurrence existant entre eux, le plus loin possible les uns des autres, selon une géométrie assez régulière. Si une ville abrite deux couvents mendiants, le milieu de la ligne qui les relie est occupé par les édifices principaux du centre de la ville ; s'ils sont trois, le centre urbain occupe approximativement le point médian du triangle qu'ils dessinent.

L'Église, la ville et l'université

Il serait imprudent, on l'a dit, de penser la ville médiévale sans l'Église : la cathédrale gothique est le signe combien visible de la présence de l'institution ecclésiale ; les ordres mendiants sont les agents d'une pastorale à destination essentiellement urbaine ; la « religion civique » offre à la ville ses principaux rituels et ses plus précieux symboles. Mais cette évocation serait trop incomplète si l'on ne faisait pas mention de l'essor des écoles urbaines et des universités, l'une des plus remarquables créations du Moyen Âge. Au cours du XII^e siècle, d'importantes évolutions bouleversent le cadre éducatif en vigueur depuis le haut Moyen Âge. Tandis que les écoles monastiques déclinent, les écoles cathédrales, encore sous la responsabilité des évêques, connaissent une croissance rapide. Jadis dotées d'un recrutement strictement local et donnant une formation élémentaire aux futurs clercs du diocèse, certaines d'entre elles commencent à exercer une grande attraction, en fonction de la réputation de leurs maîtres.

Le nombre des étudiants augmente et l'ambition des enseignements s'élève, en droit, en médecine comme en théologie, terme dont Abélard est l'un des premiers à promouvoir l'usage. Maîtres et élèves prennent peu à peu conscience qu'ils forment un milieu spécifique, dont l'activité intellectuelle constitue la tâche propre. Même si celle-ci demeure intimement liée à l'Église, c'est sans doute cette émergence des « intellectuels » médiévaux, selon l'expression de Jacques Le Goff, qui permet de comprendre la formation des universités. Celles-ci répondent à un désir d'auto-organisation de la communauté des maîtres et des étudiants, à l'égal de tout autre métier urbain, et à une volonté d'autonomie par rapport à l'évêque qui maintenait jusque-là son contrôle sur les écoles et réaffirmait son droit exclusif à conférer la licence (autorisation d'enseigner).

Bologne, qui domine l'enseignement du droit civil et canon dans la chrétienté, est sans doute la première université, formée dès la fin du XII^e siècle, mais ses plus anciens statuts conservés, qui la définissent comme la communauté des seuls étudiants, datent seulement de 1252. « L'université des maîtres et écoliers de Paris » est un regroupement volontaire formé dans les premières années du XIII^e siècle, auquel le légat du pape accorde ses statuts et privilèges en 1215. Ils sont solennellement confirmés en 1231 par Grégoire IX, après une grève des maîtres, provoquée par des affrontements entre étudiants et hommes d'armes royaux. Puis, la prééminence intellectuelle de Paris, un temps incontestée, affronte bientôt la concurrence d'Oxford qui, d'abord orientée vers le droit, impose sa compétence en matière de théologie à partir des années 1220. Les statuts dont se dotent alors ces universités consacrent leur caractéristique essentielle : l'enseignement n'est plus soumis à l'autorité de l'évêque et relève

uniquement de la corporation des maîtres, qui en définit les normes. L'Université est dès lors « un corps professionnel englobé dans l'Église à titre d'institution autonome qui, soustraite à la juridiction des évêques et des seigneurs, est soumise uniquement au pouvoir pontifical et à son contrôle doctrinal » (Franco Alessio). Parmi les premières universités européennes, dotées de statuts dans le premier quart du XIII^e siècle, il faut citer encore Cambridge pour la théologie, Montpellier pour la médecine, Salamanque, Naples, Padoue et, à peine plus tard, Toulouse (1234). Passé cette date, les nombreuses universités créées n'ont généralement qu'une importance limitée et un recrutement régional.

Dans chaque université, l'autonomie permet à l'assemblée des maîtres, sous la conduite de son recteur, de décider de son organisation interne (on distingue en général la faculté des arts, propédeutique où l'on enseigne les arts libéraux du *trivium* – rhétorique, grammaire et dialectique – et du *quadrivium* – arithmétique, géométrie, astronomie, musique –, et les « grandes » facultés, de théologie, droit ou médecine), ainsi que du recrutement des élèves et de la cooptation des maîtres, des programmes et auteurs enseignés, des méthodes utilisées et des grades conférés (baccalauréat, licence, maîtrise ou doctorat). Mais l'exercice de l'autonomie ne va pas sans conflits. Ainsi, la place prépondérante que les frères mendiants commencent à occuper dans les universités à partir des années 1230 suscite l'hostilité des maîtres séculiers, qui se plaignent notamment de la concurrence déloyale de ceux qui, du fait de leur appartenance à un ordre, peuvent enseigner gratuitement. Mais la position des maîtres mendiants, qui monopolisent bientôt les chaires de théologie les plus renommées, est systématiquement confortée par la papauté, notamment par Alexandre IV en 1255. C'est

bien le signe que les ordres mendiants jouent un rôle central dans l'institution ecclésiale de leur temps. Leur place ne peut donc qu'être dominante au sein des universités, dont la fonction principale est de fournir à l'Église ses fondements idéologiques les plus fermes, en même temps que la part la mieux instruite de ses prélats (dont beaucoup entrent au service des administrations princières ou royales).

L'exercice de l'autonomie se combine avec la relative homogénéité des enseignements et des formes d'organisation, ce qui manifeste l'universalité du pouvoir pontifical dont dépendent les universités. La scolastique en est la méthode par excellence. Ses racines remontent au XII^e siècle : Anselme de Canterbury (1033-1109) s'efforce, notamment dans son *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, d'associer la foi et l'intellect (« *fides quaerens intellectum* ») et de convaincre par des raisonnements démonstratifs autant que par le recours aux arguments d'autorité (l'Écriture et les Pères) ; Abélard (1079-1142) développe, notamment dans son *Sic et non*, les principes de l'argumentation dialectique et les méthodes visant à résoudre les contradictions entre les différentes autorités bibliques et patristiques. Mais la scolastique des universités du XIII^e siècle amplifie et perfectionne les méthodes de raisonnement et d'argumentation, codifiées selon des règles admises par la communauté des maîtres. La lecture commentée des textes bibliques et d'ouvrages servant de manuels, comme le *Livre des sentences* de Pierre Lombard, maître et évêque parisien entre 1135 et 1160, demeure la base du travail scolastique. Il s'agit d'en établir le sens authentique, par un examen méthodique aussi impersonnel que possible. La *quaestio* (alternative du type *est-ce que... ou bien... ?*) est l'autre forme dominante de l'activité intellectuelle : elle peut donner lieu à un débat oral

(*disputatio*) sur un thème déterminé par le maître (à moins qu'il ne s'agisse des questions « quodlibétiques », les plus imprévisibles), ou bien faire l'objet d'une rédaction écrite, selon une structure quadripartite constante (autorités en faveur de la première solution ; objections et autorités contraires ; thèse de l'auteur ; réponse aux objections).

La conjonction d'un vaste ensemble de *quaestiones*, formant un traitement complet du champ concerné, aboutit aux *Sommes théologiques*, qui marquent l'apogée de la scolastique du XIII^e siècle. Les franciscains Alexandre de Halès (la *Somme* qui porte son nom, achevée par ses élèves, est la première du genre) et Bonaventure (1221-1274), les dominicains Albert le Grand (1193-1280) et Thomas d'Aquin (1225-1274) s'illustrent particulièrement dans ce genre totalisant dont les ambitions sont rien moins que de synthétiser et de clarifier, par la force du raisonnement, l'ensemble des problèmes relatifs à Dieu, à l'homme, à l'univers et à l'organisation de la société. Outre la théologie, les méthodes scolastiques du monde universitaire s'étendent à l'étude du droit et à certaines disciplines en partie fondées sur la démonstration et la vérification, et dont les noms s'apparentent à ceux des sciences modernes (surtout les mathématiques, l'étude de la nature et l'astronomie). Celles-ci fleurissent surtout à Oxford, où s'illustre Robert Grosseteste (1175-1253). Malgré les affrontements qui la divisent, notamment au sujet de la réception des œuvres d'Aristote et de ses commentateurs arabes (ils aboutissent à la condamnation en 1277 par Étienne Tempier, évêque de Paris, de deux cent dix-neuf thèses attribuées aux averroïstes parisiens, et pour certaines d'entre elles, à Thomas d'Aquin), la scolastique du XIII^e siècle apparaît comme un monument collectivement érigé à la gloire de l'Église triomphante et comme

l'expression la plus aboutie de l'idéologie consubstantielle à l'ordre de la société chrétienne.

*Prédication, confession, communion :
une triade nouvelle*

À partir de la fin du XII^e siècle, une insistance nouvelle sur certaines pratiques reformulées aboutit à une configuration inédite dont le centre est occupé par le triptyque prédication-confession-communion. Comme on l'a dit, de profondes transformations ont affecté la communion, sacrement « terrible », acte cardinal assurant tout à la fois la cohésion de la communauté chrétienne et sa division hiérarchique entre clercs et laïcs (ainsi, dans le cours du XII^e siècle, la communion sous les deux espèces du pain et du vin est progressivement réservée aux clercs, les laïcs n'ayant accès qu'à la première). Il convient donc de rappeler aux laïcs, peut-être rendus hésitants par la sacralité écrasante du rite, la nécessité de communier régulièrement. C'est pourquoi, à la suite de plusieurs assemblées diocésaines, mais cette fois à l'intention de toute la chrétienté, le concile de Latran IV (1215) fait obligation à tous les fidèles de recevoir la communion au moins une fois par an, à Pâques (canon *Omnis utriusque sexus*). Exigence minimale qui en dit long sur les limites de la participation sacramentelle des laïcs ordinaires, cette règle entraîne une conséquence considérable, car nul ne saurait, sous peine de graves risques spirituels, recevoir l'eucharistie sans s'être préalablement purifié de ses péchés. L'obligation de la communion annuelle impose donc le devoir d'une confession également annuelle.

Dans l'Antiquité tardive et les premiers siècles du haut Moyen Âge, l'Église avait admis la possibilité d'une pénitence permettant de se purifier des péchés commis après

le baptême. Il s'agissait alors d'un rituel public qui ne pouvait être accompli qu'une seule fois et était par conséquent le plus souvent reporté jusqu'à l'approche de la mort. Puis, à partir du VII^e siècle, les moines irlandais introduisent dans toute la chrétienté le système de la pénitence tarifée, en vigueur jusqu'au XII^e siècle. Renouvelable, elle donnait lieu à un rituel de réconciliation publique, fréquemment accompli au portail nord des églises, que les pénitents devaient franchir en rampant sur les genoux et les coudes, après avoir accompli scrupuleusement les indications du *Pénitentiel*, livre fixant pour chaque faute le barème des pénitences requises, sous forme de récitations de prières, de jeûnes, de mortifications diverses ou de pèlerinages (voir fig. 50, p. 715). Au XII^e siècle, le formalisme rigide d'un tel système devait apparaître de plus en plus inadapté, au moment où les maîtres en théologie, tel Abélard, définissaient le péché comme un penchant intérieur et soulignaient la nécessité d'évaluer les actes humains en tenant compte de leur intention. De fait, une pratique pénitentielle renouvelée se met alors en place, avant d'être entérinée par le concile de Latran IV. La confession – aveu au prêtre des péchés commis en acte, en intention ou en pensée – est désormais la partie essentielle de la pénitence : en mettant à nu le cœur coupable du fidèle et par l'humiliation qu'il en éprouve, elle constitue une peine qu'il s'inflige à lui-même. Comme le dit Pierre le Chantre, maître théologien à Paris, mort en 1197, « la confession orale constitue l'essentiel de l'expiation ». C'est si vrai que le prêtre accorde désormais l'absolution une fois la confession achevée et la contrition manifestée, sans même attendre que la satisfaction (l'acte de pénitence imposé au fidèle) soit accomplie. Celle-ci reste cependant indispensable, et un chrétien qui meurt confessé, mais sans avoir accompli la pénitence requise, est voué aux

flammes du purgatoire. Il est vrai que le recours croissant aux indulgences contribue alors à éviter de telles situations. Depuis longtemps, le don d'aumônes ou encore la participation à une croisade pouvait procurer une indulgence, c'est-à-dire une remise de peine levant la nécessité d'accomplir la satisfaction pénitentielle. Désormais, la visite à un sanctuaire, et surtout la prière devant certaines images, permet de suspendre les pénitences à accomplir, tandis qu'à partir du XIV^e siècle les indulgences prolongeront leurs effets jusque dans l'au-delà, en écourtant les tourments des âmes du purgatoire.

Une tâche délicate incombe désormais aux prêtres, qui doivent mener l'examen de conscience de tous les fidèles, obligés de se confesser au moins une fois l'an (sans parler d'un laïc exemplaire, comme Saint Louis, qui recourt à son confesseur en moyenne une fois par semaine et le tient à sa disposition en permanence, de jour comme de nuit, afin de ne jamais demeurer en état de péché mortel, ce qui illustre assez le rôle central acquis par la confession dans le système ecclésial du temps). Comment interroger le pénitent avec assez de zèle pour traquer les péchés sans en oublier aucun (la confession serait alors nulle), mais aussi avec assez de tact pour éviter que la honte ne fasse obstacle à des aveux complets ? Comment jauger avec équité actes et pensées, en prenant en compte toutes les circonstances particulières et en évaluant les intentions qui donnent leur sens véritable à chaque geste ? Les difficultés sont si grandes que l'essor de la confession auriculaire conduit à la profusion de nouveaux types d'ouvrages. Les *Sommes de confession*, parmi lesquelles les premières sont dues à Thomas de Chobham (1210-1215), Raymond de Peñafort et Jean de Fribourg, fournissent une classification des péchés pouvant guider le travail du confesseur et examinent méthodiquement toutes les diffi-

cultés et tous les « cas de conscience » qu'il peut rencontrer. Les *Manuels de confesseurs* simplifient une matière de plus en plus touffue, afin d'être utilisables pratiquement par de simples prêtres. Si l'on ajoute les *Sommes* consacrées aux vices et aux vertus, ainsi que les traités moraux destinés aux laïcs, c'est une quantité considérable de manuscrits qui est alors vouée au perfectionnement des techniques d'introspection de l'âme chrétienne. Mais la confession, si elle préfigure d'une certaine manière la psychanalyse, notamment par le rôle régénérateur qu'elle confère à la parole et à l'aveu, s'en distingue aussi radicalement : tandis que le psychanalyste ne délivre aucune absolution, la confession articule l'aveu libérateur au renforcement du pouvoir de l'institution cléricale, intermédiaire obligée vers le salut (voir fig. 21, p. 285). Pour prix du pardon qu'elle accorde, l'Église s'attribue, grâce à la confession, un redoutable instrument de contrôle des comportements sociaux et s'immisce jusqu'au plus secret des consciences individuelles.

L'essor de la confession s'accompagne de celui de la prédication. La pratique des sermons et des homélies remonte certes à l'Antiquité tardive, mais, des siècles durant, la prédication est restée intégrée à la messe et conçue comme un exercice savant destiné principalement aux clercs eux-mêmes. Au XII^e siècle, cependant, elle s'amplifie notablement et les laïcs en sont davantage les destinataires, tant de la part des réguliers, comme saint Bernard, ardent prédicateur, que des séculiers, comme Jacques de Vitry (1165-1240) ou Alain de Lille, auteur d'un important *Art de prêcher*. Mais ce sont surtout les frères mendiants qui font de la prédication un instrument central d'instruction des laïcs. Dominicains et franciscains deviennent de « véritables professionnels de la parole » (Hervé Martin), formés à l'art de prêcher dans les

studia de leurs ordres et diffusant dans toute la chrétienté « une parole nouvelle » (Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt). La prédication n'en reste pas moins un aspect inhérent au ministère pastoral des séculiers, mais la papauté soutient sans faille l'intervention de ces spécialistes que sont les frères mendiants et auxquels le concile de Latran IV confie la mission d'« aider les évêques dans l'office de la sainte prédication ». Les sermons sont désormais volontiers prononcés sur les places publiques, les dimanches et jours de fêtes ; ils s'organisent aussi en vastes cycles au moment de Noël, du Carême, de Pâques et de la Pentecôte, ou bien lors du passage d'un prédicateur itinérant réputé. Surtout, la nouvelle parole s'éloigne des modèles savants antérieurs et entend transmettre le message divin tout en « parlant de choses concrètes et palpables que les fidèles connaissent d'expérience ». Le style vivant et parfois théâtralisé des prédicateurs, de même que le recours fréquent aux *exempla*, anecdotes ou brefs récits divertissants destinés à capter l'attention du public tout en donnant lieu à une leçon morale, dont le dominicain Étienne de Bourbon (1190-1261) a composé le plus ample recueil, complètent le dispositif d'une parole qui se veut efficace.

Mais efficace, pour quoi ? La prédication vise bien sûr à « faire croire », c'est-à-dire à inculquer les rudiments doctrinaux et les normes élémentaires de la morale définie par l'Église. En ce sens, elle est un instrument décisif de l'approfondissement de l'« acculturation chrétienne » dans les derniers siècles du Moyen Âge (Hervé Martin). Mais l'essor de la prédication est aussi lié à celui de la confession : non seulement les sermons vantent les mérites de la confession (une seule larme de contrition a « la vertu d'éteindre tout le feu de l'enfer », explique le dominicain Giordano de Pise, dans les premières années

du XIV^e siècle), mais surtout, par l'évocation des fautes commises et du salut que l'on risque ainsi de perdre, ils visent à créer un choc salutaire, propre à mettre les fidèles sur le chemin de la confession. C'est pourquoi Humbert de Romans, un autre dominicain mort en 1277, peut affirmer : « on sème par la prédication, on récolte par la confession ». La prédication est bien une incitation à la confession ; et la triade prédication-confession-communion forme, à partir du XIII^e siècle, un ensemble fortement articulé, au cœur des pratiques nouvelles de la chrétienté.

Ritualisme et dévotion : un changement d'équilibre ?

De tout cela, il découle de notables changements de tonalité au sein de la chrétienté. Il ne s'agit pas cependant de ruptures radicales, mais plutôt d'inflexions d'équilibre, au sein des tensions constitutives du système ecclésial. On se contentera ici d'un exemple (voir aussi partie II, chapitre IV). Durant le haut Moyen Âge et jusqu'au XII^e siècle, les pratiques chrétiennes semblent caractérisées par un ritualisme généralisé, dont la clameur monastique et l'humiliation des saints sont assez illustratives. Invoquant un Dieu lointain d'allure vétérotestamentaire, le christianisme paraît presque se résumer à la pratique des sacrements essentiels, aux multiples liturgies qui ordonnent la vie des clercs et au culte des saints, qui est d'abord celui des reliques. Il serait certes absurde de nier que le culte des saints conserve un rôle central jusqu'à la fin du Moyen Âge et bien au-delà. C'est du reste le dominicain génois Jacques de Voragine (1230-1298) qui compile l'un des best-sellers médiévaux destiné à un durable succès, *La Légende dorée*, qui est à l'hagiographie ce que les *Sommes* sont à la théologie. À peu près au même moment, le roi Saint Louis se désespère de la perte du Saint Clou et

accueille en pénitent, pieds nus et vêtu d'une simple tunique, une relique il est vrai exceptionnelle, la couronne d'épines, à l'acquisition de laquelle il a consacré beaucoup d'efforts et d'argent et pour laquelle il a fait construire, tel un immense reliquaire au centre de son palais, la Sainte-Chapelle.

Le déplacement d'accent tient ici à une évolution des critères et des modèles de la sainteté. L'importance relative des miracles, qui font des saints des héros dotés de pouvoirs exceptionnels, tend à diminuer au profit de la mise en scène de comportements moraux devant servir d'exemples pour les fidèles (André Vauchez). Il y a certes des exceptions retentissantes, comme la stigmatisation de François, mais, dans l'ensemble, les textes hagiographiques font moins de place aux miracles accomplis durant la vie, et il est bien des saints récents dont le pouvoir surnaturel ne se révèle qu'après la mort, par les guérisons accomplies à leur tombeau. Durant leur vie, ce ne sont pas des surhommes, mais seulement des chrétiens exemplaires, se vouant à la pénitence et s'efforçant à la perfection morale. Quant aux simples fidèles, si la pratique des sacrements et l'intercession des clercs restent les indispensables moyens d'accès au salut, l'essor de la confession et de l'examen de conscience les oblige à scruter leurs actes et plus encore leurs intentions. Le souci moral et la casuistique des péchés – toujours articulés à la nécessité sacramentelle de la confession – prennent alors une importance inédite. Il en découle un essor de ce que l'on peut appeler la dévotion personnelle : la prière et la méditation pieuse, jadis réservées aux clercs, sont désormais accessibles à une élite laïque, à l'intention de laquelle est copié un nombre croissant d'ouvrages de dévotion en langue vernaculaire, notamment les livres d'heures per-

mettant la récitation quotidienne des heures monastiques.

On évoque parfois, à propos de ces phénomènes, une « promotion des laïcs » au sein de l'Église. Mais il s'agit bien plutôt de l'adoption par les laïcs de pratiques religieuses antérieurement réservées aux clercs. La conséquence en est leur soumission encore plus stricte aux valeurs et aux normes élaborées par l'Église, d'autant plus que les clercs n'ont alors renoncé à aucun de leurs privilèges essentiels en matière d'intercession sacramentelle et que la domination idéologique de l'institution ecclésiale paraît plus absolue que jamais. Si « promotion des laïcs » il y a, cette expression ne peut signifier qu'une diffusion accrue dans le corps social des normes cléricales, une meilleure intériorisation de celles-ci par les laïcs, qui les conduit à participer plus activement à la reproduction d'un système ecclésial dominé par le clergé. En outre, il ne s'agit, redisons-le, que d'un déplacement d'accent : le ritualisme ne disparaît nullement ; les sacrements restent la base de l'organisation sociale, et un récit allégorique du début du XIV^e siècle, *La Voie d'enfer et de paradis*, suggère encore qu'il suffit, pour faire son salut, de réciter quotidiennement l'Ave Maria.

Limites et contestations de la domination de l'Église

Affirmer que l'Église est l'institution dominante de la société féodale ne veut pas dire qu'elle ne se heurte à aucune contestation ni que son pouvoir soit sans limites. Au contraire, outre les tensions internes qui l'animent, l'institution ecclésiale affronte, dans son œuvre de domination, de sourdes hostilités et de franches rébellions. Il

convient donc d'analyser conjointement l'exercice toujours plus ample de sa domination et les résistances auxquelles elle se heurte. On s'aperçoit alors que tout ordre a besoin de contestations et de désordres pour mieux imposer sa légitimité (au point de les forger, s'il ne s'en trouve pas à sa mesure). En ce sens, il n'est guère étonnant que le processus de refondation de l'institution ecclésiale et d'accentuation de la cohésion de la société chrétienne, aux XI^e-XII^e siècles, s'accompagne d'une résurgence des contestations, notamment hérétiques, et d'une intensification des formes d'exclusion. « Ordonner et exclure » — selon l'expression de Dominique Iogna-Prat — sont les deux faces indissociables d'une même dynamique.

Les poussées hérétiques et la réaction de l'Église

L'hérésie n'existe pas en soi et n'est rien d'autre que ce que l'autorité ecclésiastique définit comme tel. Et la notion même d'hérésie (étymologiquement, « choix ») ne prend sens que dans la mesure où l'Église se transforme en une institution soucieuse de fixer la doctrine qui fonde son organisation et son emprise sur la société. De fait, c'est pendant le siècle qui va de Constantin à Augustin qu'éclate une première crise doctrinale majeure, qui aboutit à l'élaboration de l'orthodoxie trinitaire et christologique et au rejet d'un ensemble d'hérésies dont la principale est l'arianisme. Augustin peut alors dresser une liste de quatre-vingt-huit hérésies, qui fera office de réservoir d'argumentation et de prisme déformant pour tous les auteurs ultérieurs traitant de l'hérésie. À de rares exceptions près, les hérésies médiévales ne sont connues qu'à travers les textes des clercs qui les condamnent, de sorte qu'il est très difficile de faire la part des amalgames et des exagérations liés aux besoins de la polémique et de

la répression. L'approche de l'hérésie médiévale reste inséparable de l'attitude de l'Église à son égard.

En Occident, quelques épisodes isolés et de faible ampleur, mais significatifs par leur concomitance, indiquent la résurgence de la question hérétique peu après l'an mil. En 1022, une dizaine de clercs de la cathédrale d'Orléans sont accusés de nier l'efficacité des sacrements et sont brûlés sur ordre du roi de France. En 1025, une communauté de laïcs, obligée à comparaître devant le synode d'Arras, semble traitée avec clémence par l'évêque et convaincue d'abandonner ses critiques à l'encontre des pratiques de l'Église. Vers 1028, dans le château de Monteforte, en Piémont, un groupe d'hommes et de femmes ayant opté pour une forme de vie commune, chaste et pénitente, sont interrogés par l'archevêque de Milan, puis condamnés au bûcher sur l'insistance des aristocrates de la ville. À ces premiers symptômes de remise en cause de l'institution ecclésiale, succède un temps de latence en matière d'hérésie. C'est sans doute que, à partir du milieu du XI^e siècle, l'Église est absorbée par le processus de réforme et parvient à intégrer une part notable des poussées d'évangélisme, au bénéfice de sa lutte contre la fraction conservatrice du clergé. Du reste, elle n'hésite pas alors à qualifier d'hérétiques les simoniaques, les nicolaïtes et tous ceux qui s'opposent à elle (la papauté affirme sans ambages que « celui qui ne reconnaît pas les décisions du Siège apostolique doit être tenu pour hérétique »).

Dans les années 1120-1140, la résurgence hérétique et la réaction de l'Église prennent des formes et des proportions nouvelles. Le premier témoignage notable est le traité que Pierre le Vénérable rédige en 1139-1140 contre l'hérétique Pierre de Bruis et ses disciples (Dominique Iogna-Prat). Originaire des Alpes occidentales, celui-ci semble avoir prêché en Provence dans les années 1120,

profanant les églises et brûlant des croix, avant de mourir sur le bûcher de croix qu'il avait lui-même allumé près de l'abbaye de Saint-Gilles du Gard. Pierre le Vénérable lui attribue – ainsi qu'à son comparse Henri de Lausanne, initiateur d'une insurrection au Mans, en 1116 – cinq thèses hérétiques : le refus du baptême des enfants (au motif qu'il faut être en mesure de croire pour être sauvé) ; le rejet des lieux de culte consacrés (car l'église est la communauté des fidèles et non les murs qui l'abritent) ; le mépris pour la croix (tenue pour un instrument de torture) ; l'impossibilité de réitérer le sacrifice eucharistique (la messe n'étant qu'un symbole) ; l'inutilité de la liturgie funéraire et des prières pour les morts (ceux-ci étant sauvés ou damnés dès leur trépas, dit Henri). Autant de pratiques qu'une référence exclusive et littérale à l'Évangile suffisait à mettre en cause, mais devenues des fondements de l'institution ecclésiale, et tout particulièrement de son fer de lance clunisien.

Plus importante encore, par son impact durable, est la figure de Pierre Valdès (ou Valdo), un marchand lyonnais qui se convertit en 1174, abandonne ses biens, se fait traduire la Bible et décide de prêcher selon l'Évangile. Le pape lui accorde ce droit, en le soumettant toutefois à l'approbation de son évêque, qui finit par opposer son refus en 1181. Excommunié, Valdès prêche donc hors de l'Église, faisant des adeptes qui répandent sa parole dans le sud de la France et le nord de l'Italie. L'hostilité des autorités et les persécutions radicalisent leurs critiques envers le clergé, de sorte qu'on prête finalement aux vaudois des conceptions semblables à celles que Pierre le Vénérable dénonce chez Pierre de Bruis. Pourtant, la démarche initiale de Valdès ne diffère guère de celle de François d'Assise : comme lui, il est un laïc à la recherche d'une vie spirituelle fondée sur la pauvreté et sur un retour

sans médiation à l'Évangile. Il est du reste, dans un premier temps, encouragé à prêcher par l'archevêque de Lyon, qui voit dans son message de réforme un atout dans le conflit qui l'oppose à ses chanoines. Mais, à cette date, les mouvements populaires que les réformateurs du siècle antérieur ne se privaient pas d'encourager ne sont plus de mise. La prédication à teneur évangélique est désormais une option à double tranchant : elle est tantôt récupérée par l'Église et intégrée en son sein – son promoteur devient alors un fondateur vénéré –, tantôt rejetée, évoluant vers une radicalité anticléricale qui convertit ses adeptes en hérétiques persécutés.

Mais le principal souci des clercs est l'hérésie qu'ils appellent notamment « cathare » (le terme dérive du terme grec signifiant « pur », mais les clercs lui inventent des étymologies négatives, dont la principale se réfère au chat – *cattus* –, animal relevant du bestiaire diabolique). Les premières mentions de l'hérésie datent des années 1140 : saint Bernard est alors appelé à la rescousse à Cologne, en 1143, puis dans la région de Toulouse, en 1145. Au cours de la seconde moitié du XII^e siècle, l'Église organise sa riposte, dans les trois foyers où l'hérésie paraît la plus développée : le Languedoc, l'Italie du Nord et la Rhénanie. En fait, nos connaissances sur les cathares sont fort hypothétiques, et les travaux impulsés par Monique Zerner invitent à la plus extrême prudence. On prête aux hérétiques l'ébauche d'une organisation structurée ; on parle – mais la véracité de l'événement est discutée – d'un rassemblement cathare à Saint-Félix de Caraman, en 1167, à l'occasion de la visite d'un émissaire oriental du nom de Nicetas (ou Niquinta), et durant lequel on aurait procédé à l'organisation de diocèses et à l'ordination d'évêques. Quant aux croyances des cathares, il est particulièrement difficile de les extraire des diatribes des clercs,

qui interprètent les mouvements contemporains en projetant sur eux les catégories et les descriptions des hérésies fournies par saint Augustin (Uwe Brunn). On ne sait trop s'il est pertinent de distinguer au sein du catharisme, comme on a coutume de le faire, un dualisme radical et un dualisme modéré. Le premier professerait l'existence de deux divinités, un Dieu du bien, qui a créé uniquement les anges et les âmes, et un Dieu du mal, auquel on impute la création du monde matériel et des corps. Il découle d'une telle cosmogénèse que ces derniers sont entièrement maléfiques et ne peuvent faire l'objet d'aucune rédemption. L'Incarnation du Christ est alors impensable (Dieu ne peut s'incarner, car ce serait se livrer au mal), et le salut ne peut être atteint que par l'âme seule (d'où la négation de la résurrection des corps), par un rejet de tout contact avec la matière et au terme d'un cycle de réincarnations conçues comme autant de purifications progressives. Tandis que le dualisme radical nie les fondements mêmes du christianisme, le dualisme modéré s'en rapproche davantage. Il semble admettre l'idée d'un Dieu unique, la création du monde matériel étant alors imputée à un ange déchu, inférieur à Dieu, mais dotée d'une autonomie plus grande que dans la doctrine chrétienne. Dans les deux cas, cependant, le refus du mariage et de la reproduction charnelle est total, et la critique de l'Église est extrême : les clercs sont des « loups rapaces » et les sacrements peuvent être conférés par les laïcs. En fait, les cathares semblent n'accorder de véritable valeur qu'à un seul sacrement, le *consolamentum*, rituel d'imposition des mains qui distingue les parfaits, assumant une vie totalement pure, des simples croyants.

Les clercs réagissent d'abord par des actes de parole. On organise des réunions, comme à Lombers, près de Castres, en 1165 ou 1176, où les opinions des cathares sont discu-

tées par les évêques de Toulouse et d'Albi. L'archevêque de Narbonne organise une controverse avec les vaudois en 1189, qui donne lieu à un traité rédigé par Bernard de Fontcaude, au moment où paraissent d'autres œuvres réfutant cathares et vaudois. La prédication aussi se fait plus efficace, à partir du moment où elle est confiée aux cisterciens et surtout aux dominicains ; elle remporte quelques succès en obtenant le repentir de plusieurs groupes de dissidents. Mais la répression se fait également sentir. Après Lucius III, qui accentue les sanctions contre les hérétiques en 1184 (décrétale *Ad abolendam*), c'est surtout Innocent III qui élabore les instruments juridiques indispensables à une politique répressive vigoureuse. En 1199, il assimile l'hérésie à un crime de lèse-majesté (divine), ce qui implique la plus extrême rigueur dans sa poursuite et son châtement. Durant son pontificat, le concile de Latran IV précise l'arsenal répressif contre les hérétiques, qui doivent être excommuniés, de même que tous ceux qui les protègent ou ont commerce avec eux. Enfin, Grégoire IX organise les tribunaux d'Inquisition, dont le nom dérive de la procédure inquisitoire qu'ils mettent en œuvre. Comme on l'a vu, la plainte d'une victime n'est plus alors nécessaire pour ouvrir un procès, et le juge peut décider lui-même de lancer une enquête, sur la base d'une rumeur ou d'un soupçon. Et, puisqu'il n'y a plus de plaignants pour justifier l'enquête, l'obtention d'un aveu de l'accusé devient indispensable, au besoin par la torture, tenue pour un moyen légitime de faire apparaître la vérité. Encore faut-il préciser que l'Inquisition n'est alors qu'un tribunal assumé par l'évêque ou confié à des frères mendiants, doté de moyens limités et qui œuvre, dans les actions antihérétiques menées jusqu'au début du XIV^e siècle, avec une relative mesure. Il s'agit surtout d'obtenir un aveu et une rétractation, qui permet à

l'accusé d'être réintégré à la communauté ecclésiale après la satisfaction d'une pénitence ; et c'est seulement en cas d'obstination ou de récidive qu'il est livré au bras séculier pour être châtié. On est encore loin de l'Inquisition des Rois Catholiques, devenue un organe de la monarchie, et de celle de l'époque moderne, engagée dans un processus d'extermination massive des sorciers et des sorcières. Le Moyen Âge ne fait que jeter les bases d'un principe répressif dont la Renaissance et les Temps modernes se chargeront de tirer toutes les conséquences.

L'offensive militaire contre les cathares est également une initiative d'Innocent III. Après diverses manœuvres infructueuses, l'assassinat de Pierre de Castelnau, légat pontifical, déclenche l'appel à la croisade contre les albigéois. Les aristocrates du nord du royaume qui y répondent se rangent sous les ordres de l'un d'eux, Simon de Montfort, et la croisade commence en 1209 par le sac de Béziers (peut-être vingt mille morts, un carnage au milieu duquel le légat du pape aurait prononcé cette phrase, dont l'authenticité est discutée : « tuez-les tous, Dieu reconnaîtra les siens »). Les châteaux tenus par les cathares ou les protégeant sont détruits jusqu'au dernier, Montségur, qui tombe en 1229. Le traité de Paris célèbre alors l'écrasement des hérétiques et consacre la mainmise de l'autorité royale sur le sud-ouest de la France. L'hérésie s'efface, même si elle se maintient, sous des formes en partie atténuées, dans les régions montagneuses, telles que les Pyrénées, où l'évêque de Pamiers, Jacques Fournier, la débusque encore dans le village de Montailhou, au début du XIV^e siècle (Emmanuel Le Roy Ladurie). Les hérésies cathares et vaudoises, dont l'Église – et le roi de France – avaient intérêt à amplifier les dangers et dont les adeptes n'ont jamais été très nombreux (rarement plus de 5 % de

la population des villes du Languedoc), ont alors cessé d'être une préoccupation sérieuse.

Au total, on peut, avec quelque artifice, distinguer différents paliers dans les manifestations hérétiques. Elles sont d'abord une expression de l'évangélisme des laïcs, désireux d'un retour à la simplicité et à la pauvreté des origines du christianisme, ce qui n'est qu'une manière plus ou moins forte de critiquer ce que l'institution ecclésiale est devenue, en particulier à la suite des transformations des XI^e et XII^e siècles. Mais l'évangélisme, du reste présent dans les thématiques des réformateurs grégoriens, débouche facilement, s'il se radicalise un peu, sur une mise en cause de la médiation cléricale. On en vient ainsi à la critique des sacrements (ou plus exactement d'une conception qui lie leur efficacité aux gestes accomplis par le prêtre et non à la participation des fidèles), des pratiques liturgiques relativement récentes (la liturgie des morts), et des lieux et objets dans lesquels s'incarne l'institution (églises, cimetières, images et croix). L'aiguillon partiellement assimilable de l'évangélisme devient alors une critique frontale, et c'est tout l'édifice construit par le clergé qui est ainsi remis en cause – aussi bien sa prétention à être le médiateur obligé vers le salut que ses interventions stratégiques dans l'organisation sociale. Enfin, un troisième palier, illustré seulement par le « catharisme radical », consisterait en une négation de la doctrine fondamentale défendue par l'Église (mythe de la Genèse, Incarnation du Christ, résurrection finale des corps). Mais a-t-il vraiment eu des adeptes en Occident ? On a quelques raisons de penser que cette perspective a été exagérée sous l'effet de la logique de l'amalgame polémique et d'un regard clérical certain de trouver la vérité et la cohérence de toutes les hérésies chez Augustin. Quoi qu'il en soit, c'est sans doute l'évangélisme radicalisé jusqu'à la

critique des sacrements et l'anticléricalisme poussé jusqu'au refus de la médiation sacerdotale qui constituent le pivot des attitudes dissidentes et le danger majeur contre lequel l'Église a dû réagir, au besoin en prêtant à ses adversaires les conceptions les plus aptes à les disqualifier.

Il n'y aurait aucun sens à se demander, comme le veut un vieux thème historiographique, si les hérésies constituent un phénomène « social » ou un fait « religieux ». Il serait également absurde de nier qu'il s'agit d'un phénomène social, au prétexte que le catharisme s'est répandu finalement dans tous les milieux (mais, du moins dans sa phase critique, il est surtout le fait d'une partie des élites urbaines, aristocratiques et marchandes). Il faut en effet rappeler que l'Église est, au Moyen Âge, la forme même de l'organisation sociale et l'institution qui la domine. S'en prendre à l'Église et saper les fondements de son statut, comme le font les courants hérétiques, est un enjeu qui n'est ni social ni religieux, parce qu'il est *indissociablement* social *et* religieux. Atteignant son intensité maximale entre 1140 et 1250 environ, le phénomène dit hérétique – à la fois dissidence réelle et construction des clercs – peut être tenu pour une conséquence de la refondation de l'institution ecclésiale et de la société féodale au cours du siècle antérieur. Les thématiques évangéliques étaient présentes au sein même du projet réformateur et la papauté n'a pas hésité à dresser le peuple contre la fraction jugée corrompue du clergé, contribuant sans doute à exciter l'anticléricalisme populaire. Surtout, la réforme a conduit à une réaffirmation de l'autorité sacrée et des privilèges des clercs, à une subordination croissante des laïcs, mis à l'écart des affaires de l'Église et devenus les objets passifs d'une efficacité sacramentelle entièrement manipulée par les prêtres. L'anticléricalisme laïque ne pouvait que s'en trouver exacerbé, sous ses formes décrétées hérétiques.

tiques ou seulement rebelles, comme dans le cas d'Arnaud de Brescia qui, prêchant contre le clergé et ses richesses, soulève les foules romaines contre le pape et les cardinaux en 1145. Ainsi les dissidences qualifiées d'hérétiques apparaissent-elles comme des formes de résistance laïque, face à l'accentuation du pouvoir sacerdotal et à la position sans cesse plus dominante de l'institution ecclésiale.

Les « superstitions » et la culture folklorique

Les clercs ne doivent pas seulement affronter la contestation ouverte des hérétiques. Les pratiques de nombreux fidèles, que l'Eglise ne rejette pas hors des cadres de l'orthodoxie, procurent également quelques soucis. Il est nécessaire, lorsqu'elles sont jugées inconvenantes ou déviantes, de les éliminer, comme l'ivraie qui risque de gâter le bon grain. C'est une tâche sans doute beaucoup plus complexe que l'anéantissement de foyers hérétiques relativement circonscrits. Elle occupe du reste beaucoup plus durablement les clercs, et en particulier les inquisiteurs, une fois la victoire assurée sur le front des hérésies. Comment qualifier ces pratiques et ces croyances ? La notion de « religion populaire » a fait l'objet de maintes critiques ; et il serait plus satisfaisant d'évoquer une « culture folklorique », quand bien même celle-ci ne constituerait pas un ensemble cohérent et autonome, et tout en sachant que cette expression englobe des pratiques diverses concernant le monde paysan et l'aristocratie, les milieux urbains, mais aussi la part la moins instruite du bas clergé (Michel Lauwers). En fait, ce qui donne à la « culture folklorique » une unité susceptible de justifier cette notion, c'est l'écart qui la sépare de la culture cléricale (encore s'agit-il moins d'une confrontation duelle que d'interactions complexes entre des réalités multiples).

Peut-être vaudrait-il mieux alors concevoir la culture folklorique comme un pôle dominé (ce qui ne veut pas nécessairement dire passif ou dépourvu de créativité) dans le champ des représentations sociales, au sein duquel la culture cléricale occupe une position si hégémonique qu'elle prétend l'occuper ou le contrôler tout entier. Il n'est donc pas sans pertinence, comme l'a proposé Jean-Claude Schmitt, de recourir, pour cerner les pratiques et les croyances évoquées ici, au terme par lequel les clercs médiévaux les désignaient : des « superstitions ». Pour l'Église, ce terme est à la fois une explication des phénomènes qu'il convient d'expurger (ce sont des survivances du paganisme, selon le sens donné au latin *superstitio*) et une condamnation (ils sont inspirés par le diable). Reprendre ce mot, doté d'une lourde charge dépréciative, ne saurait signifier que l'on adhère au point de vue de l'Église. Son avantage pour nous est de rappeler que les pratiques et les croyances évoquées ici ne sont guère dissociables du regard réprobateur que l'Église jette sur elles, et que celle-ci, dans son entreprise de domination, bataille toujours face au front des survivances et des erreurs qu'elle entend faire reculer.

Le christianisme a été confronté à des paganismes bien réels au cours de l'évangélisation de l'Occident, prolongée tard vers ses marges orientales et nordiques. Pratiquée à grande échelle, la destruction des temples et des lieux de culte païens n'a certainement pas fait disparaître en un jour des pratiques telles que la vénération des arbres sacrés et les rites qui pouvaient leur être associés. Le *Corrector* de l'évêque Burchard de Worms dresse encore, vers 1002, un tableau de nombreuses pratiques condamnables : rituels de protection, culte des astres, croyance aux loups-garous, rituels de fécondité, etc. Mais déjà, la continuité avec le paganisme apparaît de plus en plus douteuse, et c'est

désormais en relation avec la réalité chrétienne contemporaine qu'il convient d'interpréter de telles pratiques. Et si le XII^e siècle a pu être considéré comme un moment privilégié d'interaction, permettant à nombre de conceptions folkloriques d'affleurer, y compris dans des textes cléricaux, la mise au point, durant le XIII^e siècle, de nouveaux instruments comme la confession et l'inquisition, relance la traque aux « superstitions », tout en faisant entrevoir aux clercs, notamment aux frères mendiants, l'ampleur de la tâche qui leur incombe.

Un exemple, rendu paradigmatique par l'étude de Jean-Claude Schmitt, est celui de Guinefort, le saint lévrier, dont le culte est découvert par le dominicain Étienne de Bourbon, non loin de Lyon, où il officie comme prédicateur et inquisiteur. Selon la légende qu'Étienne recueille auprès des habitants du lieu, le lévrier aurait été injustement tué par son maître alors qu'il venait de sauver un nouveau-né des attaques d'un serpent, puis enterré avec repentir, avant de devenir objet de vénération sous le nom de Guinefort (par un processus complexe d'assimilation avec un martyr romain du III^e siècle). Le culte de ce saint vraiment très spécial consiste à exposer les enfants faibles ou malades près de sa tombe, située dans les bois. Réputés être des changelins – créatures que le diable laisse après s'être emparé des véritables enfants –, ils sont exposés seuls entre cierges et offrandes, puis immergés dans la rivière glacée. Au terme de ce rite de sélection, ceux qui ont résisté sont réintégrés à la communauté, sûre d'avoir obtenu grâce au saint lévrier la guérison et la fin du maléfice diabolique. Horrifié par la pratique de ces « mères infanticides », le dominicain procède à la destruction de la tombe et du site rituel, exhorte les fidèles à abandonner pareille superstition et inflige des peines modérées comme la confiscation des biens de cer-

tains adeptes du culte, ce qui n'empêchera pas qu'il soit encore attesté, sous des formes atténuées, au début du XX^e siècle. Pourtant, l'ensemble fort cohérent du rite et du mythe découverts par Étienne de Bourbon ne remonte nullement à une religiosité immémoriale, et il est probable qu'il se soit constitué dans le courant du XII^e siècle, conformément aux besoins des communautés rurales alors en formation.

Un autre ensemble important témoigne de la préoccupation paysanne pour la fertilité et la suffisance alimentaire. Le théologien Guillaume d'Auvergne mentionne la croyance en un esprit féminin, dénommé Dame Abonde, qui « apporte l'abondance aux maisons qu'elle visite », pourvu qu'elle y soit bien accueillie et qu'on ait disposé à son intention nourritures et boissons suffisantes. Un peu plus tard, vers 1275, le *Roman de la Rose* de Jean de Meung s'en prend à ceux qui disent être emportés en un vol nocturne avec Dame Abonde, tandis que d'autres témoignages associent des croyances comparables à l'activité d'esprits dénommés « Bonnes Choses ». Expression d'un même souci, le rituel nuptial consistant à jeter des grains de blé sur les époux en criant « Abondance ! Abondance ! » est décrit et condamné par Jacques de Vitry. On peut donc percevoir, à travers une série de témoignages ponctuels, l'existence d'un ensemble de croyances et de rituels destinés à capter la bienveillance de forces positives, afin d'assurer la bonne marche de la vie paysanne, et surtout la fertilité et le renouvellement annuel des produits de la terre. Ce sont également des rituels de fertilité, fort bien structurés, que les registres d'inquisition laissent voir dans le Frioul du XVI^e siècle (Carlo Ginzburg). Les *benandanti*, hommes investis de pouvoirs exceptionnels de type chamanique, sont réputés voyager spirituellement dans l'autre monde, à des

moments précis du cycle agraire. Ils y luttent contre les esprits hostiles et assistent au défilé des âmes des morts, dont les forces doivent être captées afin d'assurer à la communauté des vivants les bienfaits et la fertilité dont elle a besoin. Sous une forme ou sous une autre, il est probable que les rituels paysans de fertilité aient eu une grande importance dans les campagnes de l'Occident féodal, en particulier lors des solstices, points charnières du cycle solaire (calendes de janvier et Saint-Jean). Sans doute aussi n'ont-ils pas cessé de se transformer, de se déplacer et de se recomposer, notamment en fonction de la réorganisation seigneuriale et communautaire des campagnes et sous l'effet de la pression de l'Église. Disposant d'instruments de contrôle plus efficaces, celle-ci parvient, à partir du XIII^e siècle, à les traquer méthodiquement, les rejetant toujours plus dans le domaine des superstitions et commençant bientôt à les diaboliser.

Les marges et la subversion intégrée des valeurs

La puissance de l'institution ecclésiastique est telle qu'elle apparaît le plus souvent capable de contrôler la zone frontalière où s'entrechoquent l'ordre normal des choses et les désordres de la subversion, voire de l'intégrer au fonctionnement régulier de la société. Le carnaval en est l'exemple le plus clair. Plus qu'une répétition de fêtes païennes, on peut voir en lui une « innovation de la ville médiévale », principalement à partir du XII^e siècle (Jean-Claude Schmitt). Il est en effet totalement intégré au cycle de l'année chrétienne, et il est impossible d'en saisir la signification sans partir de la tension établie entre le carnaval et le carême (dont l'Église renforce progressivement l'importance, notamment en établissant, à partir du IX^e siècle, quarante jours de jeûne continu avant Pâques). Le nom

même donné au carnaval (dérivé sans doute de « *carne vale* » ou « *carne levare* ») le définit comme le temps d'avant le carême, durant lequel il est encore licite de manger de la viande. Plus largement, il est un temps de transgression autorisée et de libération des pulsions, avant la retenue pénitentielle du carême : il n'a de légitimité que parce qu'il précède celle-ci et en exalte, par contraste, la signification. C'est dans ce cadre que l'opposition paganisme/christianisme peut s'intégrer à l'analyse du carnaval : non parce que celui-ci serait effectivement une réminiscence des saturnales ou des lupercales païennes, mais dans la mesure où il exploite des figures ou des images associées au paganisme, pour mettre en scène ce moment d'inversion des valeurs et de libération de forces diaboliques, dont le christianisme triomphe finalement. Les débordements festifs, et notamment les plaisirs de la gloutonnerie et de la luxure, sont ainsi destinés à préparer et à renforcer la victoire ultérieure de la pénitence et de l'ordre chrétiens. Enfin, le carnaval possède un autre aspect calendaire essentiel : fête de printemps, il correspond au moment de la sortie de l'ours, après sa longue hibernation, qui marque la fin de l'hiver dans les conceptions paysannes. Les forces de la fertilité doivent alors se réveiller pour se remettre en action ; et le carnaval, par son débordement d'énergies sexuelles et festives, est une manière d'appeler ces forces vitales à jouer leur rôle fécondateur. En outre, les masques, qui jouent un rôle central dans le carnaval – tout comme dans le charivari (fig. 22) –, sont vraisemblablement une matérialisation des esprits des morts, doués du pouvoir d'influencer positivement ou négativement le cours des puissances naturelles, et qu'il convient d'accueillir afin d'assurer leur action bienveillante. Le carnaval intègre donc une préoccupation de la fertilité et des cycles natu-



Fig. 22 : Danses et masques du charivari (vers 1318 ; *Roman de Fauvel*, Paris, BNF, ms. fr. 146, f. 34).

rels, qui intéresse particulièrement les villageois, mais aussi l'ensemble des populations, y compris urbaines, d'un monde étroitement soumis aux rythmes de la production agraire.

Moment accepté d'inversion généralisée des valeurs, le carnaval n'a qu'un temps, limité et bien circonscrit, avant que ne soit rétabli le cours normal des choses, sous la forme accentuée des privations du carême. Il est donc une échappatoire qui permet d'intégrer les forces du désordre à l'organisation et à la stabilisation de l'ordre social. On peut en dire autant de la fête des fous qui, bien qu'elle récupère certains aspects des rites des calendes de janvier, est une création du XII^e siècle urbain. C'est très explicitement une fête des chanoines qui, soumis toute l'année à l'autorité de leur évêque, procèdent alors à un rituel parodique. Ils élisent un faux évêque – parfois un âne – qui est conduit dans l'église et jusqu'à l'autel, où est prononcé un sermon grotesque, suivi d'une parodie de messe, dans un registre volontiers sexuel et scatologique. Non sans quelques tensions, ce rituel est alors admis par de nombreux clercs comme un usage normal, au point que les dépenses qu'il entraîne peuvent apparaître dans les comptes de la cathédrale. Là encore, le rituel d'inversion est accepté, parce que, limité dans le temps, il permet de libérer des tensions sociales particulièrement vives (comme c'est très souvent le cas entre l'évêque et les chanoines), afin de mieux assurer, tout au long de l'année, le bon exercice de l'autorité. Il est donc difficile de suivre entièrement les célèbres analyses de Mikhaïl Bakhtine, qui défendait l'existence d'une culture populaire (ou carnavalesque) autonome et totalement opposée à celle, officielle, des clercs : une culture de la fête, du plaisir et du rire, qui confère un rôle central au corps et en particulier au « bas corporel » (c'est-à-dire à la dimension sexuelle et

scatologique), qui inverse les valeurs cléricales en rabaisant le spirituel sur le plan corporel et en insistant sur la terre comme force de fécondité et de fertilité. L'autonomie que Mikhaïl Bakhtine attribuait à ces conceptions a été sévèrement critiquée, notamment par Aaron Gourevitch, et il semble indispensable de faire valoir non seulement l'interrelation entre les différentes expressions socio-culturelles mentionnées, mais surtout le caractère dominant de l'Église. Tout en intégrant des éléments étrangers aux valeurs cléricales, le carnaval ou la fête des fous concourent finalement à leur reconnaissance et à leur imposition. S'ils sont acceptés par l'Église, c'est dans le cadre d'une dialectique soigneusement contrôlée de l'ordre et du désordre, de la libération des énergies potentiellement subversives et de leur encadrement social.

Les surprenantes représentations qui se développent dans les bordures des manuscrits enluminés, ou dans certains emplacements marginaux des églises, peuvent faire l'objet d'une analyse comparable, bien mise en œuvre par Michael Camille. Dans les marges des livres d'heures qui se multiplient entre XIII^e et XV^e siècles, en particulier pour l'usage de l'élite laïque, apparaissent des scènes qui contrastent vigoureusement avec la sacralité des prières qu'on lit sur la même page, comme avec les scènes pieuses qui les illustrent. Ainsi, à l'image d'une messe célébrée par un évêque, au centre de la page, répond, en marge, celle d'un chevalier au combat ; ailleurs, les prières liturgiques cohabitent avec une scène de séduction qui se prolonge impudiquement dans l'intimité d'une chambre à coucher (fig. 23). Parfois, les marges s'autorisent à parodier l'histoire sainte : trois singes portant des fruits font écho à l'image principale, montrant l'adoration des rois mages ; ailleurs, une nonne allaitant un singe fait curieusement allusion à la Vierge à l'enfant. Les marges sem-



Fig. 23 : Rencontre amoureuse dans les marges d'un livre d'heures enluminé à Gand vers 1320-1330 (Oxford, Bodleian Library, Douce, ms. 6, f. 160 v.).

blent aussi le lieu privilégié d'expression du bas corporel, cher à Mikhaïl Bakhtine : sous les spirituelles prières des heures canoniales, on peut voir un personnage déféquant et offrant à sa belle le résultat de ses efforts, ou bien d'autres scènes au contenu sexuel allusif ou explicite. Dans les édifices religieux, gargouilles et parties hautes multiplient les créatures monstrueuses et diaboliques, tandis que les modillons sont parfois ornés d'un homme ou d'une femme exhibant des organes génitaux disproportionnés, quand il ne s'agit pas d'un couple en plein coït. Dans le chœur des églises, les stalles où s'asseyaient les chanoines sont volontiers décorées de scènes dont on trouve parfois l'écho dans les fabliaux, et où l'obscénité et la virulence des rapports entre les sexes sont crûment montrées. Il ne s'agit plus cette fois d'images marginales, puisqu'elles prennent place au centre de l'édifice, dans la partie réservée aux clercs. Mais ces décors sont visibles seulement lorsque les sièges sont inoccupés ; quand les chanoines se réunissent, les sièges pivotent et les sculptures disparaissent sous leurs postérieurs. Manière de signifier que le clergé sait dominer les trivialités du monde laïque !

Toutes ces représentations, en particulier les étonnantes marges des manuscrits de dévotion, ne peuvent être comprises sans tenir compte de la valeur du lieu précis où elles apparaissent. En effet, une tension est établie entre le centre, valorisé, de l'édifice ou du manuscrit, et les marges, emplacements secondaires et dépréciés. L'exubérance irrespectueuse des marges peut donc se développer parce qu'elle apparaît en position d'infériorité et dans une dépendance hiérarchique vis-à-vis des images principales, qui est conforme aux valeurs cléricales. Pourtant, en dépit de la mise en ordre qu'assure cette dialectique du centre et de la périphérie, la capacité à joindre,

sur une même page, le sacré et le profane ne cesse d'intriguer notre regard d'aujourd'hui. Il faut pourtant y voir moins un mélange du sacré et du profane qu'une mise en contact visant à créer entre eux une tension, comme entre les deux pôles d'une pile. Entre XII^e et XV^e siècle, l'Église assume – quoique avec de plus en plus de réticences – les risques d'une telle démarche. Qu'il s'agisse du carnaval ou des images marginales, elle admet, au sein de l'ordre qu'elle contrôle, la possibilité de son inversion réglée, c'est-à-dire limitée à un temps bref ou à un emplacement peu valorisé. Le Moyen Âge est le temps de ces jonctions du sacré et du profane, assumées bien que périlleuses (car la polarisation hiérarchique peut toujours se dégrader en un mélange indu). C'est ainsi que l'on peut évoquer une « culture de l'équivoque », acceptant de mettre les contraires en contact, et qui est alors partagée par les laïcs et par les clercs (Bruno Roy).

Cette attitude disparaît progressivement. Au XV^e siècle, la fête des fous est de plus en plus nettement condamnée par les clercs, notamment par l'université de Paris en 1444, tandis que le carnaval est plus strictement contrôlé ou transformé par l'aristocratie en spectacle exaltant les dominants. Dans la seconde moitié du XV^e siècle, les scènes scabreuses disparaissent des marges des manuscrits et font place, comme dans les livres imprimés, à un décor ornemental renaissant. Au XVI^e siècle, la Contre-Réforme pousse à son paroxysme le rejet de toute logique de l'équivoque. Un exemple en est l'ordre donné par le pape de faire vêtir tous les personnages du Jugement dernier de la chapelle Sixtine, que Michel-Ange avait peints entièrement nus. Plus que d'un acte de pudibonderie, il s'agit ainsi d'éliminer du lieu le plus spirituel d'Occident (la chapelle pontificale) toute présence du bas corporel. La capacité à jouer des zones de contact entre le sacré et le

profane, le pur et l'impur, le spirituel et le charnel, qui plaisait tant au Moyen Âge, est désormais nulle, et toute possibilité d'intégrer au système ecclésial une dimension parodique ou une subversion contrôlée s'efface.

L'Église médiévale avait été au contraire capable d'assumer une expression marginale et encadrée des contre-valeurs, et même de les mettre au service de l'affirmation victorieuse de ses propres principes. Pourtant, on se tromperait en évoquant ici tolérance et intolérance. Il s'agit plutôt de déplacements de la frontière entre le licite et l'interdit, que l'Église ne cesse de repositionner au gré de sa puissance. C'est aussi la manière de concevoir cette frontière qui se transforme : tandis que la Contre-Réforme fait prévaloir une séparation sans concession du profane et du sacré, les clercs du Moyen Âge central, qui avaient une conception non moins stricte de cette séparation, avaient cependant préféré jouer des effets de polarisation créés par la mise en contact des contraires, conférant de la sorte une présence au monde profane et à l'inversion momentanée des valeurs, au sein de leurs propres représentations. En dépit de la radicalisation de la séparation hiérarchique des clercs et des laïcs et de l'obsession de la pureté qui en dérive, l'Église médiévale ne craignait pas d'être souillée par de telles cohabitations et y voyait au contraire un recours utile pour manifester avec plus d'éclat le triomphe de sa domination.

L'ennemi nécessaire : juifs et sorciers

Les « superstitions » et les manifestations carnavalesques sont loin d'être les seules à faire les frais d'une attitude cléricale de plus en plus intransigente. Pour saisir ces évolutions dans leur globalité, il faut encore analyser l'hostilité croissante dont sont victimes les juifs et les

« sorciers » (à défaut d'évoquer ici les attitudes à l'égard des lépreux et des homosexuels).

Durant le haut Moyen Âge, la présence des communautés juives dans l'Occident chrétien paraît acceptée, sans qu'elle crée de tensions notables. Plus tard encore, cette attitude se maintient en partie, notamment dans le monde ibérique et dans le sud de la France. Le terme de *convivencia*, consacré par l'historiographie, peut être repris, si l'on entend par là, avec Maurice Kriegel, que les juifs forment une minorité tenue pour dominée mais acceptée, avec laquelle existent des formes admises d'interrelations, ce qui leur permet par exemple d'occuper des fonctions dans les cours royales, notamment celles de médecin ou d'administrateur fiscal. Dotées d'une faible présence globale (peut-être cent mille personnes en France et autant dans la péninsule ibérique à la fin du Moyen Âge), mais bien implantées dans certaines villes où elles peuvent représenter jusqu'à un quart ou un tiers de la population, les communautés juives bénéficient d'une protection royale (en contrepartie d'une sujétion directe à l'égard du roi), impériale et pontificale (car l'Église juge utile la présence des juifs, en tant que peuple témoin de la crucifixion du Christ). Les juifs sont alors, pour les chrétiens, « des doubles à la fois respectés et détestés, héritiers de l'Ancien Testament mais infidèles à cet héritage » (Dominique Iogna-Prat).

L'attitude chrétienne à l'égard des juifs se modifie progressivement, à partir du XI^e siècle peut-être (des accusations de blasphème apparaissent vers 1020, suscitant des attaques contre des juifs dans plusieurs villes), et plus sûrement au cours des XII^e-XIII^e siècles. Dans le contexte des croisades – qui suscitent les premiers massacres massifs, notamment dans les villes rhénanes –, les juifs semblent avoir de moins en moins leur place au sein d'une

chrétienté qui se constitue comme entité sociale fortement intégrée, sous la direction de l'Église. Pour Pierre le Vénérable, qui écrit un traité *Contre les juifs* vers 1143, ceux-ci représentent un danger pire encore que les sarrasins qu'affrontent les croisés : la cohabitation avec eux souille les chrétiens, et les rois feraient mieux de leur retirer leur protection. À une époque où Église et société se confondent, la situation des juifs, qui sont à la fois dans la société et hors de l'Église, apparaît comme une anomalie de plus en plus inacceptable (Dominique Iogna-Prat). En 1144, en Angleterre, l'accusation de pratiquer le meurtre rituel d'enfants chrétiens est lancée pour la première fois contre les juifs. S'y ajoutent bientôt d'autres récits récurrents, notamment de profanations d'hosties, qui suggèrent que les juifs conspirent à détruire la société chrétienne. En 1182, Philippe Auguste procède à la première expulsion des juifs du royaume de France. La mesure sera ensuite suspendue, puis répétée à de nombreuses reprises, selon une logique également attestée en Angleterre et qui semble en partie dictée par des intérêts matériels, puisque chaque expulsion s'accompagne de la saisie des biens des juifs.

Au XIII^e siècle, la mise à l'écart s'accroît, et le concile de Latran IV prescrit le port de vêtements distinctifs pour les juifs, justifiés notamment par la nécessité d'éviter que les chrétiens ne soient induits par ignorance à des unions charnelles illicites. L'effort pour convertir les juifs redouble, notamment sous l'impulsion de Raymond de Peñafort. On organise des disputes publiques, comme à Barcelone en 1263, tandis que les juifs sont obligés d'écouter des sermons prononcés par des prédicateurs chrétiens dans leurs synagogues. Les attitudes de ségrégation et la violence anti-juive s'accroissent encore durant le XIV^e siècle. Lorsqu'on les accuse d'avoir causé la peste de

1348 en empoisonnant les puits, c'est l'idée d'un complot généralisé contre la chrétienté qui prend forme, et l'on comprend qu'apparaissent bientôt les premiers pogroms, tels ceux de 1391, en Castille et en Aragon. L'expulsion (définitive) des juifs, décidée par les Rois Catholiques en 1492 (suivis bientôt par d'autres souverains), est l'aboutissement de ce processus d'exclusion croissante, au terme duquel la population juive n'est plus que résiduelle en Europe occidentale.

On a longtemps considéré que le Moyen Âge n'a connu qu'un antijudaïsme, s'en prenant aux juifs en tant que meurtriers du Christ et aveugles à la vraie foi, par différence avec l'antisémitisme moderne, idéologie laïque fondée sur un critère racial. À l'évidence, le Moyen Âge ignore la notion de race, telle qu'elle s'est formée au XIX^e siècle, et c'est bien plutôt la constitution de la chrétienté comme totalité unifiée qui pousse alors au rejet des juifs, en tant que non-chrétiens et non comme peuple jugé inférieur. De fait, une conversion au christianisme rend possible leur intégration sociale, même s'il reste toujours quelque chose de l'ancien état, que la conversion n'abolit jamais tout à fait (Jean-Claude Schmitt). De fait, cette trace indélébile pèse de plus en plus lourd, jusqu'à ce que l'obsession de la pureté de sang (*limpieza de sangre*) dans l'Espagne moderne ne conduise à la persécution des juifs convertis et de leurs descendants (*conversos*). Pourtant, si la distinction entre antijudaïsme et antisémitisme est utile, il faut sans doute admettre que le Moyen Âge s'est avancé au-delà de ce qu'on lui a généralement prêté, sans toutefois aller jusqu'à élaborer une théorie antisémite articulée (Dominique Iogna-Prat). Dès le XII^e siècle, Pierre le Vénérable, dont la virulence n'est certes pas partagée par tous les clercs de son temps, se demande, de manière il est vrai partiellement rhétorique, si les juifs de son temps, en

proie aux aberrations du Talmud, sont bien des hommes ou « des bêtes qui ont perdu tout accès à la vérité originelle » de leur propre foi. Au même moment, les adversaires du pape Anaclet II, l'un des deux élus du schisme de 1130, fustigent ce « pape juif », comme si la conversion de son arrière-grand-père n'avait pas suffi à effacer la souillure de ses origines. Bientôt, on commence à prêter aux juifs des traits physiques spécifiques, laideur et nez crochu, que les images ne se privent pas de représenter (voir fig. 43, p. 622) ; et certains auteurs n'hésitent pas à affirmer qu'ils ont des menstruations comme les femmes. Au total, l'exclusion croissante des juifs apparaît essentiellement comme une conséquence de l'affirmation de la chrétienté et de sa mise en ordre sous la domination de l'Église ; accessoirement et de manière encore non systématique, le processus qui les met au ban de la société chrétienne leur confère des traits qui tendent à leur dénier l'appartenance à l'humanité véritable, incarnée par le Christ et ses fidèles.

Avec plus de violence encore que contre les juifs, la chrétienté s'engage bientôt dans une lutte meurtrière contre la sorcellerie. Comme on l'a dit, la « chasse aux sorcières » est un phénomène essentiellement moderne, et l'on n'évoquera donc que sa lente genèse médiévale. La sorcellerie dont il question ici est en réalité une concrétion d'éléments divers, dont le stéréotype est forgé par l'institution ecclésiale. On peut en distinguer les composantes et indiquer les étapes de leur conjonction. Dès l'époque d'Augustin, les clercs condamnent les pratiques destinées à diriger les forces surnaturelles afin de provoquer maladie ou impuissance, d'attirer des orages qui détruisent les récoltes ou de nuire au bétail. Tout au long du Moyen Âge, des actes de magie tels que sortilèges, enchantements, ligatures ou envoûtement sont bien attestés, mais

ceux qui les pratiquent dans les campagnes sont autant des guérisseurs et des désenvoûteurs que des sorciers occupés à lancer des maléfices sur leurs victimes. Il y a là un ensemble de pratiques visant à prédire l'avenir, à assurer des soins, notamment par l'usage des plantes, ou encore à protéger animaux et récoltes, que l'Église se refuse à assumer positivement et qui sont ainsi renvoyées dans le champ de la magie, hors du sacré ecclésial. Encore ne s'agit-il pas uniquement d'attitudes populaires, car la divination ou l'invocation des esprits sont aussi, jusque dans les derniers siècles du Moyen Âge, le fait de lettrés, clercs souvent et même universitaires parfois (Jean-Patrice Boudet). En second lieu, les pratiques folkloriques jugées inacceptables par l'Église tendent à être également intégrées au stéréotype de la sorcellerie. C'est le cas de la croyance au vol nocturne en compagnie de Dame Abonde, de Diane ou d'autres esprits, ou encore des rites chamaniques dont Carlo Ginzburg a traqué, au-delà de l'exemple des *benandanti*, les manifestations dans l'ensemble du continent eurasiatique, et dont le cœur serait le « voyage extatique vers le monde des morts » et le combat pour la fertilité.

Pourtant, rien de tout cela n'aurait suffi à créer l'image du sabbat des sorciers. C'est d'autant plus vrai que l'Église adopte d'abord une attitude prudente à l'égard des croyances magiques. Au début du X^e siècle, le canon *Episcopi*, encore repris dans le *Décret* de Gratien, considère que ceux qui se livrent à l'invocation des esprits maléfiques sont les dupes des illusions provoquées par le diable et que la croyance au vol nocturne n'est rien d'autre qu'un fantasme que le Malin glisse dans les rêves et à la réalité duquel les individus croient à tort à leur réveil. Magiciens et « sorciers » sont donc des victimes qu'il convient d'aider à abandonner leurs fausses croyances, plutôt que

de dangereux suppôts de Satan qu'il faudrait éliminer. Puis, l'attitude de l'Église commence à basculer, dans le contexte de lutte contre les hérésies, au XII^e et surtout au XIII^e siècle. Se multiplient alors les récits qui diabolisent les hérétiques et qui seront plus tard appliqués aux sorciers. Les clercs commencent à affirmer que le diable préside aux réunions des hérétiques, voire que ceux-ci considèrent Lucifer comme le vrai dieu, injustement chassé du ciel (bulle *Vox in rama* de Grégoire IX, en 1233). Peu à peu, les hérétiques sont transformés par l'Église en sectes d'adorateurs du diable (Norman Cohn). Parallèlement, se met en place, pour lutter contre l'hérésie, le dispositif répressif (inquisition, procédure inquisitoire, torture), qui jouera un rôle déterminant dans le déclenchement et l'amplification de la chasse aux sorcières. Le glissement de la répression de l'hérésie vers celle de la sorcellerie est du reste préparé dès 1258, lorsque le pape Alexandre IV confie aux inquisiteurs le soin de s'intéresser également aux « sortilèges et divinations ayant saveur d'hérésie ». En même temps, les théologiens du XIII^e siècle définissent avec plus de précision l'emprise des puissances maléfiques, et Thomas d'Aquin met au point la notion de pacte exprès avec le diable, par la suite appliquée aux sorciers.

Deux étapes ultérieures peuvent être évoquées. Dans le premier quart du XIV^e siècle, apparaît une série d'affaires judiciaires, de caractère éminemment politique, dans lesquelles interviennent des accusations de magie et de maléfice (procès posthume contre Boniface VIII à l'instigation du roi Philippe le Bel ; accusation de Guichard, évêque de Troyes ; condamnation des Templiers et suppression de leur ordre). D'autres procès ont lieu tout au long du siècle (sauf durant les années 1340-1370), mais le phénomène conserve une ampleur limitée et les accusations restent

circonscrites au maléfice lancé contre une autre personne. Puis, les années 1430 sont marquées par plusieurs transformations substantielles et par le début d'une véritable persécution dont les régions alpines sont l'épicentre. Apparaît alors, pour la première fois, l'idée que les sorciers n'agissent pas isolément, mais forment une secte qui comploté pour détruire la chrétienté (on reporte ainsi sur eux les accusations lancées contre les lépreux, notamment en 1321, et contre les juifs, notamment en 1348). Les premiers traités spécifiquement consacrés à la sorcellerie sont alors rédigés, tel le *Formicarius* du dominicain Jean Nider, en 1437, où apparaissent les motifs du meurtre rituel des enfants et du cannibalisme lors des réunions des sorciers (l'ouvrage contribue à asseoir une vision nettement féminisée de la sorcellerie, alors que, dans les premières phases, les poursuites visent à peu près également hommes et femmes). On glisse alors du grief de maléfice vers l'accusation de pacte et d'adoration du diable. Le stéréotype de la sorcellerie est désormais en place : sorciers et sorcières sont réputés pratiquer le vol nocturne pour se rendre à des réunions secrètes (que l'on nomme « synagogue », avant que ne s'impose le terme de « sabbat », utilisé sans doute pour la première fois par Petrus Mamor, vers 1490) ; là, ils adorent Satan, présent sous la forme d'un bouc dont il faut embrasser l'anus, se livrent à des orgies et brûlent des enfants dont ils consomment les cendres (fig. 24). L'interprétation traditionnelle du canon *Episcopi* est alors battue en brèche. Ainsi, selon le *Marteau des sorcières* des dominicains Jacobus Sprenger et Henricus Institoris (1486), véritable somme en matière de sorcellerie que l'imprimerie transforme en best-seller, le vol nocturne et tous les actes immondes du sabbat n'ont rien d'une illusion : ce sont des réalités qui expriment le pouvoir vrai du diable et qui appellent donc les plus sévères châtements.



Fig. 24 : Une scène du sabbat des sorciers et des sorcières (vers 1460 ; Johannes Tinctoris, *Traité du crime de Vauderie*, Bruxelles, B. R., ms. 11209, f. 3).

L'évolution au cours du Moyen Âge est nette. Certaine d'être persécutée par une secte de complices de Satan, l'Église tend finalement à croire à la réalité de ce qu'elle tenait auparavant pour une vaine illusion diabolique. Elle forge alors le « concept cumulatif de sorcellerie » (Brian Levack), par un amalgame entre des pratiques magiques et divinatoires telles que le maléfice, des « superstitions » recouvrant sans doute des rites chamaniques de fertilité, des accusations antérieurement appliquées aux hérétiques et, enfin, le fantasme du sabbat comme rituel d'adoration du diable. Face à une menace si absolue, toutes les autorités de la chrétienté sont invitées à réagir avec vigueur, et la lutte contre la sorcellerie donne bientôt lieu à une concurrence de zèle répressif, à « une surenchère à l'orthodoxie » entre l'Église, les monarchies et les pouvoirs locaux (Jean-Patrice Boudet). Et si le Moyen Âge commence à peine à donner corps à cette obsession, en envoyant à la mort quelques centaines de sorciers, tout est en place pour la persécution à grande échelle que déploiera la « modernité » des XVI^e et XVII^e siècles (quarante mille victimes selon les estimations les plus modérées).

Vers la société de persécution

Au total, dans tous les domaines évoqués, l'attitude de l'Église se fait davantage excluante et répressive. On l'a constaté à l'égard des hérétiques, des « superstitions » et des formes intégrées d'expression des contrevaleurs, des juifs et plus tard des sorciers, et l'on pourrait en dire autant d'autres groupes marginaux et discriminés, tels que les lépreux et les homosexuels. C'est pourquoi, joignant l'ensemble de ces phénomènes et y repérant l'effet d'une logique unique, Robert Moore a pu faire valoir la

« formation d'une société de persécution » en Europe, à partir des XI^e-XIII^e siècles. On a parfois aussi présenté ce processus comme une montée de l'intolérance, mais l'on doit remarquer que le couple tolérance/intolérance, auquel on a certes du mal à échapper, est piégé. En effet, même dans sa phase la moins répressive, le Moyen Âge ne saurait faire place à une véritable tolérance, entendue comme acceptation des différences et pleine reconnaissance de l'altérité. Au mieux peut-il « tolérer » l'autre, au sens où il supporte sa présence, à condition que sa soumission soit claire et, le plus souvent, pour se glorifier de triompher du mal qu'il représente. Néanmoins, il faut pouvoir marquer la différence entre une situation initiale, qui se dégrade peu à peu, et les sommets de fureur répressive et d'obsession de la pureté, atteints durant l'époque moderne : à cette aune, il est tentant d'évoquer une relative tolérance du Moyen Âge. Mais les siècles médiévaux doivent ce trait au fait qu'ils n'ont pas été jusqu'au bout de la logique qui les anime, qu'ils n'ont pas encore quadrillé totalement le champ des réalités à exclure, et qu'ils font preuve par conséquent d'une certaine souplesse, notamment par leur capacité à assumer des situations où le bien et le mal, quoique séparés, sont en contact l'un avec l'autre. La coprésence séparée du spirituel et du matériel (ou d'autres couples d'opposition) demeure acceptable et même utilement exploitable durant le Moyen Âge, tandis que l'époque moderne entendra procéder à une dissociation plus radicale encore et se souciera de préserver avec un zèle sans faille l'absolue pureté des valeurs et des lieux positifs.

Mais l'essentiel est sans doute ici d'associer la formation de la société de persécution à la domination sans cesse plus marquée de l'institution ecclésiale. Le fait que les processus analysés commencent à se manifester au

moment de la refondation grégorienne de l'Église et des premières croisades autorise à établir un lien entre institutionnalisation et exclusion. La structuration de la chrétienté, pensée comme communauté homogène placée sous la direction d'une institution ecclésiale renforcée, produit en effet un double mouvement d'intégration, pour les fidèles conformes, et d'exclusion, pour les non-chrétiens et les déviants (Dominique Iogna-Prat). La constitution occidentale de la société de persécution est donc un phénomène dont on peut situer les origines aux XI^e-XII^e siècles et qui s'amplifie régulièrement du XIII^e jusqu'au XV^e siècle et au-delà. L'institutionnalisation crée l'exclusion, et c'est l'Église elle-même qui façonne les ennemis dont elle se donne pour tâche de triompher. En conséquence, on devrait pouvoir mesurer la puissance de l'institution ecclésiale (ou du moins son désir de puissance et ses efforts pour accroître ou conserver sa position dominante) à la nature plus ou moins redoutable des ennemis qu'elle affronte. La guerre contre les sarrasins est certes un exploit qui exalte la chrétienté, mais il ne s'agit encore que d'ennemis extérieurs. En revanche, la lutte contre les hérétiques manifeste une volonté de se libérer de toute souillure interne, concept bientôt appliqué également aux « superstitions » et aux dépravations carnavalesques, aux juifs, aux lépreux et aux homosexuels. Enfin, le glissement qui reporte la lutte vers le « concept cumulatif de sorcellerie » manifeste qu'une étape nouvelle est franchie. Si, dès le XI^e siècle, les hérétiques, les musulmans et les juifs sont volontiers considérés comme des suppôts du diable ou des avatars de l'Antéchrist, on ne saurait rêver adversaire plus redoutable que la secte des sorciers, se livrant aux abominables rituels du sabbat et adorant Satan avec délectation. Désormais, l'Église est engagée dans un combat mortel avec l'ennemi suprême, Satan lui-

même (voir partie II, chapitre III). Si, tout pouvoir se mesure à la force de l'ennemi dont il triomphe, l'existence d'une contre-Église ordonnée autour de Satan est le plus sûr moyen de revendiquer la toute-puissance de l'Église romaine (et secondairement des pouvoirs temporels qui reconnaissent sa suprématie). La persécution de la sorcellerie est donc une manifestation du processus de renforcement et de défense de la domination ecclésiale, qui occupe tout le (long) Moyen Âge jusqu'à la fin du XVII^e siècle, peu avant qu'elle ne commence à s'écrouler.

*

Conclusion : une dynamique millénaire d'affirmation. Dire que l'Église est l'institution dominante de la société médiévale ne signifie pas que sa puissance s'impose sans limites ni contestations. Toujours, l'Église doit affronter des ennemis créés par la dynamique de sa propre affirmation et indispensables à la progression de celle-ci : le paganisme de ses marges en cours d'intégration durant le haut Moyen Âge ; les hérésies du XI^e et surtout des XII^e-XIII^e siècles, dont le pivot est l'anticléricalisme et la remise en cause partielle ou totale du pouvoir sacerdotal ; les « superstitions », fragments d'une culture folklorique faisant une place importante aux rituels de fertilité et admettant des relations avec les morts distinctes de celles qui prévalent dans le système ecclésial ; et enfin, la secte des sorciers, contre-Église satanique dont la menace mortelle oblige les clercs à une guerre totale. Avant même que ne se déploie cette furie paranoïaque, on pourrait dessiner, autour du noyau central du système ecclésial, quatre axes principaux de tensions : l'exigence évangélique de pauvreté, les pratiques et valeurs de l'aristocratie laïque, les pratiques paysannes visant à garantir la fertilité, les

expressions carnavalesques et parodiques des contre-valeurs. Il est difficile de considérer que ces forces divergentes aboutissent à la constitution de pôles autonomes, échappant à la domination de l'institution ecclésiale. Au contraire, l'Église paraît réussir à étendre son influence dans toutes ces directions, ou du moins à récupérer et à intégrer en son sein une grande part de ces tensions. Il y a cependant des restes, repoussés aux marges et voués à l'exclusion et à la persécution. La domination ne va pas sans résistances ni limites, et cette confrontation même permet à la domination de se renforcer.

On croit pouvoir affirmer maintenant que l'Église est le pilier fondamental du système féodal. Sa domination apparaît spatialement et temporellement coextensive au féodalisme, et il n'est guère de trait qui fasse mieux sentir l'unité du Moyen Âge, depuis l'Antiquité tardive jusqu'aux Temps modernes, que la dynamique permanente d'affirmation de l'institution ecclésiale. Dès les IV^e-VI^e siècles, ses possessions foncières sont considérables et les structures ecclésiastiques, dominées par les évêques, s'implantent dans le contexte de la formation d'une civilisation romano-germanique. À l'époque carolingienne, l'uniformisation liturgique et monastique, sur la base des normes romaines et bénédictines, accompagne une première émergence de l'autorité pontificale, tandis que s'amorcent d'importantes évolutions théologiques, notamment en ce qui concerne l'eucharistie et le mariage. Puis, aux XI^e-XII^e siècles, on assiste à un renforcement décisif de l'institution ecclésiale, que l'on peut considérer comme une véritable refondation. Non seulement l'Église se débarrasse d'une association gémellaire avec l'Empire, qui caractérise le modèle constantinien brièvement restauré par les Carolingiens et perpétué à Byzance, mais elle parvient aussi à dominer les structures seigneuriales, en évi-

tant d'être prise en leur sein. Imposant un nouvel ordre en rupture avec le modèle carolingien, elle repousse les interventions des laïcs dans les affaires spirituelles et établit une séparation radicale entre la sacralité intouchable et surpuissante des clercs et le monde des laïcs, voués aux affaires temporelles et en principe exclus de tout contact direct avec Dieu. Il en découle un ensemble de reformulations doctrinales qui, tout en étant le résultat d'une dynamique millénaire d'accentuation de la domination ecclésiale, aboutissent souvent à inverser radicalement la position initiale de l'Église. Ainsi en va-t-il de tout ce qui renforce le pouvoir sacerdotal : efficacité des sacrements (eucharistie et baptême) ; prise en charge cléricale des pratiques funéraires et des suffrages pour les âmes ; sacralisation des édifices et des lieux dans lesquels se matérialise l'Église. Mais ces transformations ne consistent pas seulement en une accentuation de l'autorité cléricale ; elles conduisent aussi à une reformulation généralisée de l'organisation de la chrétienté, conçue plus que jamais comme un corps social homogène, ordonné et guidé par l'institution ecclésiale (car celle-ci ne peut être sa propre fin et elle n'a de légitimité que dans la mesure où elle est supposée mettre bon ordre au corps social, afin de le guider vers le salut). Puis, au XIII^e siècle, le processus de centralisation romaine confère au pape un pouvoir inédit et étendu à tout l'Occident, tandis que l'Église se dote de nouveaux moyens pour parfaire sa capacité de contrôle des attitudes et des consciences (ordres mendiants, triptyque prédication-confession-communion, inquisition).

Jamais autant qu'alors, malgré les fronts de lutte toujours ouverts, l'Église n'a semblé faire aussi complètement corps avec la société, tout en la surplombant de si haut. Il est donc difficile de douter que l'Église ait été l'institution dominante de l'Europe médiévale. Reste cependant à

comprendre plus en détail son rôle dans l'organisation des structures sociales fondamentales, c'est-à-dire tout à la fois dans la reproduction de la société et dans la définition même des rapports de production. C'est seulement ainsi que l'on pourra conclure que l'Église est « la principale force motrice du féodalisme » (Alain Guerreau), et tel sera l'un des objectifs de la seconde partie de ce livre.

CHAPITRE IV

DE L'EUROPE MÉDIÉVALE À L'AMÉRIQUE COLONIALE

On voudrait engager, dans ce chapitre, le propos annoncé en introduction, en tentant de relier l'Europe féodale à l'Amérique coloniale. Il s'agit de procéder, aussi synthétiquement que possible, à leur articulation historique, en jugeant leurs organisations sociales respectives et en se préoccupant de la dynamique qui établit entre elles un lien génétique. En préalable, il est indispensable de préciser les caractéristiques des deux derniers siècles du Moyen Âge, dont on a trop peu parlé jusqu'ici.

Le bas Moyen Âge : triste automne ou dynamique continuée ?

Le livre classique de Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, a paré la fin du millénaire médiéval de couleurs mélancoliques, et l'historiographie a eu tendance, à sa suite, à n'évoquer cette période que sous l'espèce d'une crise profonde et généralisée. Dans cette perspective, la seule vertu susceptible de sauver cette époque de l'évidence du désastre tient au fait que, perçue comme l'ago-

nie du Moyen Âge, voire du système féodal, elle paraît nécessaire pour que naisse un monde nouveau, celui de l'Europe renaissante et moderne. On doit faire preuve aujourd'hui de plus de nuance. Tout en reconnaissant les difficultés de ces temps, on doit s'efforcer d'en mesurer avec soin la portée exacte, ce qui conduit à adopter un schéma historiographique sensiblement différent.

Les calamités du XIV^e siècle : peste, guerre, schisme

Il est malaisé de tracer une limite chronologique précise entre l'essor et l'équilibre atteints par le Moyen Âge central et le retournement de tendance du bas Moyen Âge. Dès la fin du XIII^e siècle, la croissance rurale semble atteindre ses limites de possibilité, aboutissant – au regard des conditions de l'époque – à un « monde plein », selon l'expression de Pierre Chaunu. Puis, au cours de la première moitié du XIV^e siècle, les difficultés s'accumulent. En 1315-1317, la famine générale, oubliée depuis plus d'un siècle, fait de nouveau des ravages, avant que la Peste noire de 1348 ne marque avec fracas une rupture brutale. On s'aperçoit pourtant que bien des phénomènes souvent tenus pour des conséquences de cet événement dramatique s'amorcent dans les décennies antérieures.

1348 est assurément une date de grande portée. Transmise à l'homme par la puce du rat noir, la peste bubonique, qui avait épargné l'Europe depuis l'époque de Justinien, frappe de nouveau. Apportée d'Orient par les galères génoises, elle se répand dans toute l'Italie, en France, en Angleterre et dans la péninsule ibérique au cours de l'année 1348 et, l'année suivante, dans les domaines germanique, centre-européen et scandinave. Brutale, la mortalité provoquée par le bacille de la peste s'étend avec célérité et massivement. Les malades suc-

combent en quelques jours, sans remède ni soulagement possibles ; villes et villages se couvrent de cadavres, que les survivants peinent à enterrer avec décence. Au dire des témoins, toute l'organisation sociale, et jusqu'aux liens familiaux, en sont violemment perturbés. Selon Guy de Chauliac, médecin du pape, la mortalité et la peur qu'elle suscitait étaient si vives que « les gens mouraient sans serviteur et étaient ensevelis sans prêtre. Le père ne visitait pas son fils, ni le fils son père : la charité était morte et l'espérance abattue ». Toutefois, les réactions sont fort contrastées, les uns fuyant les lieux contaminés pour s'adonner aux délices d'une vie plus que jamais fragile, tels les personnages du *Décameron* de Boccace (1313-1375), les autres se livrant à des actes de pénitence désespérés pour tenter d'échapper au fléau divin (fig. 25). Mais, en particulier dans de nombreuses villes italiennes, les effets sociaux de l'épidémie sont moins visibles qu'on ne pourrait l'imaginer : passé le moment de panique, les autorités ont le souci de faire prévaloir la continuité, et l'effort de réorganisation mobilise bientôt un optimisme retrouvé. Aussi, plus que la première attaque de l'épidémie, c'est son retour périodique qui affecte les âmes et mine les énergies. Or, l'épidémie, devenue pandémie, frappe à nouveau, de manière généralisée, en 1360-1361, 1374-1375, 1400, 1412, avant que les attaques ne se fassent plus localisées et moins meurtrières, jusqu'à sa dernière occurrence en Europe occidentale, à Marseille en 1720. « La tierce partie du monde mourut », synthétise le chroniqueur Froissart à propos des années 1348-1350. L'estimation est conforme aux données que les historiens ont pu établir, et on peut donc retenir que la Peste noire diminue en moyenne d'un tiers la population de l'Occident médiéval, proportion s'élevant à la moitié dans certaines villes et régions.



Fig. 25 : La Vierge au manteau et les pénitents (vets 1420 ; panneau peint par Pietro di Domenico da Montepulciano ; Avignon, musée du Petit Palais).

On comprend que les contemporains tiennent cet événement pour une catastrophe, généralement considérée comme un châtement divin (certaines images montrent le Christ lançant les flèches de son courroux sur l'humanité, qui ne trouve alors de protection qu'auprès de la Vierge), à moins que certains groupes ne servent de boucs émissaires (ainsi accuse-t-on les juifs d'avoir contaminé les puits). Mais la peste n'est pas la seule flèche que le Dieu de colère jette depuis son trône céleste : la guerre en est une autre. La guerre dite de Cent Ans oppose, à partir de 1328, les deux royaumes les plus puissants d'Occident, la France et l'Angleterre. Lorsque les trois fils de Philippe IV le Bel meurent sans héritier, mettant ainsi fin à la lignée des capétiens directs, la couronne de France passe à un cousin des rois défunts, Philippe VI de Valois, qui doit affronter la contestation d'un descendant plus direct, le roi d'Angleterre Édouard III, petit-fils de Philippe le Bel par sa mère. Plus d'un siècle durant, les souverains anglais revendiquent la couronne de France, lançant depuis leurs possessions continentales de sérieuses offensives, remportant d'importantes batailles, comme à Crécy (1346), à Poitiers, où le roi Jean le Bon est fait prisonnier (1356), et surtout à Azincourt, où les archers anglais bouleversent les règles de la guerre médiévale (1415). Avec le traité de Troyes, en 1420, les Anglais semblent parvenir à leurs fins, en imposant le mariage de la fille de Charles VI de France avec Henri V d'Angleterre et en prévoyant l'accès du fils issu de leur union, le futur Henri VI, au trône des deux royaumes. En outre, à partir de 1407, l'affrontement se double d'une guerre civile, entre le parti des Bourguignons, favorables aux Anglais, et les Armagnacs, fidèles au « roi de Bourges », Charles VII, que Jeanne d'Arc, jeune paysanne sûre d'être investie d'une mission divine,

convainc de croire en sa légitimité, de se faire sacrer à Reims et de reconquérir son royaume (1429-1431).

Aux côtés d'autres conflits tels que la guerre des Deux-Roses, qui met aux prises entre 1455 et 1485 les Lancastre et les York, deux branches royales luttant pour la couronne d'Angleterre, la guerre de Cent Ans témoigne du fait que les conflits armés prennent, dans l'Europe du temps, une ampleur nouvelle, plus dévastatrice qu'auparavant et affectant davantage les populations rurales et urbaines. Non seulement elle oppose durablement deux monarchies puissantes, mais elle voit aussi l'essor d'innovations notables dans l'art militaire, en particulier l'usage des arcs et des arbalètes, et bientôt des premières armes à feu, arquebuses et bombardes, qui rendent obsolètes les techniques traditionnelles de la chevalerie. La fonction militaire des aristocrates en est d'autant diminuée, même si ces derniers rechignent à ces nouveautés jugées indignes et s'arc-boutent sur l'éthique de la guerre chevaleresque. À l'inverse, l'importance des mercenaires et des troupes à solde augmentent. Se constituent alors des « compagnies » qui, sous la conduite d'un chef de guerre, louent leurs services à qui peut les payer. Mais leur intérêt est de prolonger autant que possible des hostilités qui les font vivre, et c'est parfois aussi celui des princes, qui savent que les compagnies désœuvrées se livrent volontiers au pillage et au brigandage, se transformant ainsi en l'un des fléaux les plus redoutés des populations.

À la liste des maux du temps, il faut ajouter le Grand Schisme, qui divise l'Église romaine entre 1378 et 1417. C'est que, depuis 1309, peu après l'élection de Clément V, le pape et la curie romaine se sont installés en Avignon, ce que de nombreux contemporains dénoncent comme « la captivité de Babylone ». Après plusieurs tentatives infructueuses, Grégoire XI décide, en 1377, de retourner

à Rome, siège normal du successeur de Pierre (il installe alors sa résidence au Vatican, et non au palais du Latran, comme l'avait toujours fait l'évêque de Rome) ; mais lorsqu'il meurt, une partie de la curie se trouve encore en Avignon et les cardinaux sombrent dans la confusion, élisant d'abord Urbain VI, qui s'installe dans Rome, puis Clément VII, qui rejoint Avignon. L'Église a désormais deux têtes, et durant quarante ans la lutte entre le pape d'Avignon et celui de Rome écartèle l'Occident. Chacun d'eux s'efforce d'obtenir le soutien des princes et des cités, excommuniant ses adversaires et jetant sur leurs terres l'interdit liturgique. Le fonctionnement de la structure ecclésiale se trouve gravement affecté par cette division au sommet, et le trouble est grand dans les esprits. Toutes les tentatives d'arbitrage ayant échoué, on finit par admettre, au bout de trois décennies, que la solution ne peut venir que d'un concile général, rassemblant tous les évêques de la chrétienté occidentale. C'est ce que tente le concile réuni à Pise en 1409, en déposant les deux papes rivaux et en élisant un nouveau pontife ; mais le remède est pire que le mal, car les premiers refusent la décision, de sorte que l'Église est, un temps, tricéphale. Puis, le concile de Constance (1414-1418) réussit l'opération et impose, non sans avoir préalablement émis un décret consacrant l'importance nouvelle acquise par l'assemblée conciliaire, un nouveau et unique pontife, Martin V (1417-1431).

Retours périodiques de la Peste noire, effets destructeurs des guerres et des grandes compagnies, Grand Schisme de l'Église : les contemporains avaient de quoi se sentir accablés par la Providence et les couleurs automnales peintes par Johan Huizinga ne sont pas sorties du néant. Le pessimisme envahit les esprits et le sentiment de vivre dans un monde agonisant, qui touche à sa fin, se fait plus présent que jamais. L'obsession de la mort éclate par-



Fig. 26 : Le Triomphe de la Mort (vers 1440 ; palais Sclafani, Palerme).

tout, dans les pratiques funéraires comme dans la littérature et l'art, où les thèmes macabres, tels que le Triomphe de la Mort, puis les Danses macabres, font florès (fig. 26 et fig. 5, p. 38). Pourtant, le bilan doit être mesuré. *Mundus senescit* (« le monde vieillit ») est un topos qui imprègne la pensée cléricale de longue date et y compris durant les siècles de l'essor médiéval. Le souci aigu de la mort, inscrit dans la logique de la pastorale mise en œuvre depuis longtemps par l'Église, n'a pas la peste pour seule cause, comme le montre le fait que certains thèmes macabres se développent déjà au XIII^e siècle (Rencontre des trois morts et des trois vifs), et d'autres dès les années

1330 (Triomphe de la Mort). Enfin, l'Occident ne se complait pas dans la dépression démographique. Malgré les difficultés accumulées et en dépit du retour périodique de la peste, la récupération se fait sentir dès le début du ^{xv}^e siècle, et plus nettement encore après 1450. Si à la fin du ^{xv}^e siècle, l'Europe n'atteint pas exactement les niveaux de population antérieurs à l'épidémie, on tend du moins à s'en rapprocher (le royaume de France, qui pèse toujours le plus lourd, retrouve ses quinze millions d'habitants, sur un territoire il est vrai un peu agrandi, tandis que la péninsule ibérique se hisse jusqu'à sept millions d'âmes, vers 1500). Et la hausse sensible du taux de fécondité par rapport au Moyen Âge central, qui fait voir souvent des familles de cinq, voire de six à huit enfants, indique une vitalité et un désir de reconstruction plutôt qu'une omniprésence de la peur et de la mélancolie.

Crise du féodalisme ou ajustements sociaux ?

À propos de cette période, il est fréquent d'insister sur la situation critique de l'aristocratie, confrontée à une « baisse du taux de prélèvement seigneurial » (Guy Bois). Il est vrai que la dépression démographique entraîne de nombreux abandons de terres, voire de villages entiers, ce qui provoque une chute notable des revenus seigneuriaux. En outre, la moindre densité du peuplement rural place les paysans dans un rapport de force plus favorable, qui leur permet d'exiger une baisse des cens ou un rachat généralisé des corvées à faible prix, ce à quoi les seigneurs sont contraints de consentir pour éviter de perdre leurs hommes. Enfin, l'évolution comparée des prix des produits agricoles et de ceux que les aristocrates se doivent d'acheter leur est défavorable. Les plus faibles d'entre eux s'endettent et sont parfois poussés à vendre leurs terres :

certains partent alors en ville, à la recherche d'un office auprès d'un prince, tandis que d'autres tombent dans la rotture. Ainsi, d'anciennes lignées seigneuriales disparaissent et sont remplacées par de nouveaux maîtres, aristocrates plus puissants, tels les Sheppard ou les Percy en Angleterre, ou citadins enrichis qui profitent de l'occasion pour racheter des terres (surtout des vignes, plus rentables), voire des seigneuries entières (dans certaines régions, ils possèdent bientôt jusqu'au quart de celles-ci). De plus, même sans recourir à l'acquisition de terres, les citadins orientent plus souvent les activités des ruraux, en leur confiant les tâches les plus simples de la chaîne textile, en leur fournissant une avance sur production qui les induit souvent à l'endettement, comme dans le cas de la laine en Angleterre, ou encore en contrôlant les cultures destinées à l'artisanat urbain, comme les plantes tinctoriales du Toulousain ou de l'Ombrie. Cette présence active et influente des citadins dans le monde rural est assurément un élément notable des transformations de la fin du Moyen Âge.

Ce tableau, peu favorable à l'aristocratie traditionnelle, doit cependant être nuancé. D'abord, tout ne va pas mal au village (fig. 27). Si les surfaces mises en culture diminuent notablement (parfois jusqu'à 20 %, voire 50 %), le phénomène est compensé par une hausse des rendements (d'autant plus que les abandons concernent les moins bonnes terres), par un essor de l'élevage et de l'horticulture, ainsi que par un regain de la forêt qui profite aussi au bétail. On rétablit ainsi un équilibre entre *ager* et *saltus*, entre culture et élevage, que les fortes densités rurales de la fin du XIII^e siècle avaient mis en péril. Outre l'essor de la transhumance ovine en Italie et en Castille, l'élevage bovin avance considérablement, donnant lieu à une transformation des paysages ruraux du domaine atlantique,

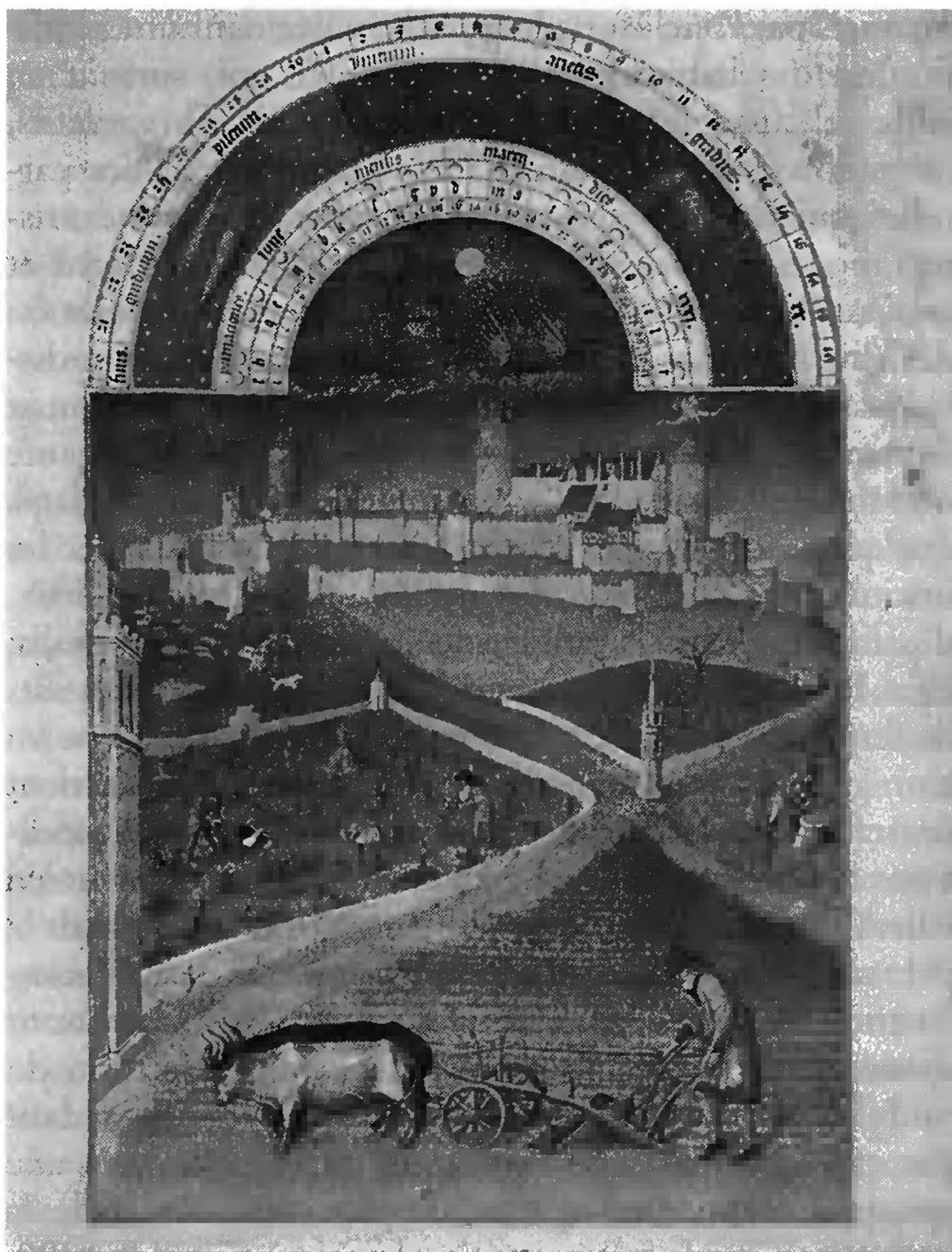


Figure 27 : Au mois de mars : labours et taille de la vigne, sous le château de Lusignan (vers 1413, miniature de Pol de Limbourg, Très Riches Heures du duc de Berry ; Chantilly, Musée Condé, 65 f. 3 v.).

marqués par l'enclôture des prés, et entraînant une modification des habitudes alimentaires (ce qui, surtout en ville, rehausse le prestige des bouchers). Par ailleurs, l'abandon de terres permet un remembrement des parcelles, qui s'opère parfois au bénéfice des patrimoines aristocratiques les plus solides, notamment en Allemagne et en Castille, mais aussi en faveur des acheteurs citadins ou de l'élite paysanne des laboureurs. Ces derniers, qui se distinguaient déjà au XIII^e siècle, profitent de la situation et s'assurent souvent des domaines allant jusqu'à cinquante ou soixante hectares. Il y a désormais, dans chaque village, quelques « coqs » qui s'entendent pour en contrôler les institutions (confrérie, assemblée). En dessous d'eux, d'autres tirent aussi avantage des conditions du temps. En effet, les seigneurs recourent de plus en plus à des contrats de fermage à long terme, voire héréditaires, qui, tout en leur garantissant un revenu assuré, sont généralement favorables aux tenanciers. Ainsi l'amélioration des conditions de vie est-elle assez générale, au village comme en ville. Outre la meilleure qualité du grain et la hausse de la part carnée de l'alimentation, on le constate dans la construction des maisons, dont les espaces intérieurs sont davantage séparés, ou encore dans la diversification du mobilier et des vêtements. Tous n'en profitent cependant pas, et les paysans les plus pauvres sont entraînés dans une spirale descendante, tandis que la frange servile de la population rurale augmente de nouveau à partir de 1300. C'est que beaucoup préfèrent une servilité qui leur confère au moins un statut à la mendicité ou à l'errance. L'affirmation de ce second servage, qui en Angleterre et ailleurs frappe jusqu'à un tiers des villageois, montre que le cadre seigneurial est loin d'avoir disparu.

Il convient aussi de distinguer entre la petite aristocratie des seigneurs, souvent mise à mal, et la haute aris-

toocratie des princes et des barons, qui gagne au contraire en vigueur (fig. 27). Non seulement ceux-ci profitent des déboires des premiers en rachetant de nombreuses seigneuries, mais leur force leur permet d'améliorer les revenus de leurs domaines, tout en résistant efficacement à l'autorité royale. Ces grands aristocrates continuent d'occuper le devant de la scène. Et si leur fonction militaire est atteinte par les bouleversements de l'art de la guerre, ils maintiennent, par leur place dans les conseils et les offices royaux, un rôle politique dominant, tandis que le faste de leurs cours et leur prestige social ne font que s'accroître. Au total, si l'aristocratie traverse une phase de difficultés sérieuses, elle s'adapte et se renouvelle. Les transformations ne sont toutefois pas négligeables et affectent la définition du groupe social lui-même (Joseph Morsel). Au ^{XV}^e siècle, l'opposition entre nobles et non-nobles acquiert une rigidité inédite (pour désigner des groupes sociaux et non plus seulement des qualités). Il est désormais possible de parler de « la noblesse » comme d'un groupe dont c'est, de surcroît, le prince (roi, duc ou pape) qui maîtrise la définition, notamment parce qu'il a la capacité d'anoblir. Le pouvoir monarchique joue désormais un rôle majeur dans la reproduction de la noblesse, en lui assurant une part notable de ses revenus, par le biais des charges qu'il confère, des soldes militaires, voire des fiefs de bourse (en argent) qui permettent, notamment aux nobles aragonais, de maintenir leur rang. Les valeurs nobiliaires n'en sont réaffirmées qu'avec plus de véhémence, notamment à travers la multiplication des ordres chevaleresques (dont le prince est le chef) et l'organisation de grands tournois, cérémonies d'auto-célébration au faste croissant, par lesquelles les nobles entendent se distinguer de l'élite paysanne et des citadins enrichis, tout en exhibant leur cohésion et leur force. Enfin, au même

moment, la haute aristocratie s'oppose avec succès aux ambitions des souverains, soit par un mélange de fidélité à leurs engagements vassaliques et de résistance aux nouveaux usages, soit au besoin par la révolte ouverte, comme c'est le cas à plusieurs reprises dans la France du XV^e siècle. Au total, il n'y a pas, au bas Moyen Âge, de rupture sociale fondamentale : même si sa reproduction dépend désormais en partie du pouvoir monarchique, l'aristocratie demeure la classe dominante et la seigneurie reste le cadre élémentaire de l'organisation sociale.

Les révoltes populaires qui éclatent durant cette période semblent pourtant troubler le jeu. Incontestablement, tant dans le monde rural qu'en ville, conflits et troubles sociaux se font plus visibles et plus intenses que durant le siècle précédent. On évoquera d'abord quatre révoltes rurales de cette période, sans compter celle des Flandres en 1323-1327. Le soulèvement des « jacques », paysans d'Île-de-France, de Picardie et de Champagne, en 1358, frappe tant les esprits qu'il donne pour longtemps son nom à tous les tumultes des campagnes (jacqueries). Dans le contexte de la défaite française de Poitiers et de la captivité du roi, qui oblige à lever un impôt spécial, cinq mille paysans environ, dont Guillaume Carle apparaît comme l'un des principaux organisateurs, pillent les châteaux et massacrent les seigneurs, avant d'être victimes de la répression non moins brutale menée par Charles de Navarre (plusieurs milliers de morts). Le soulèvement du centre de l'Angleterre en 1381, qui s'inscrit dans une conjoncture particulièrement agitée en Occident, est sans doute le plus remarquable, par son extension géographique, par la jonction opérée entre ville et campagne, par son degré d'organisation et par la clarté de ses revendications. Le détonateur en est, là aussi, un nouvel impôt (tax-poll) lié à la guerre franco-anglaise. Mais la troupe des

paysans qui en refusent la levée atteint vite cinquante mille hommes et, sous la conduite de Wat Tyler, prend Canterbury, marche sur Londres, où elle s'empare de la Tour ; là, elle oblige le roi à céder à ses revendications, et notamment à décréter l'abolition du servage. Mais Tyler est assassiné et l'aristocratie s'organise pour écraser le mouvement et annuler son éphémère triomphe. Commencée dans les années 1380, la lutte des paysans d'Aragon contre les « mauvais usages » seigneuriaux qui, malgré quelques décennies plus favorables, imposent des contraintes proches du servage à des dépendants qualifiés de *remensas*, est moins une brève explosion de violence qu'un combat acharné et patient, qui bénéficie du reste de la bienveillance royale. Il aboutit à une victoire consacrée par Ferdinand le Catholique en 1486, lorsque celui-ci abolit le statut servile des *remensas*. Enfin, la révolte irmandine de 1467-1469, qui livre la Galice aux paysans révoltés contre les châteaux, apparaît comme la plus importante révolte antiféodale de Castille, même si elle est finalement écrasée par l'aristocratie coalisée de Castille, León et Portugal.

La compréhension de ces mouvements sociaux est rendue difficile par le fait que les sources, on s'en doute, leur sont rarement favorables et n'émanent en tout cas jamais d'eux. Si l'on saisit ce qui déclenche les troubles (crise alimentaire, nouvel impôt...), il est plus délicat de s'avancer au-delà de cet élément immédiat. S'agit-il de la révolte des plus démunis et des plus opprimés, jetés dans le désespoir dès qu'un fardeau supplémentaire vient rendre insupportable une situation déjà chancelante ? Bien des historiens se sont pourtant demandé si ces soulèvements ne sont pas davantage une protestation de l'élite paysanne, lorsque celle-ci croit ses privilèges menacés. C'est ce que suggère la géographie des révoltes, qui ne cor-

respond nullement aux régions les plus pauvres d'Occident. Ainsi, le mouvement des Flandres au début du XIV^e siècle est mené par le laboureur aisé Zannequin, celui de Galice soulève les couches supérieures de la paysannerie, et la Jacquerie de 1358 s'étend dans une région céréalière prospère. Celle-ci est alors touchée par la baisse des prix du grain, qui affecte particulièrement les paysans aisés, qui dépendent, plus encore que les autres, de la commercialisation de leur production.

La tournure antiseigneuriale de ces mouvements paraît évidente. Mais jusqu'à quel point et avec quel degré de conscience et d'action critiques ? Seul le durcissement du régime seigneurial semble dénoncé, au nom de l'attachement à l'ancienne coutume, par le mouvement aragonais des *remensas*, et c'est sans doute cette modération qui explique son succès, au reste favorisé par l'autorité royale. Lors de la Jacquerie, les châteaux flambent, les filles nobles sont violées et tuées avec leurs familles, mais il se pourrait bien que les insurgés, plutôt que de nier l'ordre seigneurial, agissent au nom d'une image parfaite de cet ordre, dont ils dénoncent l'altération. La défaite face aux Anglais jette en effet le discrédit sur les nobles, qui ont failli à leur mission de défense. La domination seigneuriale, doublée d'une exigence fiscale royale, paraît alors d'autant plus injustifiée que les nobles continuent de faire montre d'un luxe ostentatoire, jugé scandaleux dans un tel contexte. Accusés de corruption et de trahison, les nobles apparaissent indignes de continuer à être traités comme des nobles (Hugues Neveux).

Pourtant, la limite entre une telle attitude, qui dénonce les seigneurs au nom de l'idéal seigneurial, et une remise en cause des fondements de la domination sociale est difficile à tracer, surtout si l'on tient compte de la dynamique inhérente à tout mouvement social. Une critique radicale

paraît en tout cas bien présente dans le mouvement anglais de 1381, comme le suggère la clarté de ses revendications, ainsi que la célèbre formule de John Ball, prononcée aux portes de Londres : « Lorsque Adam bêchait et qu'Ève filait, où était le gentilhomme ? » Il en tire du reste toutes les conséquences en précisant : « Bonnes gens, les choses ne peuvent bien aller en Angleterre, et elles n'iront que lorsque les biens seront tenus en commun, qu'il n'y aura plus ni vilains ni gentilshommes et que nous serons entièrement pareils. » Un égalitarisme radical, justifié par l'état originel de l'humanité, s'exprime ainsi avec une force remarquable (en l'occurrence par la voix d'un prêtre). Même si rien ne prouve qu'elle animait l'ensemble des révoltés anglais, jamais l'aspiration égalitaire à un monde sans seigneurs, sans évêques et sans princes (selon l'expression de Robert Fossier) ne se laisse repérer mieux qu'en cette occasion.

À une exception près, tous ces soulèvements sont des échecs, sauvagement écrasés et aisément maîtrisés, dès que l'aristocratie organise ses forces. En dépit des victimes individuelles et des pertes ponctuelles, aucune de ces explosions de violence n'a constitué un danger sérieux pour les dominants. Aussi, malgré la différenciation sociale croissante au sein des villages et leur adaptation à une conjoncture différente, les vilains, serfs ou dépendants, demeurent la classe dominée, sur l'exploitation de laquelle se fonde l'essentiel de l'organisation sociale.

L'essor poursuivi des villes et du commerce

Quant aux aspects les plus remarquables de la dynamique féodale – l'essor des villes et du commerce, le renforcement des pouvoirs monarchiques –, ils ne font que gagner en importance. Si l'on considère globalement les

XIV^e et XV^e siècles, et malgré les baisses brutales provoquées par les passages successifs de la peste, la population des villes occidentales augmente, quoique à un rythme plus modéré qu'auparavant. Les traits mentionnés au chapitre II s'accroissent, et les milieux urbains continuent de se diversifier. Si l'entrelacement entre aristocratie urbaine et milieux du négoce reste de mise, certaines villes prennent des mesures qui les obligent à se différencier plus clairement, donnant ainsi un relief nouveau à l'opposition entre « noblesse » et élites urbaines. À côté des marchands, artisans et banquiers, les hommes de loi y tiennent une place croissante, de même que les « officiers », en charge du gouvernement urbain ou princier, ou encore les intellectuels, universitaires ou déjà premiers « humanistes ». Les couches populaires se font aussi plus visibles et plus instables, touchées par une conjoncture peu favorable aux salaires (sauf lorsque la peste fait son apparition, mais des mesures de blocage des salaires mettent vite un terme à cet avantage). Leurs difficultés s'accroissent, conduisant à l'endettement auprès des maîtres et au chômage, tandis que l'afflux d'immigrants non qualifiés grossit la foule des mendiants et des marginaux. La hiérarchisation se renforce entre maîtres, compagnons et apprentis, et des mesures rendent plus difficile l'accès aux corporations des métiers. Les révoltes urbaines trouvent là une partie de leur explication. Ainsi, petits artisans et salariés modestes forment le gros des troupes qui appuient Étienne Marcel à Paris en 1358, même si celui-ci défend les intérêts de l'oligarchie marchande à laquelle il appartient et promeut surtout des revendications politiques, visant au contrôle de la monarchie par les villes. Cela est plus clair encore avec la révolte des Ciompi, sans doute la plus ample et la plus organisée de cette période, qui met Florence à feu et à sang, en 1378. Avant d'être détournées

puis annulées par l'onde de répression, les revendications des insurgés s'en prennent clairement à l'oligarchie urbaine, en imposant l'égalité des Arts majeurs et des Arts mineurs et en créant trois Arts supplémentaires, afin de garantir la représentation sociale et la participation politique des artisans les plus modestes et des compagnons.

En dépit de telles explosions, la position des grands marchands et des banquiers se renforce. Leurs compagnies, dont la base est pour l'essentiel familiale, mais qui admettent et rémunèrent le capital de plusieurs participants, étendent leurs assises financières et géographiques. Les techniques commerciales et bancaires s'affinent, telles la comptabilité à partie double, introduite au milieu du XIV^e siècle, ou la lettre de change, ancêtre du chèque, qui facilite les opérations commerciales à longue distance. L'importance des techniques de calcul est renforcée par la multiplication des traités d'arithmétique commerciale, tandis que d'autres manuels s'efforcent d'aider les marchands dans leurs activités à travers l'Europe ; de même, les abondantes lettres échangées, notamment entre les maîtres des compagnies et leurs agents, indiquent le souci d'une information indispensable à la conduite des affaires. De cette préoccupation, comme de l'obsession de tout enregistrer et de tout comptabiliser, témoigne exemplairement Francesco Datini, marchand toscan du XIV^e siècle, habile et prudent, parti de rien et ayant construit un réseau de compagnies établies à Prato, Florence, Gênes et Barcelone, qui laisse à sa mort cent vingt-cinq mille lettres, cinq cents registres de comptes et des milliers de lettres de change. Les activités commerciales prennent une ampleur croissante, de même que l'artisanat, qui a davantage recours au moulin à eau et au métier à tisser (ainsi, Datini emploie sept cents ouvriers, uniquement dans ses ateliers textiles de Prato). Les plus entrepreneurs

accumulent des fortunes considérables : celle des Médicis, à Florence, correspond au quart des dépenses annuelles de la ville ; celle de Jacques Cœur, à Bourges, équivaut à la moitié de l'impôt royal. Autant de noms qui, joints à celui des Fugger d'Augsbourg, symbolisent la puissance à laquelle le négoce peut élever au cours du XV^e siècle. Mais il faut rappeler, avec Fernand Braudel, que les aventures les plus brillantes du « capitalisme financier », celles des Bardi, des Peruzzi et des Médicis de Florence, ou même encore des banquiers de Gênes entre 1580 et 1620 et d'Amsterdam au XVII^e siècle, se soldent toutes par des échecs ; il n'y a pas de succès en la matière avant le milieu du XIX^e siècle.

Il n'est pas certain que la fin du Moyen Âge marque un changement fondamental dans les mentalités urbaines. Certes, l'hostilité cléricale et aristocratique à l'égard du négoce, sans disparaître, laisse un peu plus de place à une vision positive du marchand. Elle s'exprime par exemple dans les *Contes de Canterbury* de Chaucer (1373), dans la conscience de soi et de la dignité de sa famille que certains marchands consignent dans leurs livres de mémoire (les *ricordanze* des Italiens) ou encore dans des panneaux peints comme celui qui commémore le mariage des époux Arnolfini (voir fig. 6, p. 39). La valorisation du gain et du labeur, l'utilité sociale attribuée à leurs activités se disent plus ouvertement ; mais, aux yeux des marchands eux-mêmes, angoissés par les risques du négoce et inquiets de tout perdre, la Providence reste maître du jeu. Ils s'en remettent à Dieu et à l'Église, auxquels ils demandent protection et qu'ils remercient en cas de réussite, multipliant donations et actes de piété. Objets de toute l'attention des ordres mendiants, les riches citadins acceptent l'essentiel des cadres ecclésiaux et sont « des chrétiens ordinaires » (Hervé Martin). Il arrive même que, travaillés

par la culpabilité qu'instille le discours clérical, ils deviennent, sur le tard, des dévots scrupuleux, tel Datini qui lègue presque toute sa fortune aux pauvres, obligeant ainsi à la dissolution de ses compagnies. Il ne reste donc rien d'une vie d'efforts, et l'accumulation de biens qu'elle avait permis se dissout *in fine*. Une si parfaite allégeance aux règles de la charité chrétienne réduit à néant les impératifs du profit, bien loin encore de conquérir leur autonomie et de noyer le monde sous les « eaux glacées du calcul égoïste ».

Dans la mesure même où leur réussite est plus éclatante, les riches négociants imitent avec plus d'ardeur et de faste les usages de l'aristocratie. Non seulement les achats de terres se multiplient, mais l'oligarchie urbaine peut alors se permettre de reproduire le modèle culturel des cours, et notamment de rivaliser avec le mécénat des princes. C'est à l'évidence l'incorporation à la noblesse qui est ainsi recherchée, ce qui est aussi le cas des grands serviteurs des monarques. Ainsi en va-t-il des Le Viste, famille issue de la bourgeoisie lyonnaise et s'illustrant dans les grands corps de la monarchie française, dont l'un des membres est le commanditaire de la célèbre tapisserie de *La Dame à la licorne*, à la fin du ^{xv}^e siècle. Quant à Jacques Cœur, devenu le principal financier du roi Charles VII, son palais de Bourges étonne par sa splendeur princière et par son audacieux programme iconographique qui suggère avec insistance l'incorporation du maître des lieux à l'entourage royal, en associant visuellement les symboles du roi et de son banquier. Mais ce jeu, qui manifeste avec trop d'évidence l'ambition d'être indispensable au souverain, n'est pas sans danger et conduit finalement à la disgrâce et au bannissement. Ainsi, les conduites « bourgeoises » se plient aux scrupules entretenus par les clercs, tout en s'exténuant dans la fasci-

nation pour l'aristocratie. De tels phénomènes, qui prédominent jusqu'au XVII^e siècle au moins, expliquent pour une bonne part pourquoi l'esprit de profit ne signifie pas nécessairement le triomphe du capitalisme, et invitent à différencier clairement les « hommes de négoce féodaux », qui savent déjà faire de bonnes affaires et étendre leurs horizons, et la véritable bourgeoisie dont le temps n'est pas encore venu (Eric Hobsbawm).

Cela n'empêche pas la ville de conserver et d'accentuer ses spécificités. Si les chiffres y comptent plus qu'ailleurs, les lettres aussi. La lecture progresse notablement chez les citadins, et, en 1380, Villani affirme que 70 % des Florentins savent lire et écrire. La demande de livres croît, entretenue par les milieux universitaires et de plus en plus par les princes, les aristocrates et les notables urbains, dont les plus fortunés sont parfois des bibliophiles passionnés, qui accumulent de somptueux manuscrits enluminés (voir fig. 27, p. 349), tandis que les autres se doivent de posséder, outre leurs traités commerciaux, au moins un livre d'heures, devenu au XV^e siècle l'indispensable emblème de la piété laïque. La production de manuscrits s'en trouve fortement sollicitée et les ateliers urbains s'efforcent de l'élever, grâce à de nouvelles techniques. Après de timides apparitions, le papier, d'origine chinoise, devient d'usage plus courant à partir du début du XIV^e siècle, bénéficiant d'un double avantage sur le parchemin (légèreté et moindre coût). À la fin du XIV^e siècle, la gravure sur métal, puis sur bois, offre les premiers procédés de reproduction mécanique, particulièrement en vogue pour la diffusion des images pieuses. Enfin, si d'autres artisans cherchent simultanément dans la même direction, c'est à l'orfèvre Gutenberg que reste attachée l'invention de la typographie (lettres métalliques mobiles), donnant lieu à l'impression de la fameuse bible de

Mayence, vers 1450. Cette innovation, qui gagne rapidement tout l'Occident (environ quinze mille œuvres imprimées avant la fin du ^{XV}^e siècle), est destinée à transformer profondément la diffusion de l'écrit et l'ensemble des pratiques socio-culturelles.

Si l'imprimerie – jointe à l'usage du papier qui lui est indispensable – est bien « une grande invention médiévale » (Alain Demurger), elle n'est pas la seule à mettre au crédit du Moyen Âge finissant. On peut citer la diffusion des horloges mécaniques (voir partie II, chapitre I) et celle des lunettes, une découverte sans doute mise au point à Venise à la fin du ^{XIII}^e siècle, secours considérable pour les intellectuels et autres amateurs de lettres et de chiffres. Outre les armes à feu déjà mentionnées, l'amélioration des techniques minières et métallurgiques, ou encore celles des chantiers navals, ont de notables conséquences. De nombreux instruments utiles à la navigation font leur apparition ou sont alors perfectionnés de manière décisive, comme la boussole (transmise depuis la Chine, elle fait l'objet d'un traité de Alexandre Neckam, en 1187, mais ne se diffuse vraiment qu'au ^{XIV}^e siècle), l'astrolabe (introduit en Occident par Gerbert d'Aurillac, avant l'an mil, et bien attesté à partir du ^{XII}^e siècle) et les portulans (dus aux marins pisans, génois et catalans, et qui esquisser, surtout à partir du ^{XIV}^e siècle, les contours des côtes). Leur mise au point, tout comme celle de la caravelle, accompagne et favorise la première aventure atlantique menée par les Génois et les Portugais, qui atteignent les Canaries dès 1312, Madère et les Açores un siècle plus tard. L'exploration systématique des côtes africaines est entreprise à l'instigation des rois du Portugal et surtout de l'infant Henri le Navigateur (1394-1460) : la prise de Ceuta, en 1415, l'inaugure, et Bartolomé Dias double finalement le cap de Bonne-Espérance en 1488. Le pro-

cessus qui conduit au voyage de Christophe Colomb s'enracine donc dans les siècles réputés les plus sombres de la « crise du Moyen Âge ». Cela devrait conduire à reformuler l'articulation entre Moyen Âge et Renaissance, d'autant plus que l'idée de renaissance des arts et des belles-lettres est à l'ordre du jour dès le XIV^e siècle, notamment avec Pétrarque (mort en 1378), non seulement en Italie mais aussi au nord des Alpes où, dès 1408, Nicolas de Clamanges, secrétaire du pape d'Avignon, s'enorgueillit : « j'ai travaillé à faire comme renaître en France l'éloquence longtemps enterrée ». Peut-être serait-il alors plus pertinent de concevoir le bas Moyen Âge, ou du moins le XV^e siècle, comme un temps de transformations actives, d'inventions et d'innovations – dans l'ensemble de l'Europe et pas seulement en Italie – qui, sans solution de continuité, porte vers les grandes découvertes que l'on met communément au crédit de la Renaissance. Du moins devrait-on considérer, comme y invite Jacques Chiffolleau, que les avancées créatrices ne succèdent pas aux sombres couleurs de la fin du Moyen Âge, mais qu'elles sont consubstantielles les unes aux autres.

Genèse de l'État ou affirmation monarchique ?

Le pouvoir monarchique continue lui aussi de s'affirmer, au point que certains historiens ont situé dans cette période, et en particulier dans les années 1280-1360, la « genèse du l'État moderne » (Jean-Philippe Genet). Si l'on ne peut nier de notables évolutions, on peut toutefois s'interroger sur la pertinence de cette expression. Au reste, le phénomène concerne principalement la France, l'Angleterre et la péninsule ibérique, dans une moindre mesure la Bohême et la Hongrie, et sous une forme bien différente les villes, notamment italiennes, qui

renforcent leurs structures politiques et étendent leur contrôle sur le plat pays, tandis que le pouvoir impérial continue de décliner et que les nobles allemands résistent efficacement aux prétentions politiques des princes territoriaux. Indéniable est l'essor de l'administration royale, fondée désormais sur une séparation plus marquée entre la fonction domestique, qui revient à l'Hôtel du roi, et la fonction politique, assumée par le Conseil royal que dominant le chancelier et quelques proches du roi. Certes, ce dernier y décide en dernière instance, mais il doit aussi composer avec l'influence des princes. Les différents organes de l'administration royale confortent peu à peu leur autonomie. L'Échiquier en Angleterre ou la Chambre des comptes en France à partir du 1320 (quoique également composée de membres du Conseil) ont la charge des finances royales. De même le Parlement, qui, en France, rend la justice au nom du roi, n'est d'abord qu'une cession de la cour du roi, puis devient, au terme d'un processus achevé vers 1360, une institution autonome, tout comme la Cour des plaids en Angleterre ou l'Audience, créée en Castille à la fin du XIV^e siècle. Enfin, chaque organe administratif engendre une spécialisation interne, qui conduit à la formation de chambres et d'unités spécifiques, dotées d'un personnel de plus en plus ample, de même que la chancellerie, qui expédie un nombre sans cesse croissant de lettres royales. Les représentants locaux du roi se multiplient également, tels que, en France, les baillis et les sénéchaux qui, en 1328, dressent pour le roi un « État des paroisses et des feux », recensement suffisamment remarquable, en dépit de ses erreurs, pour permettre une estimation de la population du royaume. Puis, la fonction polyvalente des baillis et des sénéchaux laisse peu à peu la place à des officiers spécialisés, chargés de tâches distinctes, fiscales (pour le rece-

veur), militaires (pour le capitaine général) ou judiciaires (pour le lieutenant). On comprend donc la multiplication du nombre d'officiers royaux : en France, par exemple, ils sont quelques centaines seulement sous Saint Louis, mais douze mille environ à la fin du XV^e siècle, dont près de cinq mille dans les grands corps de l'administration centrale. Avec le nombre, l'influence politique s'accroît, au point que les plus puissants arguent des services rendus au roi pour prétendre à l'anoblissement. Mais ils restent mal vus de la population qui, les jugeant trop nombreux et indûment enrichis, est prompte à les accuser de mal conseiller le souverain et d'être la cause des malheurs du royaume.

Les finances royales évoluent également. Certes, les recettes classiques, celles du domaine royal, comme les droits de péage ou les taxes sur certains produits, restent les principales. Ainsi, la puissance financière inédite des royaumes de Bohême et de Hongrie à la fin du Moyen Âge repose sur l'exploitation des mines de leurs domaines, tandis que les Rois Catholiques, qui fortifient notablement les finances ibériques, tirent la majeure partie de leurs ressources fiscales de l'*alcabala*, impôt indirect sur la totalité des produits vendus. Mais les besoins des monarchies les plus puissantes ne cessent d'augmenter et les ressources restent chroniquement insuffisantes. Les souverains peuvent certes jouer sur les mutations monétaires, d'autant plus que la frappe, longtemps partagée avec de nombreux ateliers seigneuriaux, tend à redevenir un monopole royal, ou du moins une activité contrôlée par le roi, en Angleterre, dès le début du XIV^e siècle, en France au terme de celui-ci, mais en Castille un siècle plus tard seulement. Mais le plus remarquable est l'effort pour mettre en place un impôt direct. Sans doute existait-il auparavant, mais il conservait alors un caractère excep-

tionnel, comparable à celui des aides financières prévues par la coutume vassalique. Et si la captivité du roi Jean le Bon, en 1356, a pu encore constituer un argument efficace pour lever l'impôt, il s'agit désormais de le rendre régulier, de le faire admettre moins comme une aide due au roi féodal que comme une base normale du fonctionnement de la monarchie. Mais la chose est loin d'être aisée, et il reste, tout au long des XIV^e et XV^e siècles, impensable de lever l'impôt sans bénéficier du consentement des assemblées représentatives du royaume. L'adage selon lequel « ce qui concerne tout le monde doit être décidé et approuvé par tous » (*quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*) s'applique en premier lieu au domaine fiscal et justifie l'idée d'une consultation du pays par le roi, déjà esquissée au XIII^e siècle, mais qui prend alors la forme d'assemblées de plus en plus structurées, tels les Cortes ibériques ou le Parlement anglais. Organe de consultation bientôt doté d'une faculté législative, et non cour de justice comme en France, celui-ci accorde au roi, chaque fois qu'il le demande, une taxe au dixième ou au quinzième des biens mobiliers. Il en va de même, en France, des états généraux, réunis pour la première fois en 1302 et résultant d'abord d'une sorte de fusion du conseil des vassaux et des représentants des villes, avant d'être plus clairement organisés conformément au schéma des trois ordres, à partir de 1484.

L'impôt porte parfois sur les « feux » (foyers). C'est le cas en France où toutefois – signe de la fragilité du principe d'une fiscalité directe permanente – Charles V l'abolit sur son lit de mort en 1380, avant qu'il ne réapparaisse sous le nom de taille royale, en 1439. Ailleurs, notamment dans les villes où l'étroitesse relative du territoire favorise l'entreprise fiscale, l'impôt est fondé sur une estimation des biens mobiliers et immobiliers, que l'on

nomme « estime » à Toulouse ou *catasto* en Toscane. Mais les difficultés de mise en œuvre sont immenses : l'estimation des biens est difficilement contrôlable et beaucoup parviennent à minimiser leur fortune au point d'être exemptés de tout paiement. En principe plus facile à exécuter, l'impôt de répartition, par lequel le souverain fixe le montant global à percevoir, laissant à ses agents le soin de le répartir entre les provinces puis entre les contribuables, donne lieu à des marchandages sans fin et favorise la corruption. Enfin, les exemptions se multiplient, d'abord en faveur du clergé comme en Angleterre et en France, tandis que Charles VII, qui certes cesse de consulter les états généraux à partir de 1439, cède face à la noblesse, en attendant que les villes, à leur tour, bénéficient de privilèges. Au total, un impôt direct aura peut-être été levé régulièrement, sans pour autant qu'on cesse de le croire « extraordinaire » et voué par conséquent à être éliminé, pour revenir à une situation jugée normale dans laquelle le roi « vivrait du sien ». Au reste, sa mise en œuvre est si difficile que son rendement s'avère faible et même nettement décroissant. Reste aux princes le recours à l'emprunt : les Bardi de Florence prêtent à Édouard III d'Angleterre (ce qui les entraîne à la faillite), Jacques Cœur à Charles VII et les Fugger à l'empereur Maximilien. Mais l'intervention des grands banquiers est dangereuse pour tous, et le roi de France favorise une autre voie, en empruntant à ses propres officiers. L'inconvénient n'est finalement pas moindre, car il rend les serviteurs royaux inamovibles et même libres de choisir leurs successeurs. Se met ainsi en place le système de la vénalité des offices, qui fera entrave au pouvoir royal jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

À la fin du Moyen Âge, les fonctions attendues du roi n'ont guère changé et se résument toujours par les termes

de justice et de paix. Il en découle un renforcement des justices royales, par l'extension de leurs compétences, par l'amplification de l'appel au roi et, durant le XIV^e siècle, par l'essor de la pratique des lettres de rémission. Rédigées par la chancellerie royale, celles-ci accordent le pardon du souverain, en suspendant la sentence (qu'elle ait été émise par un de ses représentants ou par une justice seigneuriale, urbaine ou ecclésiastique) et en rétablissant par la seule vertu de la décision royale la bonne renommée du condamné (Claude Gauvard). L'idéal de paix ouvre le gouffre de plus en plus vorace de la guerre, qui explique les incessants besoins d'argent des souverains. Bien qu'on en réaffirme l'obligation, le ban et l'arrière-ban féodal, même appuyés par les milices urbaines, se révèlent de plus en plus insuffisants. Le temps est aux mercenaires et aux grandes compagnies, avant qu'on ne commence à constituer des armées royales permanentes et gagées, ainsi que le décide Charles VII, en 1445. Par des moyens combinés, ce sont des armées considérables qu'alignent les souverains des XIV^e et XV^e siècles : parfois trente mille à quarante mille combattants aux ordres des rois d'Angleterre et de France, ou même du duc de Bourgogne (leurs luttes farouches tournent pour l'essentiel à l'avantage du Français, qui récupère les territoires continentaux de l'Angleterre, puis sous Louis XI, la Bourgogne et la Picardie, tandis que le Maine, l'Anjou et la Provence rentrent pacifiquement dans le domaine royal, et que Charles VIII épouse Anne, l'héritière du duché de Bretagne, en 1491). Si l'on ajoute que les nouvelles techniques militaires, telle l'artillerie qui fait évoluer d'une guerre de siège vers une guerre de mouvement, contribuent également à augmenter les coûts des entreprises militaires, on comprend que les monarchies renforcées de la fin du Moyen Âge

soient dominées par les impératifs militaires et les nécessités financières qui en découlent.

On ne peut terminer sans évoquer l'essor du cérémonial royal à la fin du Moyen Âge. Aux rituels réservés de l'hôtel, on ajoutera l'ampleur croissante prise par les entrées royales : processions, représentations, décors, chars ornés et réjouissances doivent manifester l'obéissance des sujets et célébrer la gloire du souverain, en visite dans les villes de son royaume. De même, les funérailles royales font l'objet d'un cérémonial de plus en plus élaboré. En Angleterre en 1327, puis en France en 1422, apparaissent les rituels de l'effigie royale, associés à la théorie juridique des « deux corps du roi » : tandis que le cadavre, laissé nu, demeure invisible, c'est à une effigie portant les vêtements et les insignes du roi que tous les honneurs sont rendus (Ernst Kantorowicz). On veut ainsi rendre sensible l'idée selon laquelle le roi vivant est la conjonction de deux corps, un corps physique mortel et un corps politique qui s'incarne en lui, mais demeure immortel. On pourrait penser que l'insistance sur ce corps politique, fusionnant avec la personne du souverain, devait conduire à une plus grande sacralisation de celle-ci. Pourtant, la fiction des deux corps du roi semble plutôt avoir pour objet de garantir la permanence du corps politique, par-delà la mort des personnes qui le font vivre momentanément. De fait, les rituels de l'effigie royale visent à assurer la continuité dynastique du pouvoir royal, et ils sont bientôt associés à la formule liant automatiquement le décès du roi et l'acclamation de son successeur – « le roi est mort, vive le roi » –, créée sans doute pour la première fois à la mort de Charles VIII, en 1498. Ce corps politique qui ne meurt pas, on le nomme aussi – surtout depuis *Le Songe du vergier*, véritable somme de théorie politique (1378) – « la couronne », entité diffé-

rente du roi et personne fictive symbolisant le royaume ou plus exactement le « corps mystique du royaume », selon une expression qui transfère au pouvoir laïque la notion qui définit l'Église. Ainsi s'affirme l'idée d'une entité politique abstraite et perpétuelle, qui se sépare de la personne physique du roi, même si celui-ci l'incarne temporairement. La couronne (ou le royaume) existe tout à la fois au-dessus de lui (essentiellement) et en lui (accidentellement). La continuité de son existence est ainsi placée à l'abri des mortelles destinées des individus et de leur arbitraire (le roi ne peut aliéner la couronne ; il a le devoir de la préserver).

Essor de l'administration, reprise en main de la monnaie et de la justice, instauration d'un impôt direct régulier (avec toutefois de grandes limites quant à son principe et à son efficacité pratique), idée abstraite du royaume et de l'institution monarchique : tout cela signifie sans aucun doute une montée en puissance des pouvoirs monarchiques. Mais peut-on pour autant parler d'État ? N'est-ce pas confondre l'État et le roi, et trop hâter la marche de l'histoire ? N'est-ce pas se plier au schéma historiographique traditionnel, qui veut faire mourir le féodalisme en même temps que le Moyen Âge et ne peut envisager le renouveau de la Renaissance et des Temps modernes sans la gloire de l'État bientôt absolutiste ? On ne peut avancer ici sans disposer d'une définition claire de l'État, et l'on adoptera celle de Max Weber, rectifiée par Pierre Bourdieu, qui identifie l'État à sa capacité à « revendiquer avec succès le monopole de l'usage légitime de la violence physique et symbolique sur un territoire déterminé et sur l'ensemble de la population correspondante ». Or, les souverains de la fin du Moyen Âge sont loin d'atteindre un tel but, même s'ils y prétendent avec plus d'ardeur qu'auparavant. L'exercice de la

justice et de la force militaire demeure, à cette époque, éminemment partagé. Il en va de même de tous les rouages du pouvoir monarchique, puisque les princes territoriaux (par exemple, les ducs de Bourgogne, de Bourbon et de Berry, dans le cas du royaume de France) disposent aussi de leur propre chancellerie, de leur chambre des comptes et de leurs officiers, bref d'une administration dont l'affirmation n'est pas moins marquée que celle du roi – lequel proteste encore, à la fin du XV^e siècle, contre cette situation, atteinte patente à sa souveraineté. Ils possèdent leurs propres justices – de même que les villes et, pour longtemps encore, les seigneuries rurales. Quant aux compétences des justices d'Église, prises entre le harcèlement des officiers royaux et la résistance du clergé, elles font l'objet d'un vif débat tout au long du XV^e siècle encore. Si leur champ d'action se restreint, elles n'en font pas moins obstacle au monopole monarchique de la violence légitime. La compétition entre les justices royales, princières, seigneuriales, urbaines et ecclésiastiques est destinée à durer et ne sera réglée en France que par l'ordonnance de 1670. En bref, le rapport de force entre la monarchie, l'aristocratie et l'Église est tel qu'il semble aventureux de faire renaître l'État en Occident, dans l'acception du terme retenue ici, avant le XVII^e siècle, dans le meilleur des cas. Il existe bien, durant le bas Moyen Âge, un renforcement des pouvoirs monarchiques, mais celui-ci est loin encore d'aboutir à la constitution des États européens. Même l'affirmation véhémement de l'idée d'État, sous la forme d'une souveraineté royale absolue, ne présuppose pas l'existence de l'État ; elle donne seulement la mesure des efforts déployés pour le faire advenir. Plutôt qu'une genèse de l'État, ne devrait-on pas évoquer sa préhistoire ?

L'Église, toujours

Une appréciation correcte des pouvoirs monarchiques, princiers et urbains, est impossible si on ne les mesure pas à la puissance de l'Église. En effet, nul État ne saurait exister s'il ne peut soumettre l'Église à ses propres cadres, ce qui n'est guère réalisable tant que celle-ci demeure l'institution dominante en Occident. Certes, les difficultés ne manquent pas, et l'on a déjà évoqué les désordres et les troubles créés par le Grand Schisme, ainsi que la dévalorisation de l'autorité pontificale face au concile qui y met fin. Mais le succès des thèses conciliaires est éphémère et le concile de Bâle, en 1431, échoue à les mettre en pratique, de sorte que, la crise passée, le pouvoir du siège romain se retrouve intact. Celui-ci a même tendance à se renforcer, puisque, dès le séjour avignonnais, la curie pontificale et ses organes de gouvernement accroissent notablement leur capacité administrative. Depuis bien longtemps, l'Église lève un impôt général, la dîme (la qualifie-t-on pour cela d'État ?), mais d'autres s'y ajoutent désormais au bénéfice du siège pontifical, qui capte notamment la première année des revenus de toutes les charges ecclésiastiques. Parallèle à celui qui anime les pouvoirs monarchiques, le renforcement de la centralisation pontificale sert, par bien des aspects, de modèle aux premiers et leur apporte un soutien direct, à commencer par celui des clercs instruits du fonctionnement de la machine ecclésiale et qui passent au service des pouvoirs laïques.

Certes, la croissance des pouvoirs monarchiques oblige l'Église à des reculs et à des réaménagements. Les justices ecclésiastiques cèdent du terrain face aux officiers royaux, et si l'immunité fiscale du clergé le met à l'abri de l'impôt direct, le pape cède souvent aux rois une part importante des décimes qui lui reviennent normalement, tandis que

les Rois Catholiques obtiennent du clergé le versement de subsides exceptionnels pour financer la guerre contre Grenade, assimilée à une croisade. Le point le plus crucial est celui de la collation des bénéfices ecclésiastiques (surtout épiscopaux et abbaciaux), que la papauté était parvenue à capter en grande partie et que les princes revendiquent désormais, autant pour s'assurer le contrôle de postes importants que pour pouvoir récompenser leurs serviteurs fidèles. Dès le XIV^e siècle, en Angleterre, un accord tacite veut que le pape nomme le candidat choisi par le roi, mais continue de percevoir les taxes qui lui reviennent. Des solutions comparables sont acquises à la faveur du Schisme, notamment par le souverain hongrois. Quant au roi de France, il obtient la Pragmatique Sanction de Bourges (1438), qui rétablit l'élection des bénéfices majeurs (en particulier celle de l'évêque par les chanoines) ; mais le recours à ce principe traditionnel au sein de l'Église cache en fait l'intention du roi d'imposer ses hommes, ce qui conduit à d'innombrables conflits et à de bien minces succès royaux. Louis XI (1461-1483) finit donc par se rallier à la tactique de conciliation mise à profit par d'autres souverains, et signe le concordat d'Amboise, en 1472, par lequel le pape confère les bénéfices majeurs avec l'agrément du roi. Dans presque toute l'Europe, de tels compromis l'emportent, garantissant au pape le respect de son autorité spirituelle, au roi l'affirmation de son pouvoir politique, ainsi qu'un partage négocié des revenus. Enfin, on doit mentionner la création par les Rois Catholiques du Conseil de la Suprême Inquisition (1483). Alors qu'ailleurs l'inquisition est une charge épiscopale exercée sous l'autorité du pape, l'Inquisiteur général et les membres du conseil qui l'assistent sont ici nommés par le roi et forment un redoutable rouage admi-

nistratif et judiciaire au service des couronnes de Castille et d'Aragon.

Au total, la relation entre l'Église et les pouvoirs laïques s'est infléchie, et l'on parle de plus en plus volontiers d'une Église gallicane ou d'une Église anglicane, expressions inconnues avant la fin du XIII^e siècle. Mais peut-on pour autant conclure à la constitution de véritables Églises nationales durant le bas Moyen Âge ? Il est permis d'en douter, si l'on considère que le partage de la tutelle et des bénéfices reste de mise. De plus, les cadres de la chrétienté, notamment le pouvoir matériel et spirituel du siège romain, continuent de peser lourd, tandis que leur dimension idéologique, dont l'esprit de croisade est l'une des expressions, oriente encore la politique des monarchies, à commencer par celle des Rois Catholiques. Au cours du XV^e siècle, pas moins de sept bulles de croisade sont promulguées, la papauté comptant à chaque fois sur l'engagement de tel ou tel souverain pour transformer en réalité un rêve de plus en plus évanescent. Les forces que la réaffirmation du pouvoir monarchique concentre entre les mains des souverains semblent donc autant mises au service des objectifs et des idéaux de la chrétienté que d'une soudaine raison d'État. Ainsi, c'est dans une atmosphère messianique, marquée par les prophéties qui voient en lui un nouveau Charlemagne destiné à délivrer Jérusalem et à régner sur le monde, que Charles VIII engage la couronne de France dans l'aventure des guerres italiennes, faisant son entrée à Naples en 1495, revêtu du manteau impérial et ceint des couronnes de Constantinople et de Jérusalem. Certes, l'essor des pouvoirs laïques met à mal les revendications les plus tranchantes de la théocratie pontificale, vigoureusement contestées par le *Defensor pacis* de Marsile de Padoue (1324), tandis que Dante, dans son *De monarchia*, affirme l'existence de

deux voies dotées d'une égale dignité, l'une visant la béatitude céleste et dépendant ultimement des clercs, l'autre ayant pour objet la félicité terrestre et relevant du gouvernement laïque. Mais le renforcement des pouvoirs monarchiques ne s'accompagne nullement d'une mise à l'écart des valeurs défendues par l'Église et s'opère au contraire à travers une « surchristianisation du pouvoir temporel » (Jacques Krynen).

Au même moment, l'édifice scolastique, monument érigé à la gloire de l'institution ecclésiale, doit colmater de nouvelles fissures et finit par se figer, au ^{XV}^e siècle, dans l'autocélébration glacée de sa propre tradition. Dès la fin du ^{XIII}^e siècle, la synthèse thomiste est mise à mal par les franciscains Duns Scot (1266-1308) et Guillaume d'Occam (1288-1349). Celui-ci rompt avec le pape en 1328 et rejoint la cour de son ennemi, Louis de Bavière. Sous couvert du nominalisme radical qui signe sa prise de position dans la querelle des universaux, Guillaume introduit d'importantes innovations, notamment en matière de théorie du signe et de théorie de la connaissance. Déjà engagée au ^{XII}^e siècle et rejaillissant alors, la querelle des universaux, récemment revisitée par Alain de Libera, porte sur le rapport entre les mots, les concepts et les choses, et plus précisément sur la manière de concevoir la relation entre les êtres individuels et les espèces dont ils font partie : comment, par exemple, rendre compte du fait que les hommes, qui n'existent que comme autant d'êtres individuels, partagent cependant la même appartenance à l'humanité ? Les termes du débat, inspirés par les *Catégories* d'Aristote et leur commentaire par Porphyre, au ^{III}^e siècle, consistent à se demander si les universaux (c'est-à-dire ce qui peut être dit de plusieurs, à savoir, selon la terminologie d'Aristote, le genre et l'espèce) possèdent quelque existence réelle (thèse des réalistes) ou

sont seulement des noms ou des concepts que l'homme forme dans son intellect (thèse des nominalistes). Que les universaux n'existent que comme concepts formés dans l'intellect avait déjà été professé par Abélard et son école, et était admis également par de nombreux auteurs tenus pour réalistes, tant au XII^e qu'au XIII^e siècle (par exemple Thomas d'Aquin). Mais Occam pousse à l'extrême l'insistance sur le singulier : pour lui, toutes les choses existantes doivent être pensées comme des singularités absolues ; il n'y a, en elles, aucune universalité (pas même dans la nature des âmes, que Thomas tenait à la fois pour singulière et universelle). Ainsi, la généralité n'est pas dans les choses, mais dans les signes qui permettent de les désigner. Le nominalisme d'Occam se heurte cependant à une forte réaction, à Oxford même où il avait enseigné, et plus encore à Paris, où il fait l'objet d'une première censure, en 1339-1341, puis en 1474-1481, sur ordre du roi Louis XI. La vulgate réaliste semble alors devenir la doctrine officielle de l'université, contribuant à bloquer les efforts de régénération que certains de ses membres éminents, comme le chancelier Jean Gerson (1363-1429), semblent pourtant souhaiter.

L'Église affronte d'autres contestations dont les effets sont plus immédiats. Radicalisant l'idée qu'il n'y a de pouvoir qu'en Dieu, John Wyclif (vers 1330-1384), docteur en théologie à Oxford et conseiller du roi d'Angleterre, aboutit à une mise en cause profonde de l'institution ecclésiale. Il s'agit à ses yeux de faire prévaloir l'Église des prédestinés, illuminés par la grâce, sur l'Église visible, institution imparfaite et pécheresse, et dont le chef, s'il n'imite pas le Christ, n'est qu'une incarnation de l'Antéchrist. Même si la véritable Église ne se révélera qu'à la fin des temps, il convient en attendant de réduire l'Église visible à une institution pauvre et spirituelle, dépouillée

du pouvoir qui la convertit en une puissance diabolique. Bien qu'elles aient été condamnées, sans toutefois mettre son auteur en danger, les thèses de Wyclif circulent et exercent une influence notable dans les milieux universitaires européens, en particulier à Prague, où Jean Hus les reprend à son compte. Pour celui-ci aussi, l'Église institutionnelle est l'Église du diable, inspirée par l'Antéchrist, et il appelle l'Église des prédestinés à se mobiliser contre elle, pour une mission de purification. Excommunié, il se rend au concile de Constance pour y défendre ses thèses, mais il est arrêté et brûlé en 1415, ce qui déclenche le soulèvement de ses partisans et l'insurrection millénariste des taborites de Bohême (voir partie II, chapitre I). À l'évidence, les thèses de Wyclif et le mouvement hussite, qui nient la légitimité de l'institution ecclésiale et son pouvoir de médiation (et en particulier le dogme de la transsubstantiation), préfigurent la réforme luthérienne. Le symptôme et l'avertissement sont loin d'être indifférents, puisque la Réforme remettra en cause, cette fois avec succès, l'ensemble des fondements de l'institution ecclésiale et soustraira à son contrôle une part importante de l'Europe.

Au sein même de l'orthodoxie romaine, on ne cesse de dénoncer, aux XIV^e et XV^e siècles, l'état précaire du clergé et d'en appeler à une réforme de l'Église « dans ses membres et dans sa tête », signe d'une préoccupation souvent rhétorique ou instrumentalisée. On peut pourtant se demander si, paradoxalement, ce n'est pas durant ces siècles que la pastorale de l'Église, résultat de l'effort conjugué du clergé séculier et des ordres mendiants, de mieux en mieux implantés et de plus en plus influents, n'a pas atteint sa plus grande efficacité. Jamais sans doute le « métier de prédicateur » (Hervé Martin) n'aura été pratiqué avec autant d'impact et d'éclat qu'au temps d'un

Vincent Ferrier, attirant les foules, de la Lombardie à l'Aragon, et prononçant un sermon par jour entre 1399 et 1419, d'un frère Richard tenant le peuple parisien en haleine durant plusieurs semaines (1429), ou d'un Bernardin de Sienne, joignant à l'art oratoire les ressources de la mise en scène et de l'image. Jamais sans doute la pratique de la confession n'aura été aussi scrupuleuse, ni la dévotion à l'eucharistie aussi intense, ni la participation aux confréries aussi valorisée. Jamais n'auront circulé autant de manuels de confession ou de prédication, de traités de morale et de dévotion, parmi lesquels on peut mentionner l'*ABC des simples gens*, sorte de catéchisme élémentaire et mnémotechnique dû à Jean Gerson, le chancelier de l'université de Paris, ou les *Arts de mourir*, mis en vogue par le XV^e siècle avant que l'imprimerie ne les compte parmi ses premiers best-sellers. Jamais l'Église, servie par une iconographie monumentale bientôt relayée par l'image de dévotion imprimée, qui fait son entrée dans les maisons des humbles, n'aura paru assurer un encadrement aussi réticulé de la société, ni prétendre avec autant de succès imposer jusqu'au fond des consciences les valeurs et les normes définies par elle. En bref, il n'est pas abusif de considérer les XIV^e et XV^e siècles comme « le temps des chrétiens conformes » (Hervé Martin).

L'Église de la fin du Moyen Âge est donc l'objet d'une dynamique contradictoire. D'un côté, elle fait face à une aspiration à la rénovation et à des contestations radicales qui bientôt mettront fin à son monopole spirituel sur l'Occident, tandis que l'affirmation des pouvoirs monarchiques rogne ses prérogatives et l'oblige à des concessions. Mais, en même temps, la curie romaine renforce son efficacité centralisatrice et l'Église continue d'accroître son emprise sur la société et son contrôle sur les âmes. Du reste, une fois passé le choc des ruptures protes-

tantes — et à l'exception des territoires alors perdus —, ils s'approfondiront encore avec la Réforme catholique, marquée par les sombres couleurs d'un christianisme plus que jamais obsédé par la mort, le diable et l'enfer. Ainsi, si le XIII^e siècle marque sans doute une sorte de triomphe absolu de l'Église, son pouvoir continue ensuite de croître dans un contexte marqué par une concurrence plus vive, de sorte que c'est peut-être au cours des XV^e et XVI^e siècles que son emprise aura été la plus profonde. Des conflits qu'elle affronte et des résistances qu'elle rencontre, l'Église sait tirer parti pour reformuler sa puissance, transformer ses ennemis en puissances maléfiques dont l'écrasement accentue son prestige, compenser les pertes par un approfondissement dans d'autres domaines et, malgré le déclin qui se fait bientôt sentir, préserver le statut du clergé, qui reste jusqu'à la fin du XVIII^e siècle le premier ordre de la société.

*

Il serait donc fort abusif de considérer globalement le bas Moyen Âge comme un temps de crise, de déclin et de repli. Sans être absentes, les couleurs automnales de Johan Huizinga ne lui conviennent que partiellement, ou du moins ne suffisent pas à le définir. Les éléments de crise sont indéniables, mais ils sont sans doute moins profonds et plus limités dans le temps qu'on ne le dit généralement. Il s'agit d'une période éminemment contrastée, durant laquelle de graves difficultés n'empêchent pas le maintien d'une forte dynamique. On voit donc mal comment fonder l'idée d'une « crise générale du système féodal » (Rodney Hilton). Dans un tel schéma historiographique, la crise devrait enfanter un nouveau système, caractéristique des Temps modernes et marqué par l'affirmation de

l'État et du capitalisme. Il faudrait en conclure que la Conquête et la colonisation du nouveau monde seraient l'effet de la dynamique de ces temps neufs, séparés du Moyen Âge par la grande coupure de la Renaissance. Mais la perspective change nettement si l'on réduit la portée de la crise du bas Moyen Âge, en la nuancant et en considérant surtout que rien ne permet d'y voir la crise finale du féodalisme. Comme on l'a vu, la société du bas Moyen Âge reste caractérisée par les mêmes structures fondamentales que deux siècles plus tôt. On y retrouve les mêmes groupes dominants principaux et les mêmes dominés ; l'Église demeure l'institution hégémonique, tandis que se poursuit l'essor du monde urbain et le renforcement des pouvoirs monarchiques. Le bilan dressé par Robert Fossier est sans appel : « dans l'histoire de la société, aucune nouveauté fondamentale ne sépare le bas Moyen Âge du XII^e ou du XIII^e siècle » ; ce qui le caractérise est seulement « l'accélération de mouvements esquissés bien plus tôt ». Il existe donc une continuité entre l'essor du Moyen Âge central et la dynamique retrouvée de la fin du Moyen Âge, de sorte que l'élan qui conduit à la Conquête des Amériques est fondamentalement *le même* que celui que l'on voit à l'œuvre depuis le XI^e siècle. La colonisation d'outre-Atlantique n'est pas le résultat d'un monde neuf, né sur le terreau où se décompose un Moyen Âge agonisant. Par-delà les transformations, les crises et les obstacles, c'est la société féodale, poursuivant la trajectoire observée depuis l'aube du second millénaire, qui pousse l'Europe vers le large.

L'Europe médiévale prend pied en Amérique

Si l'on admet les analyses précédentes, on devra conclure que c'est l'Occident médiéval qui prend pied en Amérique avec l'arrivée des premiers explorateurs, puis à mesure que se consolide la colonisation. Une Europe pour longtemps encore dominée par la logique féodale, avec ses acteurs principaux, l'Église, la monarchie et l'aristocratie (les marchands venant en position subordonnée), et non une Europe sortie transfigurée de la crise de la fin du Moyen Âge et désormais porteuse des lumières resplendissantes de la Renaissance et de l'humanisme, de la rationalité et de la modernité, le tout suscité par l'essor du tout jeune mais déjà conquérant capitalisme commercial !

Féodalisme en Amérique latine : un débat

Qualifier sans plus d'égard les colonies américaines de féodales équivaldrait à ignorer le débat suscité par cette question dans les années 1950-1970, non sans interférence avec d'importants enjeux politiques. En effet, l'idée d'une imposition coloniale de type féodal, aux effets prolongés jusque dans le présent, conduisait les orthodoxies communistes à soutenir que l'Amérique latine n'avait pas atteint le stade du développement capitaliste et qu'il convenait donc, pour remédier à ce retard, de promouvoir une alliance avec les partis bourgeois progressistes. Au contraire, ceux qui affirmaient que l'Amérique latine avait été intégrée au système capitaliste mondial dès le XVI^e siècle dénonçaient l'inutilité des stratégies d'union avec les bourgeoisies nationales et proclamaient l'actualité des révolutions prolétariennes et paysannes (Sergio Bagú, Luis Vitale). Les termes de ce débat ont été clarifiés et dépassés par Ernesto Laclau, qui a renvoyé dos à dos les

deux thèses, en montrant les erreurs de chacune d'elles, ainsi que leurs fondements communs. Certes, André Gunder Frank a critiqué à juste titre l'hypothèse d'une Amérique latine encore féodale, qui repose en fait sur les présupposés des libéraux du XIX^e siècle, et a jeté les bases d'une théorie de la dépendance. Mais rien ne justifiait pour autant d'en conclure que le continent était entré dans l'ère capitaliste dès le XVI^e siècle. Ce serait, souligne Ernesto Laclau, confondre capital et capitalisme et adopter une perspective circulationniste contraire à l'œuvre de Marx, dont l'un des enjeux décisifs, en tant que critique de l'économie politique, est justement de déplacer le centre de l'analyse de la sphère de la circulation vers celle de la production. En bref, il est possible de reconnaître les mérites d'une théorie de la dépendance, qui souligne le lien nécessaire entre le développement des zones centrales du système et le maintien de l'archaïsme à sa périphérie, sans pour autant affirmer que l'Amérique latine était intégrée au capitalisme mondial dès le XVI^e siècle. Et il est également loisible d'admettre que l'Amérique coloniale demeurerait précapitaliste, sans pour autant faire le jeu des orthodoxies staliniennes : de fait, situer l'intégration du continent latino-américain au monde capitaliste dans le courant du XIX^e siècle permet de dissocier l'analyse de l'époque coloniale et les enjeux du présent.

Dans les années 1970, le débat s'est déconnecté en partie de ses conséquences politiques et de nombreux ouvrages se sont efforcés d'atteindre une caractérisation globale des réalités coloniales américaines. Enrique Semo (1973) analyse l'existence d'une formation socio-économique dans laquelle « despotisme tributaire, féodalisme et capitalisme embryonnaire sont présents simultanément », tout en précisant que ce capitalisme embryonnaire

consiste en éléments isolés qui « s'insèrent dans les pores de la société précapitaliste » coloniale. Soulignant, à la suite de Ruggiero Romano (1972), que la Conquête instaure des relations de production féodales et que l'activité d'un groupe de marchands ne signifie pas l'existence du capitalisme, Marcello Carmagnani (1974) conclut au caractère féodal de l'Amérique coloniale, et prolonge le trait jusqu'au milieu du XX^e siècle, sur la base d'une définition fort vague du féodalisme. En 1973 et 1980, Ciro Cardoso propose une discussion critique approfondie et insiste sur la nécessité d'analyser les spécificités des différents modes de production coloniaux, irréductibles à la liste canonique du marxisme dogmatique. Dans les mêmes années, Ángel Palerm, tout en revendiquant une perspective marxienne non moins rétive à la théorie unilinéaire de l'évolution sociale et aux stériles schémas orthodoxes, rejette la notion de mode de production colonial et s'efforce d'analyser l'intégration des « segments coloniaux » au sein d'un système mondial dont il postule le caractère capitaliste. Puis, à partir des années 1980, et bien qu'aucun consensus n'ait été dégagé, le débat semble s'être totalement assoupi. Cela n'est guère étonnant, compte tenu de la transformation du contexte intellectuel et du discrédit affectant depuis lors toute réflexion de saveur un tant soit peu marxiste. Dans un ouvrage publié en 1999 (*Para una historia de América*), deux auteurs déjà cités, Marcello Carmagnani et Ruggiero Romano, dressent un panorama socio-économique de l'Amérique coloniale, en s'abstenant de toute caractérisation globale. Or, sans prêter aux concepts de féodalisme et de capitalisme la vertu magique de tout expliquer, et tout en rejetant catégoriquement une vision caricaturale et unilinéaire de l'histoire, réduite à la classification de la sinistre vulgate stalinienne, on voudrait suggérer que l'abandon d'un

débat inabouti nous prive d'une perspective utile pour saisir dans leur globalité et dans la longue durée des phénomènes historiques de grande portée.

Le problème ne concerne pas seulement l'Amérique latine, mais la période moderne dans son ensemble. Dans le cas de l'Europe elle-même ou de l'économie-monde dont elle est le centre, on peut en effet faire prévaloir une vision féodale ou une dominance capitaliste, à moins que l'on n'évoque une phase de transition du féodalisme au capitalisme, formule œcuménique qui voudrait mettre tout le monde d'accord, mais qui semble plutôt masquer de sérieuses divergences entre les auteurs qui y ont recours. Une telle discussion dépasse amplement le cadre du présent livre, et on se limitera à mentionner quelques éléments indispensables ici. On renvoie en particulier à la solide critique à laquelle *Ciro Cardoso* soumet le concept de capitalisme commercial, et notamment son usage chez *Immanuel Wallerstein*, dont l'œuvre a contribué à affermir l'idée d'une économie-monde dominée depuis le XVI^e siècle par une logique capitaliste. Avec d'autres, *Ciro Cardoso* fait remarquer que, si l'on peut alors parler d'un capital investi dans les activités commerciales, cela ne signifie nullement l'existence du capitalisme, système qui ne prend forme que lorsque le capital s'empare de la sphère de la production. Pour *Marx*, le capital usuraire et le capital commercial sont des « formes antédiluviennes du capital, qui précèdent de loin le mode de production capitaliste », dans lequel la production elle-même est dominée par le capital et fondée sur le travail libre et « la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production » (« les conditions historiques d'existence de celui-ci [le capital, ici synonyme de capitalisme] ne sont pas réalisées, et de loin, par la circulation de marchandises et d'argent. Le capital apparaît là où le propriétaire des

moyens de production et de vie trouve sur le marché l'ouvrier libre comme vendeur de sa force de travail »). Le capitalisme est une organisation de la production, et non de la circulation ; il suppose que les règles du marché libre s'imposent y compris dans la sphère de la production, de sorte que la terre et la force de travail soient considérées purement et simplement comme des marchandises. L'existence du commerce, même à longue distance, ne saurait donc en constituer le critère, sans quoi il faudrait admettre, comme le note ironiquement Marx, que le capitalisme existe au moins depuis les Phéniciens. Pour Eric Wolf, les commerçants médiévaux ne sont pas les ancêtres directs du capitalisme et le passage de la richesse marchande au capital n'est pas un processus linéaire et quantitatif. Par conséquent, l'avertissement de Pierre Vilar reste de rigueur : « on ne peut employer sans précaution le mot "bourgeoisie", et celui de "capitalisme" doit être évité tant qu'il ne s'agit pas de la société moderne (*i. e.* contemporaine) dans laquelle la production massive de marchandises repose sur l'exploitation du travail salarié du non-propriétaire par les propriétaires des moyens de production ». De même, selon Ruggiero Romano, il est fort imprudent de parler de capitalisme avant le début de la révolution industrielle, ce qui nous reconduit aux fondements de l'idée d'un long Moyen Âge.

Une formule heureuse d'Eric Hobsbawm synthétise bien la perspective adoptée ici. Selon l'historien anglais, avant le XVII^e siècle – qu'il tient pour le moment crucial de crise du féodalisme et de transition vers le capitalisme –, tous les traits de l'histoire européenne qui « ont un petit goût de révolution "bourgeoise" ou "industrielle" » ne sont rien d'autre « que le condiment d'un plat essentiellement médiéval ou féodal ». Cette impeccable métaphore souligne la nécessité d'une analyse globale, en termes de

système. Elle invite à faire la critique des conceptions duelles de l'époque moderne (d'un côté, une économie d'autosubsistance encore féodale, de l'autre une économie d'échange déjà capitaliste), mais aussi des théories plus sophistiquées qui raisonnent également en termes d'activités susceptibles d'être séparées les unes des autres, isolant ainsi une sphère dite capitaliste, à côté du monde de l'autosubsistance et d'une économie de marché élémentaire (Fernand Braudel). En effet, il serait trompeur d'attribuer à une sphère partielle d'activité sa véritable signification, sans l'intégrer à la logique globale du système social dont elle fait partie. Les ressemblances apparentes entre des éléments isolés, inscrits en réalité dans des systèmes différents, constituent un des facteurs d'erreur les plus sérieux auquel est exposé l'historien (« la distinction réelle des étapes de l'évolution historique s'exprime de manière beaucoup moins claire et univoque dans les changements auxquels sont soumis les éléments partiels isolés que dans les changements de leur fonction dans le processus d'ensemble de l'histoire, de leurs rapports à l'ensemble de la société », Georg Lukács). C'est ici que le concept de mode de production peut être utile, en raison de sa remarquable vertu englobante. Pour peu qu'on l'entende dans sa signification la plus large – et non au sens restreint de formes concrètes d'organisation productive, éventuellement combinables au sein d'une même formation socio-économique –, il ne désigne rien d'autre que la logique globale d'un système social donné, qui donne sens à ses différentes composantes en déterminant les relations qui les unissent (comme le suggère Ángel Palerm, on doit concevoir le concept de mode de production comme un instrument analytique éminemment abstrait, comme un modèle interprétatif doté d'une forte vertu heuristique, mais qui ne saurait prétendre décrire

l'ensemble des traits d'une société déterminée : c'est pourquoi le repérage des caractéristiques fondamentales d'un mode de production, pour décisif qu'il soit, ne dispense en rien de l'analyse détaillée de ses configurations particulières et de leurs dynamiques propres). Pour revenir à l'expression d'Eric Hobsbawm, il convient donc, sans dénier la présence d'ingrédients susceptibles de prendre par la suite une valeur nouvelle, de reconnaître que, jusqu'au XVII^e siècle au moins, « la prééminence générale de la structure féodale de la société » parvient à se maintenir et à empêcher ces ingrédients de contribuer à la formation d'une nouvelle cuisine capitaliste...

Une définition du féodalisme ?

De ce qui précède, on peut déduire que la notion de capitalisme n'est pas plus applicable à l'Amérique coloniale qu'à l'Europe du temps. Mais rien n'indique encore que celle de féodalisme lui convienne mieux. On ne saurait parvenir éventuellement à une telle conclusion sans analyser dans quelle mesure les caractéristiques fondamentales de la société féodale d'Occident se reproduisent dans le monde colonial. Il n'est donc pas inutile de proposer, à défaut d'une définition *stricto sensu* du féodalisme, une synthèse des principaux éléments analysés dans les chapitres antérieurs.

La société médiévale est une société complexe, dont la structure est un entrelacement de relations multiples. On peut y repérer quelques articulations principales (seigneurs/producteurs dépendants, clercs/laïcs, nobles/non-nobles), d'autres dont le rôle est important mais sans être aussi fondamental (complémentarités et tensions villes/campagnes ; complicité-concurrence entre le clergé et l'aristocratie, la monarchie et l'aristocratie, l'Église et la

monarchie), d'autres enfin qui, pour être souvent très voyantes, sont clairement soumises aux précédentes (structuration vassalique et luttes internes au sein de l'aristocratie, alliances et affrontements entre les différents pouvoirs politiques ; unité et différenciation sociale des communautés villageoises ; identités civiques et luttes entre les groupes urbains ; conflits et divergences à l'intérieur de l'Église – haut/bas clergé ; réguliers/séculiers ; ordres traditionnels/nouveaux ; franciscains/dominicains ; tendances institutionnelles/penchants évangéliques, radicaux/modérés, etc.). On doit ici se limiter à l'essentiel, qui explique moins la prolifération événementielle ou l'épaisseur des expériences (souvent de l'ordre des tensions secondaires) que les structures les plus profondes et les évolutions les moins immédiatement perceptibles. Même si les liens vassaliques jouent un rôle dans la dissémination du pouvoir de commandement jusque dans la seigneurie, ils ne définissent que les relations au sein de la classe dominante, soit 1 ou 2 % de la population. En revanche, la relation de *dominium* et la position dominante de l'Église sont les deux éléments fondamentaux qui permettent de définir le féodalisme comme mode de production et, indissolublement, de reproduction sociale (on précise que l'on récuse la dualité infrastructure/superstructure, dans laquelle on ne saurait faire entrer le rôle de l'Église médiévale sans d'inutiles contorsions, et surtout parce que le concept de mode de production, dans le sens déjà indiqué, a l'avantage d'inviter à saisir une logique sociale aussi globale que possible, ce à quoi une division en étages superposés ne peut que faire obstacle).

Le *dominium* (relation entre seigneurs et producteurs dépendants) se caractérise par le fait que les dominants « exercent de manière simultanée le pouvoir sur les hommes et le pouvoir sur les terres » (Alain Guerreau).

Ajoutons que c'est par son articulation avec ces entités amplement autonomes que sont les communautés villageoises que la domination des seigneurs peut s'affirmer, quand bien même l'intervention directe de ces derniers dans l'activité productive est très limitée. Il est courant d'analyser cette domination par une convergence de la propriété de la terre (pouvoir économique) et de l'autorité publique (pouvoir politique) dans les mains des mêmes hommes, mais ces concepts perdent toute pertinence dès lors que s'opère la fusion qui caractérise le *dominium*. Pour la même raison, on doit dépasser la définition selon laquelle le féodalisme serait fondé sur l'extraction de la rente grâce à l'emploi de la fameuse « contrainte extra-économique » mentionnée par Marx (par exemple, chez Ernesto Laclau : « l'excédent économique est produit par la force de travail, soumise à une coaction extra-économique »). Dans un tel contexte, la notion d'économie n'a pas de sens et il est donc tout aussi impossible d'isoler une sphère spécifiquement économique qu'un domaine extra-économique (en outre, la notion de coercion extra-économique risque d'être assimilée à l'usage de la force, ce qui n'est pas un élément déterminant, ni discriminant, pour caractériser les réalités féodales). Ce qui est clair, c'est que l'extorsion du surtravail n'est alors fondée ni sur la propriété du travailleur (esclavage), ni sur la vente libre de la force de travail (salarial), ni non plus sur l'imposition d'un devoir à l'égard d'un pouvoir d'État extérieur aux communautés productrices (tribut). Dans le féodalisme, l'extorsion du surtravail s'opère comme effet de « la fusion du pouvoir sur les terres et du pouvoir sur les hommes », à travers un ensemble d'obligations imposées localement, et alors même que les producteurs disposent pratiquement de l'usage des moyens de production qui leurs sont nécessaires (on ne dira pas cependant que

« la propriété des moyens de production demeure aux mains du producteur direct », comme Ernesto Laclau, car ainsi que l'a souligné Edward Thompson, « le concept central du féodalisme n'est pas celui de propriété, mais celui d'obligations réciproques »). Ce qui caractérise la dépendance féodale, c'est qu'elle est indissolublement économique, juridique, politique et sociale, de sorte qu'elle ne peut être dite ni économique, ni juridique, ni politique, ni sociale. La dépendance féodale présente ainsi un caractère à la fois local (d'où sa dimension interpersonnelle) et « total » (gage d'une efficacité bien attestée), en même temps qu'elle s'avère relativement équilibrée (puisque'elle concède aux producteurs l'usage partiel des moyens de production et autorise l'affirmation communautaire des villages et leur différenciation interne). Enfin, la fusion du pouvoir sur les hommes et du pouvoir sur les terres qui caractérise le *dominium* a pour conséquence et pour condition la fixation tendancielle des hommes au sol, dans des unités de résidence et de production fortement intégrées, au sein desquelles s'exerce l'essentiel des rapports d'exploitation et de domination imposés tant par l'aristocratie laïque que par l'Église.

L'Église est l'institution dominante de la société féodale, son pivot et sa principale force motrice. Non seulement le clergé constitue l'ordre dominant du féodalisme, disposant d'une richesse matérielle qui n'a d'égal que son pouvoir spirituel, mais surtout l'Église, comme institution consubstantielle à la chrétienté, définit l'essentiel des structures nécessaires à l'organisation et à la reproduction de la société, c'est-à-dire aussi à sa projection vers son idéal, qui est le salut individuel et la réalisation parfaite de l'Église céleste. On soulignera seulement ici le rôle que joue l'Église dans la définition des structures spatiales de l'Europe médiévale (voir partie II, chapitre II). En effet, la

mise en place du réseau paroissial constitue un élément déterminant du processus d'encellulement ; et la réorganisation des villages autour des églises et des cimetières joue un rôle fondamental dans la fixation des hommes au sol, indispensable au bon fonctionnement de la relation de *dominium*. En ce sens, les unités de résidence et de production que forment les communautés villageoises (et sur lesquelles se greffe le rapport seigneurial) sont aussi, au moins tendanciuellement, celles où s'exercent, à travers la médiation cléricale, la relation entre les hommes et les forces qui régissent l'univers, ce qui contribue au caractère fortement intégré qu'on vient de leur reconnaître. La présence des cimetières au centre des villes et des villages est si importante qu'elle peut être considérée comme un symptôme, voire comme un marqueur spécifique de la société féodale. Il n'y a donc rien de surprenant à constater que c'est à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle que les cimetières sont rejetés à l'extérieur des zones habitées, où l'Antiquité les avait également relégués. Le féodalisme prend fin lorsque les morts, que l'Église avait placés au centre de l'espace social, sont reconduits hors des villes et des villages.

On ajoutera deux remarques complémentaires. À l'opposé de la vision traditionnelle qui n'y voit qu'immobilité et stagnation, le féodalisme est un système dynamique. Outre les éléments de croissance et d'expansion qui le caractérisent, surtout dans sa phase d'apogée (XI^e-XIII^e siècles), il est capable de produire, en son sein même, d'importantes modifications. Il est donc dans la logique du féodalisme de susciter sa propre transformation, sans pour autant se nier lui-même, de sorte qu'on ne devrait pas être surpris de l'observer sous des traits différents selon les phases de sa longue carrière. Un des aspects importants de la dynamique féodale, sensible dès la fin du

XI^e siècle, est l'essor des villes et des activités artisanales et commerciales. Ceci n'est pas un fait extérieur à la logique du féodalisme. Au contraire, la monétarisation croissante et l'essor des marchés urbains sont suscités par la dynamique même des seigneuries, de sorte que le féodalisme et la croissance du commerce et des villes vont de pair. C'est du reste, selon Eric Wolf, une caractéristique de nombreux systèmes précapitalistes que d'être associés à un développement de la richesse marchande, tout en bornant strictement la puissance et l'influence des commerçants. Ainsi, le système féodal admet l'existence d'un groupe social en charge des échanges et tolère même les valeurs qui lui sont propres, dans la mesure où celles-ci restent soumises à la logique ecclésiale et aux idéaux aristocratiques. Quelle que soit la puissance qu'il parvient à acquérir ponctuellement et localement, ce groupe social doit demeurer dans une position subordonnée, garantie par le schéma des trois ordres, et doit surtout être privé « du moindre impact sur l'organisation sociale et particulièrement sur les modes de domination et de prélèvement du surtravail » (Alain Guerreau). Durant tout le (long) Moyen Âge, l'essor du commerce et de l'artisanat se maintient dans le cadre du système féodal, la véritable rupture devant être située à la fin du XVIII^e siècle, lors de la proclamation par l'économie politique du marché libre, supposément autorégulé et tendanciuellement homogène.

La dynamique du système féodal conduit également, à partir du XII^e siècle, à une affirmation des pouvoirs monarchiques, princiers (dans le cas de l'Allemagne notamment) et urbains (en Italie surtout). On y voit volontiers une évolution contraire à la logique féodale, surtout si l'on considère que ce processus conduit, dès le XIV^e siècle, à la formation des États modernes et à leur triomphe sur un féodalisme défini en termes juridico-

politiques. Pourtant, la réapparition de l'État, en tant qu'institution disposant du monopole de la violence légitime sur un territoire donné, ne se produit guère avant le XVII^e siècle, dans le meilleur des cas. Jusqu'alors, le renforcement des pouvoirs monarchiques ne provoque pas de rupture des cadres du système féodal. On admettra donc qu'une caractéristique du féodalisme tient à l'existence d'une tension entre monarchie et aristocratie, marquée par un mélange de connivence et de concurrence, et susceptible d'équilibrer diversement leurs rapports et leurs prérogatives respectives, sans toutefois conduire à la véritable alternative (la noblesse ou la monarchie), d'où sortira finalement l'État. Essor des pouvoirs monarchiques, mais sans État ; essor des échanges, mais sans Marché : tels sont les deux aspects les plus visibles des transformations induites par la dynamique du système féodal, mais sans atteindre le point de rupture obligeant à une reconfiguration complète de la structure sociale.

Esquisse de comparaison entre l'Europe féodale et l'Amérique coloniale

On peut, sur la base des caractéristiques du féodalisme ainsi résumées, esquisser une comparaison avec les réalités coloniales américaines. Elle ne saurait être qu'excessivement sommaire et approximative (d'autant plus que l'auteur s'y met en aventure, loin de son univers de connaissance habituel). En tout état de cause, cette tentative ne prétend pas rendre compte de la complexité du monde colonial ; sa seule ambition est de dégager quelques traits massifs et de proposer une hypothèse générale, dont l'avantage éventuel serait d'aider à approcher plus efficacement ces réalités.

La relation de *dominium*, c'est-à-dire la fusion du pouvoir sur les terres et sur les hommes, a-t-elle été reproduite dans le monde colonial ? La réponse est clairement négative. Certes, les conquistadores étaient pour l'essentiel animés, qu'ils fussent nobles ou non, par un idéal aristocratique caractéristique de la *hidalguia* ibérique (Ruggiero Romano). Ils ont fait tout leur possible pour dupliquer en Amérique le système féodal européen. Bernal Díaz del Castillo en donne une preuve particulièrement nette, lorsqu'il se réfère à la Reconquête et aux terres alors concédées par les rois hispaniques, pour affirmer que les conquistadores devraient être récompensés de la même manière, c'est-à-dire par la remise de fiefs : « et aussi lorsqu'on conquiert Grenade [...] les rois donnèrent terres et seigneuries à ceux qui les aidèrent dans les guerres et les batailles. J'ai rappelé tout cela afin que, si on regarde les bons et nombreux services que nous rendîmes au roi notre seigneur et à toute la chrétienté, et qu'on les mette dans une balance, pesée chaque chose selon sa juste valeur, on voit que nous sommes dignes et méritons d'être récompensés comme les chevaliers dont j'ai parlé plus haut ». Mais ce qu'ils reçoivent, c'est l'*encomienda*, par laquelle la couronne place sous leur contrôle la population indigène d'un territoire donné et leur attribue le droit d'exiger d'elle un tribut en nature et en travail.

Le caractère féodal ou non de l'*encomienda* a été amplement discuté. D'un côté, on peut affirmer qu'il s'agit d'une institution de type féodal (au sens étroit du terme), puisque l'*encomienda* est un bien concédé par une autorité supérieure en récompense d'un service, essentiellement militaire (Solorzano Pereira, dans sa *Política Indiana*, en 1647, admet la validité de la comparaison entre *encomienda* et fief et établit un rapprochement avec les fiefs dits « irréguliers »). Il est du reste typique de la logique

féodale que, alors même que la couronne espagnole, instruite par l'expérience désastreuse de la colonisation des Caraïbes, tente, lors de la conquête du continent, d'éviter la mise en place de l'*encomienda*, elle y soit finalement obligée, n'ayant pas d'autre moyen pour rétribuer les conquistadores et pour s'efforcer de maintenir leur fidélité, indispensable au contrôle des territoires conquis. Également caractéristique de la dialectique féodale est l'effort de la couronne pour limiter les prérogatives des *encomenderos* (notamment par les Leyes Nuevas de Indias de 1542) et en particulier pour freiner la transmission héréditaire de l'*encomienda*, tandis que leurs bénéficiaires luttent pour annuler en droit ces limitations ou pour les contourner en pratique. Les historiens continuent de débattre de l'impact de l'*encomienda* et de sa durée de vie – son rôle décroît manifestement à partir de la fin du XVI^e siècle –, mais il est clair qu'elle se fonde sur une tension, caractéristique du fief, entre deux logiques, l'une favorable à qui reçoit le bien, l'autre à qui le concède. Certes, la couronne espagnole dispose alors d'assez de force pour bloquer de manière significative, quoique non sans difficulté, la dérive féodale de l'*encomienda* et du monde colonial (comme le prouve le discrédit qui frappe les principaux acteurs de la Conquête, à commencer par Colomb et Cortés). Mais elle demeure malgré tout trop faible pour échapper à la logique de la concession féodale et éviter d'épuiser ses forces dans la lutte contre les tendances centrifuges induites par celle-ci.

Cependant, ainsi que l'a montré Silvio Zavala, l'*encomienda* n'est pas fondée sur la propriété territoriale, mais sur un droit tributaire portant sur la population indigène. Cela entraîne une forte différence avec le système féodal. En effet, les *encomenderos* se voient reconnaître un pouvoir sur les hommes placés sous leur protection : leur

« mission » est de prendre soin d'eux (de même que le seigneur féodal justifie sa domination par la protection qu'il offre aux dominés), d'assurer le respect de l'ordre et la diffusion de la foi, et ils sont autorisés à se prévaloir de ce « service rendu » pour imposer un tribut, d'abord principalement sous forme de travail forcé, mais aussi en nature ou en argent. En revanche, les *encomenderos* ne parviennent pas à s'approprier le pouvoir sur les terres : jusqu'à la fin de la période coloniale et malgré toutes les attaques, les communautés indigènes en conservent pour l'essentiel la possession, sous la protection de la couronne, intéressée par la perception du tribut royal qui suppose la préservation minimale des populations et de leurs moyens de production. On voit donc que les *encomenderos* ne sont pas en mesure de reproduire la fusion du pouvoir sur les hommes et du pouvoir sur les terres qui constitue le nœud du *dominium* féodal. Le fait qu'ils se dénomment eux-mêmes volontiers « *señores de vasallos* » (ces derniers étant les indigènes, considérés comme vassaux de la couronne) indique tout à la fois leur prétention à rejouer une domination de saveur féodale et seigneuriale, et les limites de celle-ci, dès lors qu'elle s'exerce exclusivement sur les hommes. Comme le reconnaît un *encomendero* en 1578, « par ici, qui n'a pas d'indiens, n'a rien ».

Ainsi, l'*encomienda*, par laquelle s'impose le pouvoir des nouveaux venus sur les populations indigènes, ne reproduit que partiellement la domination féodale, ce qui revient à dire qu'elle s'en distingue fondamentalement. Il faudrait cependant évoquer ici les autres formes de travail forcé, qui constituent sans doute une caractéristique profonde et durable de la domination coloniale (Marcello Carmagnani). Ainsi, lorsque l'obligation en travail due aux *encomenderos* est remise en cause par la couronne, dans le courant du XVI^e siècle, le système du *repartimiento*

prend le relais. Il revient alors aux officiers royaux (*corregidores, jueces repartidores*) de répartir les journées de travail dues par les indigènes au profit des *encomenderos* eux-mêmes, mais aussi des exploitants de mines ou de terres, ou encore pour d'autres nécessités. Les représentants de la couronne apparaissent ainsi comme les garants de l'extorsion et de la répartition du travail forcé indigène, pour le plus grand bénéfice des élites espagnoles. On mentionnera par ailleurs l'importance croissante de l'*hacienda* (ou *finca*), qui apparaît au XVII^e siècle, prend lentement son essor jusqu'à acquérir un rôle dominant durant le XIX^e siècle. À l'inverse de l'*encomienda*, celle-ci se fonde sur une appropriation directe des terres, mais n'inclut pas en principe un pouvoir sur les hommes. Dans l'*hacienda*, le travail est théoriquement libre et rémunéré par le salaire ; mais s'y opère un processus de chasement des travailleurs (*peones acasillados*), disposant de parcelles en échange de prestations en travail, tandis que différentes pratiques, telles que les achats forcés dans la boutique du patron (*tiendas de raya*), sources d'un endettement héréditaire, imposent un lien forcé au sol (l'*hacienda* est qualifiée d'« institution médiévale » par Ruggiero Romano et Marcello Carmagnani). C'est finalement dans l'*hacienda*, plus que dans l'*encomienda*, que se reconstitue subrepticement, en particulier dans les zones les plus périphériques, où elle survit parfois jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle, une forme de pouvoir exercé à la fois sur les terres et sur les hommes, qui présente de notables affinités avec la domination féodale, même si elle s'exerce alors dans un contexte global totalement différent. Jamais pleinement réalisée, la fusion du *dominium* féodal apparaît cependant comme la tentation toujours active des mondes colonisés, comme un rivage lointain aussi obsédant qu'inaccessible.

S'agissant du rôle de l'Église, la comparaison est nettement plus aisée. Dresser la liste des similitudes entre l'Église coloniale et l'Église médiévale reviendrait à décrire à nouveau cette dernière, à peu près dans sa totalité : richesse matérielle et immensité des terres possédées, structuration interne du clergé, rôle des ordres mendiants, doctrine et rituels essentiels, formes d'évangélisation, prédication et confession comme instruments de contrôle social, importance du culte des saints et des images... Il convient certes de faire leur place aux particularités et aux créations originales d'une époque marquée par la reprise en main de la Contre-Réforme et ses expressions baroques, puis par l'affirmation d'une spécificité métisse et créole. En outre, l'Église coloniale s'est trouvée confrontée à des sociétés et à des cosmovisions indigènes originales (l'un des aspects les plus rétifs à l'acculturation étant la conception de la personne humaine, ce qui n'était pas le cas s'agissant du paganisme antique). Et si la destruction des sites et l'interdiction des rites préhispaniques, ainsi que l'imposition des conceptions occidentales constituent les aspects les plus massifs, on ne peut ignorer l'existence de formes variées d'*interactions inégales* entre le christianisme et les cultures indigènes (on préférera cette expression à celle de syncrétisme). Le remplacement des lieux de culte et des divinités indigènes par des sanctuaires chrétiens et des figures du Christ, de la Vierge ou des saints est un phénomène certes propice à une rapide évangélisation, mais néanmoins ambigu, puisqu'il favorise en même temps la persistance de croyances anciennes sous l'habillage chrétien, ainsi que certains prélats n'ont pas manqué de le remarquer, dès le XVI^e siècle (Sahagún qualifie ainsi d'« invention satanique » l'assimilation de Tonantzin et de la Vierge, sur le mont Tepeyac). La réinterprétation d'éléments chrétiens en fonction des

croyances indigènes est souvent imperceptible, mais conduit parfois à des malentendus ouverts, alors dénoncés par les clercs (par exemple, lorsqu'ils interdisent la représentation des saints avec leurs symboles animaux, que les indigènes interprètent comme images d'un double animique). Enfin, si les cultes préhispaniques associés au pouvoir des gouvernants et des groupes dominants ont vite été désarticulés, d'autres rituels, sans doute propres aux communautés paysannes, se sont maintenus de manière occulte (sacrifices d'animaux, « idoles » cachées derrière les autels, usage de grottes sacrées). L'Église coloniale a dû procéder à des adaptations particulières, intégrant dans ses rituels certains aspects de la culture indigène, admettant quelques-unes de ses formes d'expression (les tableaux de plumes par exemple) ou adaptant des espaces architecturaux inédits (comme les chapelles ouvertes). Pour autant, s'ils produisent des résultats en partie originaux, de tels procédés sont depuis longtemps caractéristiques de l'Église. Les stratégies de lutte contre le paganisme et l'idolâtrie (diabolisation, destruction, substitution) sont plus que millénaires, tandis que les techniques d'acculturation les plus efficaces se sont perfectionnées au cours du Moyen Âge (culte des saints et des images, modèles de prédication et de confession, mnémotechnique destinée à la catéchèse), de même que le souci de débusquer les « superstitions », bientôt assimilées dans l'Ancien comme dans le Nouveau Monde à la sorcellerie et au pacte avec le diable.

Au total, même si l'incorporation rapide d'un continent entier à l'Église chrétienne est un phénomène inédit, les adaptations et les créations originales s'inscrivent dans un cadre qui est, pour l'essentiel, celui d'une reproduction et d'une continuité. Le rôle que joue l'Église dans le monde colonial est donc amplement comparable à celui

que l'on a pu observer dans l'Europe médiévale. Selon Antonio Rubial, « de tous les secteurs sociaux, l'Église était celui qui possédait la plus grande cohésion, renforcée par une forte présence économique et politique. Exemption tributaire, tribunaux spéciaux et toute une série de privilèges qui venaient du Moyen Âge faisaient des clercs les membres les plus éminents de la société. Son contrôle sur la doctrine, la liturgie et la morale, et à travers celle-ci sur l'art, l'imprimerie, l'éducation et la charité conférait à l'Église une exceptionnelle influence sociale et culturelle ». À cet égard, la position du clergé colonial peut apparaître plus dominante encore qu'en Occident, si l'on considère notamment que l'immunité ecclésiastique se maintient intacte tout au long de la période, ou encore le fait que l'Église est de loin la principale institution dispensatrice de crédit et qu'elle joue ainsi un rôle clé dans les activités productives et commerciales du monde colonial. Felipe Castro peut donc conclure en toute clarté : « l'Église fut le *véritable pilier du régime colonial*. [...] Elle contribua de manière décisive à créer, diffuser et reproduire les normes et les valeurs qui ont permis d'en maintenir la stabilité sociale et politique pendant près de trois siècles. Ce n'est pas sans raison que l'évêque Abad y Queipo, porte-parole des intérêts de l'Église à la fin de la période, réclamait pour le clergé le titre de "*conquistador* et garant des conquêtes" ».

On ne saurait mieux dire que l'Église est, dans le monde colonial, l'institution dominante et structurante, conformément à l'une des deux caractéristiques principales du féodalisme. Une preuve éclatante en est donnée à la fin du XVIII^e siècle : lorsque les Bourbons d'Espagne, dans leur effort pour instaurer dans leurs colonies un véritable État moderne, attaquent les fondements de la domination ecclésiale, ils ne font rien d'autre que précipiter le

soulèvement indépendantiste et l'écroulement du système colonial (Nancy Farriss). La suppression de l'immunité ecclésiastique, amorcée par Charles III et devenue complète en 1812, ainsi que la saisie des biens d'Église au profit de la couronne, en 1804, expliquent en grande partie la participation active de nombreux clercs à la lutte d'indépendance et le fait que plusieurs d'entre eux jouèrent un rôle décisif dans la mobilisation populaire et sa transformation en un soulèvement armé contre le système colonial. Un témoin anglais de l'époque a pu décrire ce mouvement comme une « insurrection du clergé », dont l'une des revendications les plus ardentes était le rétablissement de l'immunité ecclésiastique. Finalement, l'indépendance n'est acquise, en 1821, que grâce à l'appui unanime du clergé, qui obtient la restauration de ses privilèges et apparaît alors plus fort que jamais. Ainsi, des réformes des Bourbons, qui ont brisé une collusion entre la couronne et l'Église strictement consubstantielle à l'ordre féodo-colonial, il est résulté que la gestation du Mexique indépendant s'est trouvée paradoxalement imbriquée avec la défense des intérêts de l'institution qui était le pilier du système antérieur ; elle n'a donc pu signifier qu'une rupture partielle avec celui-ci. De fait, durant la première moitié du XIX^e siècle, l'Église conserve l'essentiel de son pouvoir, les tentatives pour limiter son influence n'ayant que des effets limités, et les leaders libéraux, tels que José María Mora, voyant en elle l'indispensable ciment de l'unité nationale. C'est seulement avec les lois de Réforme, notamment la loi Juárez de 1855, qui abolit finalement l'immunité ecclésiastique, et avec la Constitution de 1857 qu'a lieu le combat décisif contre l'Église (en même temps qu'intervient la phase décisive de transition au capitalisme, située par Ciro Cardoso dans les années 1854-1880). Pour les réformateurs, il est clair que la cons-

truction de l'État est impossible tant qu'existe une institution plus puissante que lui, et Melchor Ocampo, par exemple, explique que les lois de Réforme n'ont pas d'autre but que de restituer à l'État le droit de gouverner la société. Cela indique assez le rôle central de l'Église dans la structure sociale antérieure, et la survivance de celle-ci jusqu'au troisième quart du XIX^e siècle. C'est aussi la confirmation du principe selon lequel il ne peut pas exister de véritable État tant que l'Église occupe une position dominante. Sa construction suppose donc une lutte radicale pour saper les fondements du pouvoir de l'institution ecclésiale.

Pour revenir aux débuts de la période coloniale, l'Église a joué un rôle décisif pour instaurer, conjointement avec la couronne, un ordre colonial plus stable que le chaos destructeur vers lequel tendaient les exactions sans mesure des conquistadores et des premiers *encomenderos*. On insistera ici sur sa contribution à l'établissement des cadres spatiaux du monde colonial. Non seulement elle procède alors à une « sacralisation de l'espace » (Antonio Rubial), c'est-à-dire à la formation d'un ensemble de grands sanctuaires destinés à structurer l'espace et à effacer la géographie sacrée préhispanique, mais elle assure surtout une réorganisation générale de l'habitat qui concentre les populations indigènes et les déplace des principaux sites antérieurement occupés, non sans déstructurer les entités territoriales préhispaniques (*reducciones y congregaciones de pueblos*). On pourrait voir dans ce processus, achevé dès les années 1550 dans la province de Guatemala sous la férule directe des clercs et mené de manière plus lente et moins radicale dans la Nouvelle-Espagne, une sorte de caricature de l'encellulement de l'Europe des XI^e-XIII^e siècles. Il y a bien entendu d'importantes différences, liées notamment au fait que le phéno-

mène n'est pas associé ici à l'établissement des seigneuries et que le réseau paroissial, instauré simultanément, y est beaucoup plus lâche. Du moins sent-on là l'expérience séculaire de l'Église qui, pour avoir contribué de manière décisive à la structuration spatiale de la société féodale, sait fort bien, par instinct historique pourrait-on dire, qu'une domination de type féodal doit impérativement être fondée sur une organisation spécifique de l'habitat et de l'espace.

Au reste, les nouveaux villages indigènes, avec leur place centrale où se dresse l'église, ne sont pas sans faire écho au modèle occidental, d'autant qu'au centre des villes et des villages coloniaux on ne trouve pas seulement l'église, mais aussi le cimetière. Cette inscription des morts au cœur de l'espace des vivants, conforme à la logique du féodalisme, constitue une transformation radicale des usages préhispaniques, au point que certains missionnaires notèrent que les indigènes « ne voulaient pas entrer dans l'église, parce qu'elle était la demeure des morts » (Elsa Malvido). Même s'il a pu connaître des rythmes de diffusion variables et des limites, ce dispositif spatial est devenu si caractéristique de la société coloniale que sa remise en cause, à la fin de la période, s'est heurtée à de redoutables résistances et n'a pu avancer qu'avec une extrême lenteur. Conformément au processus engagé en Europe à partir du milieu du XVIII^e siècle, le décret émis en 1787 par Charles III ordonne la création et l'usage exclusif (sauf dérogation) de cimetières situés à l'écart des espaces habités. Mais, pas plus dans les colonies qu'en Espagne même (où le premier cimetière *extra muros* madrilène est créé en 1809 et où la majorité des églises paroissiales conservent une fonction funéraire jusqu'au milieu du XIX^e siècle), la mesure n'est immédiatement suivie d'effet. Dans la capitale de la Nouvelle-Espagne, la

préoccupation sanitaire qui meut les partisans éclairés des nouveaux usages funéraires conduit certes à la création d'un premier cimetière *extra muros* par l'archevêque Núñez de Haro, dès 1786, mais il ne saurait prétendre répondre à une ample demande et son usage reste limité. En fait, bien que le recours aux cimetières ecclésiastiques *extra muros* se développe peu à peu, c'est tout au long de la première moitié du XIX^e siècle que les autorités doivent mener, à coup d'interdictions aussi réitérées qu'ineffices, la bataille contre la pratique des sépultures dans les églises ou les cimetières des paroisses et des couvents situés à l'intérieur du noyau urbain. En outre, en dépit de plusieurs rapports sur l'état sanitaire catastrophique de ces cimetières et malgré l'approbation de divers projets, les autorités de la ville de Mexico sont restées incapables, durant toute cette période, de créer un cimetière général municipal *extra muros*, qui aurait par trop heurté les intérêts du clergé. *A fortiori* devait-il en aller ainsi dans les zones moins centrales du monde colonial, où l'on observe une chronologie au moins aussi étirée (par exemple à Saltillo, où le premier cimetière *extra muros* date de 1825, ce qui ne fait qu'entamer le lent processus d'abandon des cimetières anciennement utilisés, ou encore à San Cristóbal de Las Casas, où les cimetières situés autour de la cathédrale et des couvents principaux ne sont transférés hors de la ville que dans les années 1850-1860). Ainsi, la lutte pour abolir le système funéraire féodo-colonial aura duré plus d'un demi-siècle et c'est seulement au milieu du XIX^e siècle qu'elle peut être considérée comme achevée, lorsque parviennent conjointement à leur conclusion le processus de rejet des morts hors des espaces habités et le transfert du contrôle des lieux de sépultures et des obligations funéraires du clergé à l'État (la loi de création de l'état civil date de 1857 et celle de sécularisation des cime-

tières de 1861). Au total, si l'histoire des pratiques funéraires et des cimetières peut être considérée comme un marqueur du féodalisme, ainsi qu'on en a fait l'hypothèse, on devrait disposer ici d'une confirmation du caractère féodal de la société coloniale et de la permanence de ce trait jusqu'aux années de la Réforme qui, au Mexique, peuvent être considérées comme celles de la transition au capitalisme.

On ajoutera que l'organisation spatiale des villages indigènes (*pueblos de indios*), jointe aux règles qui leur sont imposées (notamment un gouvernement local décalqué du modèle castillan) et aux éléments conférant à chacun d'eux une identité spécifique (en premier lieu, le culte de son saint patron), parvient à imposer un trait fondamental de la logique féodale que les *encomenderos* demeurèrent incapables d'obtenir : la fixation tendancielle des hommes à leur lieu (sa réalisation pratique n'est jamais absolue, mais il est significatif d'observer que l'obligation tributaire est indéfectiblement attachée au *pueblo* d'origine, même en cas de changement du lieu de résidence). Certes, on ne peut en attribuer tout le mérite à l'Église, dans la mesure où les sociétés mésoaméricaines étaient déjà des sociétés d'agriculteurs sédentaires, dotées d'une organisation spatiale stable et fortement articulée (en revanche, dans les zones arido-américaines où les indigènes étaient nomades, l'*encomienda* ne peut s'implanter et l'Église elle-même ne réussit qu'à grand-peine et tardivement à stabiliser les populations). Mais, quel que soit le support des expériences antérieures à la Conquête, c'est incontestablement l'Église qui a eu la charge de la restructuration spatiale des territoires et des populations, et qui a pu imposer une fixation tendancielle des hommes à leur lieu, conformément à la logique féodale.

Restent enfin à considérer les deux caractéristiques secondaires du féodalisme. La première tient au fait que l'équilibre propre à la tension entre monarchie et dominants laïques se modifie fortement au fil des siècles, mais sans pour autant rompre avec la logique féodale. S'agissant des colonies hispaniques, il faut souligner la faiblesse structurelle de la noblesse : la haute noblesse titrée y est quasi inexistante jusqu'au XVIII^e siècle (encore ne regroupe-t-elle alors, dans la Nouvelle-Espagne, qu'une centaine de familles à peine), tandis que les *hidalgos* et *encomenderos*, dont la situation se dégrade à partir du XVII^e siècle, n'ont bien souvent ni l'origine ni les moyens matériels correspondant à leur désir de distinction. Cependant, la couronne ne parvient que difficilement à tirer parti de cette situation, n'imposant généralement ses lois et règlements que très partiellement et au terme de longues périodes de conflit et de négociation. La nature féodale de la contradiction entre monarchie et élite laïque apparaît plus clairement encore si l'on considère que, pour garantir un rapport de force qui lui soit favorable et notamment pour freiner une véritable dérive seigneuriale, la couronne espagnole doit essentiellement s'appuyer sur l'Église (d'où son soutien, jusqu'à un certain point, à Las Casas, par exemple). Ce double trait – faiblesse relative de la noblesse et force de l'Église, favorisant la couronne – paraît éclairer le fait que, dans le régime colonial, la fusion caractéristique du *dominium* ne s'opère pas et que le lien des hommes au sol soit assuré plutôt par l'action organisatrice de l'Église. Dans le même temps, on doit conclure, avec Felipe Castro, à la « virtuelle inexistence de l'appareil d'État » dans la Nouvelle-Espagne, dès lors que ses caractéristiques principales sont l'absence de toute force militaire véritable et la corruption de la bureaucratie, qui laisse l'application des décisions royales aux mains d'indi-

vidus mus par de puissants intérêts personnels (en premier lieu, les multiples mécanismes de fraude qui se greffent sur la levée du tribut et permettent un enrichissement considérable des fonctionnaires royaux). Certes, on ne peut ignorer que l'équilibre des forces se modifie au cours des trois siècles de la période coloniale. Si, à partir des années 1620, la crise d'une partie de l'Europe et les difficultés de la monarchie espagnole distendent le contrôle sur les colonies, favorisant notamment la formation, souvent illégale, des *haciendas*, on constate, à partir du milieu du XVIII^e siècle, et surtout avec les réformes du règne de Charles III, une claire reprise en main. Bureaucratie royale plus efficace et mieux contrôlée, pression fiscale accrue et exploitation coloniale systématique : tout indique la volonté d'instaurer un véritable pouvoir d'État. Mais cet effort, qui bouleverse l'équilibre insauré depuis la Conquête et heurte à la fois l'Église, les propriétaires d'*haciendas* et les communautés indigènes, ne fait que précipiter la destruction de l'ordre colonial. Il apparaît ainsi clairement que celui-ci supposait un pouvoir monarchique assez mûr pour drainer vers lui le tribut et éviter une nouvelle dérive féodale, mais dont l'alliance nécessaire avec l'Église allait de pair avec l'absence d'un véritable appareil d'État.

S'agissant de la seconde caractéristique, le commerce atlantique et l'exploitation des ressources minières et agricoles du monde colonial jouent un rôle de plus en plus notable. De même, les ateliers (*obrajes*), notamment textiles, qui exploitent une main-d'œuvre en grande partie captive (du fait d'une condamnation judiciaire ou d'un endettement croissant), fleurissent au cours du XVI^e et au début du XVII^e siècle, et les efforts des autorités pour les soumettre à des réglementations corporatives ne progressent que difficilement. Pourtant, en 1632, la décision

d'interdire l'exportation de textiles novohispaniques vers le Pérou, afin de protéger les produits castillans, est le premier d'une série de rudes coups qui provoquent leur déclin (jusqu'à leur ruine totale, lorsqu'ils subissent la concurrence d'une production véritablement capitaliste, en l'espèce anglaise, au début du XIX^e siècle). Les activités artisanales et commerciales n'échappent donc pas aux réglementations des métiers et à la prédominance des intérêts métropolitains, et ce jusqu'au grand commerce, monopolisé par le Consulat des marchands de la ville de Mexico, qui s'oppose fermement à l'essor de l'artisanat local et parvient notamment à éliminer la production de soie dans la Nouvelle-Espagne. Certes, à partir des années 1620-1630, l'essor du commerce de contrebande vide de signification le monopole commercial que l'Espagne entend maintenir sur ses colonies. À l'inverse, la reprise en main de la seconde moitié du XVIII^e siècle se traduit par la réaffirmation du contrôle royal, notamment avec l'imposition du monopole sur la production de tabac et l'ordre de fermer les ateliers textiles, finalement appliqué à l'extrême fin du siècle, après une longue phase de tolérance. Quant au secteur minier, qui est au cœur de l'importance acquise par la Nouvelle-Espagne à partir des découvertes du milieu du XVI^e siècle (mines d'argent de Zacatecas, 1548) et dont le nouvel essor au XVIII^e siècle est vigoureusement soutenu par la couronne, on a volontiers voulu voir en lui « le principe dominant de l'économie coloniale » (Ángel Palerm). Mais sa part dans les bénéfices de l'exploitation coloniale demande à être pondérée et on ne peut finalement lui attribuer que des effets d'entraînement limités (Ruggiero Romano). Enfin, qu'il s'agisse de l'exploitation minière, des *haciendas* ou des activités commerciales, du reste volontiers associées les unes aux autres, les réussites les plus significatives débouchent souvent sur

la recherche d'un titre nobiliaire, ce qui rappelle que les valeurs dominantes n'ont pas cessé d'être celles de l'ordre féodal.

Il faut, enfin, prêter attention au *repartimiento* de marchandises (distinct du *repartimiento* de travail), dont une étude exemplaire de Rodolfo Pastor a montré qu'il constituait l'« axe du système commercial et financier de la colonie », depuis la fin du XVI^e siècle jusqu'à sa remise en cause au cours du XVIII^e siècle et son élimination par les réformes des Bourbons. Dans ce système, les officiers de la couronne obligent les indigènes à leur acheter certaines marchandises, dont ils doivent ultérieurement payer le montant, par une vente obligée des produits de leur travail. Cette intégration forcée des indigènes dans un jeu d'échange fortement défavorable est évidemment source de grands profits pour les officiers, qui fixent à leur guise les prix de vente et d'achat des produits. Or, par une chaîne complexe d'intermédiaires (incluant notamment les achats préalables à la répartition des marchandises, puis les circuits de vente des produits récupérés), c'est presque tout le commerce novohispanique qui, d'une manière ou d'une autre, est articulé au *repartimiento*. De surcroît, c'est généralement un commerçant du Consulat de Mexico qui fournit à l'officier royal l'argent nécessaire à l'achat de sa charge, puis qui paie à la couronne le tribut annuel correspondant à sa juridiction, en échange de quoi il reçoit, afin de les vendre, une partie des produits prélevés grâce au *repartimiento*. Quant à la couronne, informée de ces abus, elle tolère une pratique qui, malgré la corruption, lui assure une rentrée régulière du tribut et permet de vendre plus cher les offices royaux. Ainsi, dans ce système fortement intégré, la couronne, les officiers royaux corrompus et les commerçants concourent ensemble à l'extorsion du surtravail indigène par le biais

d'un échange imposé, se superposant à l'obligation tribu-
taire et au recours au travail forcé. L'activité des mar-
chands de la Colonie est donc étroitement dépendante du
fonctionnement du pouvoir monarchique et de la coerci-
tion politique illégitime exercée par ses agents ; elle se
déroule dans un cadre dont le moins que l'on puisse dire
est qu'il ne saurait être qualifié de marché libre.

Un féodalisme tardif et dépendant ?

Comparant la société féodale européenne et le monde
colonial méso-américain, on observe la présence d'un
nombre suffisant de caractéristiques communes pour
considérer comme pertinent d'appliquer au second le
concept de féodalisme. Mais on constate aussi des diffé-
rences assez importantes pour ajouter qu'il serait illégi-
time de le définir par ce seul terme. En outre, Ciro Car-
doso a souligné que, s'il est indispensable de proposer une
analyse globale qui prenne en compte l'ensemble des rela-
tions de production et par conséquent le rôle déterminant
du lien entre la métropole et ses colonies, il convient aussi
d'observer que les réalités coloniales, animées par des
dynamiques internes propres, ne sont pas la reproduction
des structures occidentales. En proposant de définir le sys-
tème colonial comme une forme de féodalisme tardif et
dépendant (ou, pour reprendre un terme de Ángel Palerm,
comme un « segment » dépendant du mode de produc-
tion féodal tardif), on espère faire justice à cette double
nécessité de reconnaître à la fois le caractère déterminant
du lien avec la métropole et les spécificités de l'organisa-
tion coloniale.

Dans l'expression proposée, « féodalisme » souligne le
lien avec la métropole et la reproduction tendancielle des
caractéristiques essentielles du long Moyen Âge européen.

« Tardif » indique que le système qui s'implante dans le Nouveau Monde correspond à la dernière phase de celui-ci (« l'impérialisme espagnol » étant le « stade suprême du féodalisme », selon le mot de Pierre Vilar). Et si l'époque de la Conquête et le XVI^e siècle dans son ensemble conservent une saveur indéniablement médiévale (en dépit de la Réforme qui soustrait une partie de l'Europe au monopole de l'Église, phénomène en partie compensé par l'expansion outre-Atlantique et l'approfondissement tridentin du contrôle ecclésial), les XVII^e et XVIII^e siècles sont marqués par une crise qui affecte une ample partie de l'Europe et par l'accumulation de transformations de grande portée, dont les répercussions se font sentir dans le Nouveau Monde. Il est donc question ici d'un féodalisme encore suffisamment puissant pour bloquer toute évolution vers la formation d'un autre système, c'est-à-dire toujours dominant, mais néanmoins déjà sur la défensive, voire à l'agonie, employant les forces qui lui restent à éviter que sa propre dynamique ne se retourne contre lui. Dans le cas du monde colonial, ce caractère tardif se manifeste notamment par l'impossibilité, pour les conquistadores, de réaliser pleinement leur rêve de seigneurie et par l'instauration d'un équilibre entre dominants laïques et monarchie globalement favorable à cette dernière.

La notion de féodalisme dépendant décalque celle de capitalisme dépendant (elle fait aussi partiellement écho à la suggestion de Ciro Cardoso qui invite, pour comprendre les réalités coloniales, à élaborer l'hypothèse de « modes de production dépendants »). Il s'agit de comprendre les particularités qui différencient zones centrales (dominantes) et zones périphériques (dominées) comme autant de composantes d'un système intégré. C'est ainsi que la notion de capitalisme dépendant a le mérite de

mettre en évidence les processus par lesquels le développement du centre produit le sous-développement de la périphérie. Elle fait aussi apparaître que le système capitaliste se fonde, à la périphérie, sur le maintien de formes précapitalistes d'exploitation, c'est-à-dire sur des modalités diverses de travail non libre, telles que celles qui perdurent au sein des *haciendas* et *fincas*, y compris lorsque celles-ci ont pour objectif la commercialisation de produits destinés au marché mondial. De manière comparable, dans les formes dépendantes du féodalisme, la relation de *dominium* caractéristique du centre ne se met pas en place (pas plus que ne s'affirme la tenure paysanne familiale), parce que prévaut une synthèse avec des formes d'exploitation antérieures. Ainsi, en Nouvelle-Espagne comme dans la province de Guatemala, la couronne s'est d'abord contentée de réorienter à son avantage la domination tributaire préhispanique, et c'est ce choix qui provoque les principales différences avec le système féodal européen, même si, au-delà du XVI^e siècle, l'importance relative du tribut décline au profit d'autres formes d'appropriation du travail indigène (en particulier le *repartimiento* de travail et de marchandises).

Ainsi, les périphéries dépendantes, aussi bien féodales que capitalistes, se caractérisent par la possibilité de recourir à des formes d'exploitation différentes de celles qui sont en usage dans les zones centrales. Il s'agit généralement des plus féroces ou des plus ouvertement injustes (esclavage, travail forcé, *repartimiento*, lien au sol dans les *haciendas*), mais aussi parfois des plus aisées à mettre en place (tribut). Dans les deux cas, la solution de meilleur rapport bénéfices/difficultés est choisie par les maîtres du centre qui, pourrait-on dire prosaïquement, sont prêts, loin de chez eux, à faire feu de tout bois, pourvu que la logique dominante du système global ne soit pas mise en

cause. Il convient à l'évidence que ces formes d'exploitation spécifiques demeurent soumises aux intérêts du centre, et donc à la logique générale qui y prévaut. Dans le capitalisme dépendant, s'impose une logique d'exportation de matières premières, destinée à favoriser l'industrialisation du centre, au prix souvent de la désindustrialisation des périphéries, et ce jusqu'au moment où la domination du capital financier, concentré par les puissances centrales, suscite au contraire une délocalisation des activités industrielles vers les zones périphériques. Dans le féodalisme dépendant, on observe également l'exploitation des ressources naturelles des colonies et leur transfert massif vers le centre (or et argent, sucre, tabac, coton et plantes tinctoriales). Mais elles ne sont pas essentiellement destinées à alimenter les activités productives de la métropole, car celle-ci reste dominée par une logique féodale. La couronne espagnole se soucie avant tout d'utiliser les revenus des Indes pour couvrir ses considérables dépenses militaires et somptuaires (et, s'agissant de l'exaltation d'une monarchie qui se veut la championne du catholicisme, l'Église y trouve aussi son compte). Il est bien connu que les richesses du Nouveau Monde – à l'exception de celles qui se matérialisent en architectures et en œuvres d'art – traversent la péninsule ibérique à destination de Gênes et surtout de l'Europe du Nord, sans susciter dans la première de véritable développement productif. Cela indique clairement la dominance d'une logique féodale, dans laquelle l'accumulation matérielle est sous-tendue par une finalité sociale et politique (acquisition d'un statut privilégié, pour les élites coloniales, et exaltation du pouvoir monarchique) et non pas proprement économique (souci de la production et de l'accumulation de capital).

Quels avantages peut-on tirer de la notion de féodalisme tardif et dépendant ? Il s'agit, comme on l'a dit, de prendre en compte les spécificités de la réalité coloniale, marquée par une situation de dépendance et une position périphérique qui ouvrent la possibilité de formes d'organisation et d'exploitation particulières et diversifiées, tout en intégrant ces traits singuliers dans un système où prévaut la logique du centre. L'expression proposée revendique une vertu unificatrice qui semble faire défaut aux analyses qui décrivent le système colonial comme une combinaison de plusieurs modes de production et qui, ce faisant, risquent de perdre de vue la logique dominante qui englobe et articule les formes d'activité et d'exploitation qui coexistent en son sein. En outre, la terminologie suggérée paraît procurer une caractérisation plus positive que celle à laquelle parvient *Ciro Cardoso* qui, dans son souci de cerner les modes de production coloniaux, se limite finalement à les qualifier de dépendants et de pré-capitalistes, ce qui demeure vague. Certes, la démarche de *Ciro Cardoso* a l'avantage de faire apparaître la diversité des systèmes coloniaux américains, et notamment de ses deux grandes variantes. Ainsi, dans les zones faiblement peuplées au moment de la Conquête et propices à l'essor des cultures tropicales, se forment des sociétés afro-américaines fondées essentiellement sur le travail des esclaves. Dans les zones où les Occidentaux rencontrent des populations denses, sédentarisées et intégrées dans des organisations socio-politiques structurées (Mésopotamie, Andes), le système colonial opte pour l'exploitation de la main-d'œuvre indigène et en premier lieu pour la reprise du système tributaire. Ce que l'on appelle ici le féodalisme tardif et dépendant est donc susceptible de revêtir des formes très différentes, dont l'analyse doit évidemment tenir le plus grand compte. À cet égard, on reconnaîtra

que l'expression proposée est insuffisante pour caractériser les différentes configurations observables dans le Nouveau Monde, au cours des trois siècles de la colonisation. Elle ne fait que tracer un cadre général, qu'il convient de préciser, selon que les conditions locales dans lesquelles s'exerce la relation de dépendance conduisent à une articulation dominante avec l'esclavage ou avec le tribut (et un peu plus tard avec le *repartimiento*).

*

Conclusion : au-delà de la nomenclature, des relations bonnes à penser. À l'évidence, l'important n'est pas de déterminer quelle étiquette accoler aux réalités coloniales américaines. Réduite à une simple opération de nomenclature, l'entreprise serait dérisoire, d'autant qu'elle risquerait de rappeler la désastreuse dogmatique stalinienne qui prétendait forcer toute l'histoire universelle à se plier au schéma de la succession inéluctable des cinq modes de production canoniques. On ne saurait donc reconnaître une quelconque utilité à la notion de féodalisme tardif et dépendant que si elle nous aide à mieux identifier la logique fondamentale qui sous-tend l'organisation et l'évolution du monde colonial et si, loin de faire obstacle à l'identification attentive des réalités sociales complexes et diversifiées qui s'y manifestent, elle contribue à leur donner sens. On suggérera donc quelques bénéfices possibles de la notion proposée. En premier lieu, parler de féodalisme tardif et dépendant invite à réaffirmer (ou à confirmer) la place centrale qu'occupe l'Église dans les sociétés coloniales. Loin d'être réductible à un aspect superstructurel ou « religieux », l'institution ecclésiale assume, dans l'organisation et la reproduction de la totalité sociale, un rôle pivot, aussi déterminant dans le

monde colonial que dans l'Europe médiévale et moderne. En second lieu, la conjonction d'une situation de dépendance et de la dominance féodale explique que l'immense transfert de richesses, depuis l'Amérique vers l'Europe, traverse la péninsule ibérique sans y provoquer de transformations structurales d'importance. En outre, les deux traits mis en évidence – tardif et dépendant – paraissent converger pour rendre compte des principales caractéristiques du système colonial dans l'aire mésoaméricaine, c'est-à-dire la non-réalisation de la fusion caractéristique du *dominium*, une fixation au sol moins stricte et le recours initial à l'imposition tribulaire. En effet, la situation périphérique autorise à préférer des formes localement éprouvées d'exploitation de la main-d'œuvre, tandis que l'évolution du système féodal, dans sa phase tardive, confère à la monarchie une capacité accrue de résistance face aux prétentions des dominants laïques, sans pour autant qu'elle dispose d'un véritable appareil d'État (ce dont découle l'autonomisation des intérêts des agents royaux et le rôle central acquis par le *repartimiento*).

Enfin, dans la mesure où elle proscriit toute référence, même partielle, au capitalisme, la notion de féodalisme tardif et dépendant rappelle qu'il s'agit ici de mondes dont la logique est totalement étrangère à la nôtre, en dépit des apparentes similitudes dont pourrait s'autoriser une analyse insouciant de sens que chaque totalité sociale confère aux éléments qui la constituent. Certes, comme il semble de bon ton depuis l'assoupissement du débat évoqué en commençant, on pourrait renoncer à toute caractérisation globale des réalités historiques, tant médiévales que coloniales. Mais ce serait risquer de conforter le sens commun, qui se satisfait d'une perception fragmentée et des illusions qu'elle favorise. Plutôt que de reproduire le schéma d'une époque de transition,

déjà totalement ou partiellement marquée par l'essor du capitalisme, et dans laquelle il serait loisible de projeter des concepts qui relèvent des évidences contemporaines, tels que marché, propriété, travail, religion et bien d'autres, la perspective suggérée ici entend exclure par principe toute impression de familiarité avec un univers qui, en réalité, est séparé de nous par la fantastique barrière dressée entre le monde capitaliste et les sociétés pré-industrielles. La notion que l'on propose se veut donc avant tout une mise à distance, peut-être excessivement brutale ; elle est aussi une invitation à approfondir l'effort de compréhension historique, en faisant valoir les difficultés du dessaisissement de soi, préalable indispensable à toute approche d'un univers radicalement autre, bien plus éloigné de nous qu'il n'y paraît.

La présentation de la société médiévale et de sa dynamique, entreprise dans cette première partie, nous a conduit jusqu'aux rivages américains. Il faut pourtant revenir maintenant à notre terrain initial, car nous n'avons fait jusqu'ici que dessiner le squelette de cette société. Il y manque encore beaucoup, pour le moins la chair et les viscères, sans lesquels le squelette ne saurait ni se soutenir ni s'animer. C'est à cette tâche qu'il faut consacrer notre seconde partie.

SECONDE PARTIE
STRUCTURES FONDAMENTALES
DE LA SOCIÉTÉ MÉDIÉVALE

CHAPITRE I

LES CADRES TEMPORELS DE LA CHRÉTIENTÉ

Le temps et l'espace constituent deux dimensions fondamentales de toute existence humaine et de toute organisation sociale. Et on se tromperait en considérant qu'il s'agit là de données naturelles, anhistoriques. Il existe certes un temps astronomique et un espace naturel, indépendants de l'homme. Mais le temps – tout comme l'espace – est aussi un fait social. Le temps s'apprend ; même si, une fois appris, il paraît relever de l'évidence (Norbert Élias). C'est pourquoi, si le temps est la matière même de l'histoire, il convient aussi d'en faire un des objets de l'enquête historique, afin de le dénaturiser et de repérer, derrière les fausses évidences, les normes sociales apprises.

Pour mieux saisir le caractère socialement construit des représentations du temps, il n'est pas inutile de confronter, même très sommairement, nos propres conceptions à celles du Moyen Âge. Aujourd'hui, le temps que nous apprenons à lire sur les montres et les horloges est un temps unifié et divisé en unités précises, mesurable jusqu'en ses plus infimes fractions (malgré les limites que rencontre la métrologie contemporaine) et coordonné

mondialement grâce au bien – ou mal – nommé « Temps universel ». Soumis à la « tyrannie des horloges » et à l'obsession de savoir l'heure qu'il est, dont parle Norbert Élias, l'homme contemporain est un homme pressé et stressé, dont la vie ressemble à une course contre la montre. Le temps d'aujourd'hui est un temps de plus en plus rapide, auquel s'impose une exigence de rentabilisation sans cesse accentuée. Cette logique se manifeste de mille manières par la dictature des temps brefs et des rythmes syncopés, par l'idéal d'immédiateté et d'instantanéité, ainsi que par la dénégation du temps qui passe et la subséquente interdiction du vieillissement, qui dominent la sphère de la communication. Un éternel présent s'impose, fait d'instants éphémères qui miroitent du prestige d'une illusoire nouveauté, mais ne font que substituer, toujours plus rapidement, le même au même. Ainsi s'inscrivent impitoyablement, dans les nerfs tourmentés des individus, la logique de la rentabilité économique et les formes de plus en plus exigeantes qu'elle revêt. Recherche de gain de temps, maximalisation du temps disponible et réduction de la durée de chaque opération, flux tendus et rotation accélérée des stocks, rapidité des mouvements de capitaux et profits éclairs de la spéculation : les lois exacerbées de la marchandise luttent avec acharnement contre le paramètre temporel. Elles se mesurent au temps, pour le réduire sans cesse davantage et triompher de lui.

Tel est le temps aujourd'hui dominant et conquérant (même si subsistent, en divers lieux de la planète, les traces d'une temporalité plus traditionnelle). Or, c'est une réalité en tout point inverse à la nôtre qu'invite à saisir le Moyen Âge, car celui-ci ignore le temps unifié, accéléré et syncopé du monde moderne. Mais plutôt que de supposer une « grande indifférence envers le temps », que

Marc Bloch disait caractéristique des hommes du Moyen Âge, on tentera de reconnaître, avec Jacques Le Goff, que ceux-ci avaient une conception différente de la nôtre et s'intéressaient au temps autrement que nous.

Unité et diversité des temps sociaux

Les mesures du temps vécu

Comme l'indique Jacques Le Goff, « les mesures du temps et de l'espace sont un instrument de domination sociale de la plus grande importance. Celui qui les contrôle augmente fortement son pouvoir sur la société ». De ce point de vue, l'Église l'emporte sans équivoque. La lente adoption de l'ère chrétienne (calcul des années à partir de l'Incarnation du Christ) indique que l'Occident se constitue peu à peu en une unité, sous les espèces de la « chrétienté ». Pourtant, demeurent longtemps en vigueur des systèmes de datation inspirés de l'Antiquité païenne, par référence aux consuls ou aux règnes des empereurs, puis des souverains, ou encore par rapport à la fondation de Rome ou à la Création supposée du monde. C'est en 525 qu'un moine oriental établi à Rome, Denys le Petit, publie ses *Tables pascales* : jugeant que l'usage alors en vigueur, qui prend pour repère le règne de Dioclétien, honore indûment la mémoire d'un tyran, il décide de numéroter les années à partir de l'Incarnation du Christ. Ouvrage de grand impact en Occident, dans la mesure où il met un terme aux controverses relatives à la date de Pâques, le traité de Denys est aussi le canal par lequel se diffuse l'ère chrétienne (Georges Declercq). Les progrès de celle-ci sont cependant très lents, et ce sont les œuvres de Bède le Vénérable qui assurent le véritable

succès du système de Denys : son traité *De la mesure du temps* (725) amplifie ses tables de dates pascales et les inscrit dans une conception plus globale du temps ; son *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* (731) est le premier ouvrage historique qui utilise systématiquement l'ère chrétienne comme instrument de datation, incluant même à la fin de l'ouvrage une chronologie résumée depuis 60 avant J.-C. jusqu'à 731 après J.-C.

Le monde insulaire est vraiment pionnier en la matière : au même moment, des chartes anglo-saxonnes sont les premières à faire usage de l'ère de l'Incarnation, tandis que Willibrord (en 728) et Boniface, missionnaires originaires des îles, y ont également recours. Puis, aux IX^e et X^e siècles, l'ère de l'Incarnation gagne lentement du terrain sur le continent, notamment dans le domaine germanique. Mais ce n'est qu'au cours du XI^e et du XII^e siècle que son usage se généralise en Occident, dans les documents pontificaux (à partir de Nicolas II, en 1058), dans les actes des chancelleries royales, comtales ou épiscopales, ainsi que dans les ouvrages historiographiques (à l'exception du monde ibérique, qui utilise l'ère d'Espagne, en avance de trente-huit ans sur celle de l'Incarnation). Ajoutons encore que la datation à rebours des événements antérieurs au Christ, déjà tentée par Bède, ne se diffuse qu'à partir du XIII^e et surtout du XV^e siècle. Quant au siècle, période de cent ans calculée sur la base de la première année de l'Incarnation, il apparaît timidement au XIII^e siècle, trouve un appui grâce à la proclamation du premier jubilé chrétien par Boniface VIII en 1300, mais n'est pas utilisé comme instrument historiographique avant le XVI^e siècle. Ainsi, si l'ensemble du système chronologique en vigueur aujourd'hui s'est mis lentement en place au fil du Moyen Âge, l'usage de compter les années « *ab incarnatione Domini* », selon le système proposé par Denys le

Petit, apparaît, à partir du XI^e siècle, comme un des signes les plus manifestes de l'unité de la chrétienté, établissant notamment une différence claire avec le calendrier musulman, dont l'année de référence est l'hégire.

Si l'année de référence du calendrier unifie la chrétienté à partir du XI^e siècle, une extrême diversité demeure dans le choix du jour inaugurant chaque nouvelle année. Dépourvu de toute valeur chrétienne, le 1^{er} janvier, adopté dans l'Antiquité, tombe en désuétude, malgré la persistance des rites des calendes de janvier et de l'habitude d'offrir, ce jour-là, des « étrennes » (cadeaux par lesquels les *patroni* romains s'assuraient la fidélité de leurs clients tout au long de l'année, et que l'Église dénonce comme une logique du don et du contre-don, contraire à la charité chrétienne). Coexistent alors différents « styles » de datation, selon que l'on fait commencer l'année à Noël, lors de l'Annonciation, comme le fait la papauté, ou à Pâques, choix particulièrement complexe en raison du caractère mobile de cette fête. On notera le cas particulier de la Castille, qui reste fidèle au 1^{er} janvier romain jusqu'au XIV^e siècle, laissant place ensuite, lorsque d'autres régions européennes suivent l'évolution inverse, à la rivalité entre les styles de Noël et de l'Annonciation (cela n'est pas sans conséquences pour le Nouveau Monde, où la diversité de ces choix se répercute durant le XVI^e siècle). Ainsi, si les différents styles de datation se réfèrent à des faits essentiels pour l'histoire du salut et manifestent donc également le caractère chrétien des cadres temporels, leur concurrence est le signe de la fragmentation politique de l'Europe féodale, au point que, durant certains mois, deux années différentes peuvent coexister au sein d'un même royaume.

Le Moyen Âge vit avec le calendrier établi par Jules César, soit une année de trois cent soixante-cinq jours,

avec un jour supplémentaire tous les quatre ans. Pourtant, les astronomes médiévaux ne tardent pas à constater qu'il en découle un décalage par rapport au rythme du soleil. Cela apparaît clairement dans les traités d'Alphonse X le Sage, qui calcule avec une plus grande précision la durée du cycle solaire et témoigne ainsi des progrès de l'astronomie médiévale et de ses avancées par rapport aux connaissances antiques. Pour remédier à cette situation, il faut cependant attendre la réforme du calendrier adoptée par le pape Grégoire XIII, qui supprime dix jours de l'année 1583 (du 5 au 14 octobre), afin de récupérer le retard du calendrier par rapport au soleil. Cette mesure est immédiatement acceptée en Occident et Philippe II ordonne son introduction dans les Indes occidentales. Il est notable qu'une telle initiative ait été prise par la papauté, qui témoigne ainsi, malgré la sécession des régions réformées, de sa capacité maintenue à contrôler les cadres temporels de la société.

Si l'année se divise en douze mois, selon le système antique (dont les calendriers reprennent également le mode de désignation des jours de chaque mois, en ides et calendes), une innovation décisive est l'introduction de la semaine, calquée sur le modèle biblique des sept jours de la Création du monde. La semaine revêt une importance extrême : dès l'époque paléochrétienne, elle constitue la base du temps liturgique, puisqu'on adopte alors la règle d'une commémoration hebdomadaire du sacrifice du Christ. Le « jour du Seigneur » (*dies dominicus*, dimanche en français, *domingo* en castillan, *domenica* en italien) devient ainsi un élément déterminant du rythme de vie. Le Moyen Âge vit aussi une dualité entre six jours d'activités, correspondant aux six jours de la Création, et le septième jour de repos, pour les hommes comme pour Dieu. Ce jour hors du commun doit être consacré au culte divin

et à la sociabilité (réunions, fêtes, etc.), et l'interdiction des activités guerrières et du labeur dominical est sans cesse rappelée par l'Église, même si elle tolère des exceptions en cas de nécessité, par exemple en période de récolte. À la fin du Moyen Âge, les images du « Christ du dimanche » montrent Jésus blessé par les outils que paysans et artisans utilisent illicitement le dimanche, s'efforçant ainsi de donner à voir à quel point travailler le jour du Seigneur est lui faire offense (Dominique Rigaux).

Même si les vingt-quatre heures du jour romain ne sont pas ignorées, elles ne font guère l'objet d'usages pratiques. Il en va tout autrement des huit heures canoniales, scansion décisives dont la durée varie en fonction de la saison (matines, au milieu de la nuit ; puis laudes, prime et tierce ; sexte, lorsque le soleil est au zénith ; enfin, none, vêpres, au coucher du soleil, et complies). Les heures canoniales sont indiquées à tous par les cloches des monastères et des églises, car elles correspondent aux prières qui rythment la journée des clercs. Mais les cloches scandent aussi le labeur des paysans, ainsi que toutes les activités de la population villageoise. Le lien entre le son familier des cloches et la vie rurale est si étroit qu'il donne lieu à une étymologie fantaisiste établie par Jean de Garlande au XIII^e siècle : « Les cloches (*campanae*) tirent leur nom de ceux qui vivent à la campagne (*in campo*), car ils ne savent pas déterminer les heures autrement qu'à l'aide des cloches. » À partir du XIV^e siècle, la récitation des heures canoniales s'étend à l'élite laïque, grâce à la multiplication des livres d'heures, indiquant les prières correspondant à chacune des heures, et ce pour chaque jour particulier de l'année.

Si le moment du jour se mesure de manière souple, l'alternance tranchée du jour et de la nuit n'échappe à personne. La nuit est un moment de peurs matérielles (les

agressions sont plus aisées, ce qui en fait une circonstance aggravante aux yeux de la justice) et de peurs spirituelles (la nuit est l'occasion des pires manifestations du diable et des luttes les plus intenses contre les tentations). Objet d'inquiétude, la nuit peut être aussi, si le combat contre le mal est victorieux, un temps privilégié de rencontre avec Dieu. Comme dans toutes les sociétés où les moyens d'éclairage manquent, la dualité du jour et de la nuit a plus d'impact que dans le monde moderne, sans pour autant que la diabolisation de la nuit soit absolue au Moyen Âge. Au reste, l'usage du verre permet, à partir du XIII^e siècle, la fabrication de lampes à huile plus efficaces, qui réduisent les risques d'incendie. Enfin, s'agissant de la mesure des instants brefs, elle est fort approximative au regard de nos habitudes horaires : on mentionne souvent le temps d'une chandelle qui se consume ou celui de la récitation d'un *Ave Maria* ou d'un *Pater*, soit, une fois encore, autant de références éminemment chrétiennes.

Cycle liturgique et maîtrise cléricale du temps

Le Moyen Âge ignore un temps unifié par sa mesure et purement quantitatif, un « temps univetsel » qui prétendrait s'imposer également à tous. Prévaut une diversité de temps sociaux, qualitativement marqués et différenciés les uns des autres. Il faut certes attribuer le rôle principal au temps clérical, qui est d'abord celui de la liturgie et qui impose ses repères à tous : on dit en effet plus volontiers « le jour de la Saint-Jean » que le 24 juin, « le lendemain de Noël » que le 26 décembre. La structure du cycle liturgique annuel est mise en place dès le VII^e siècle, avec l'établissement des listes de péricopes, c'est-à-dire les lectures bibliques adaptées à chaque jour de l'année, qui forment ainsi le « temporal », auquel s'ajoute bientôt le « sancto-

ral », indications relatives aux célébrations des saints. L'ensemble du cycle, peu à peu étoffé, est consigné dans les livres liturgiques indiquant les rituels, les formules et les prières propres à chaque fête de l'année ; dans le même temps, les calendriers liturgiques se multiplient dans les manuscrits.

Le calendrier liturgique est principalement structuré par les grandes fêtes christiques : le cycle de Noël, commençant par l'Avent (quarante jours avant la Nativité) et prolongé par les douze jours que conclut l'Épiphanie ; l'Annonciation ; le cycle de Pâques, précédé du Carême (quarante jours également), culminant lors de la Semaine sainte, des Rameaux à la Résurrection, et prolongé jusqu'à l'Ascension et la Pentecôte (dix et quarante jours après le dimanche pascal). Au cours du IV^e siècle, la Nativité est fixée au 25 décembre (date antique du solstice d'hiver), et l'Annonciation, par voie de conséquence, au 25 mars (alors équinoxe de printemps). Mobile, la date de Pâques (entraînant avec elle les fêtes qui en dépendent) donne lieu, du III^e au V^e siècle, à une longue controverse à laquelle les *Tables pascales* de Denys le Petit mettent un terme, à l'exception du monde insulaire où elle se prolonge jusqu'au VII^e siècle : débat fort complexe, où se mêlent la volonté de se dissocier des coutumes juives (bien que, selon les Évangiles, la Crucifixion ait eu lieu le jour même ou le lendemain de la Pâque juive), des interprétations contrastées de l'Écriture, et une divergence entre les églises de Rome et d'Alexandrie en matière de comput lunaire. Finalement, on admet que la date de Pâques doit être fixée au premier dimanche après la première pleine lune suivant l'équinoxe de printemps (soit entre le 25 mars et le 25 avril), et ce en suivant les normes de comput des Alexandrins, dont Denys assure la fortune en Occident (grâce à sa table de cinq cent trente-deux ans,

grand cycle au terme duquel les dates de Pâques se répètent de la même manière). La date fondamentale de la Rédemption se caractérise ainsi par la conjonction des cycles solaire et lunaire, en un choix dont la complexité volontaire a pour effet d'imposer le recours au savoir clérical en matière de comput (prévision calendaire) et de renforcer l'importance des centres d'autorité dotés de solides compétences astronomiques (Alexandrie d'abord, puis Rome pour l'Occident).

Le cycle christique apparaît surtout concentré entre novembre et mai, époque principalement hivernale, tandis que le temps des grandes activités agricoles, et en particulier des récoltes, apparaît moins dense en fêtes religieuses. Mais le cycle annuel est évidemment plus équilibré si l'on ajoute les fêtes de la Vierge (surtout l'Assomption, le 15 août) et des saints, dont l'abondance contribue à christianiser le temps, qu'il s'agisse des saints principaux, fêtés dans toute la chrétienté, ou de ceux dont le culte n'est attesté que par des usages locaux. La volonté de rééquilibrer les deux parties de l'année est du reste confirmée par le transfert de certaines fêtes, comme la Toussaint qui, au VIII^e siècle, est déplacée du 13 mai au 1^{er} novembre, avant de prendre son essor à l'époque carolingienne. Enfin, de nombreuses célébrations importantes sont ajoutées au cours des siècles médiévaux, telles que la fête des morts au XI^e siècle ou la Fête-Dieu au XIII^e siècle. Au total, le calendrier liturgique est une création remarquable de l'Église médiévale, réalisée sans le moindre soutien scripturaire, mais promise à un succès considérable. Le temps liturgique s'impose alors à de nombreux aspects de la vie : il détermine les rythmes du labeur et du repos, de l'alimentation (l'abstinence du carême et de chaque vendredi) et aussi de l'activité sexuelle (interdite par l'Église lors des dimanches et des fêtes importantes).

Le calendrier liturgique n'en est pas moins traversé de tensions, du fait de ses liens avec le calendrier astrologique et avec les cycles festifs agraires. Le cas le plus clair est celui de la Nativité, dont la date est fixée de manière à correspondre au solstice d'hiver et à se substituer à la célébration antique de la renaissance du soleil (le Christ étant lui-même assimilé, durant l'époque paléochrétienne, à l'antique divinité solaire, « *Sol invictus* »). Le cas de Pâques est différent, même si sa date prend comme référence principale l'équinoxe de printemps qui, marquant le renouveau de la nature, s'associe à la thématique chrétienne de la résurrection. De même, afin de lutter contre les festivités et les mascarades des calendes de janvier, marquant dans l'Antiquité le début de l'année nouvelle, l'Église décide d'associer à ce jour la circoncision de Jésus, dont elle amplifie la liturgie à partir du VI^e siècle et qu'elle associe à une obligation de jeûne. Enfin, les fêtes de saints importants correspondent à des moments cruciaux du cycle annuel, par exemple la Saint-Jean, au solstice d'été, et la Saint-Martin, fêtée le 11 novembre, au début de l'hiver populaire (en rapport avec la figure symbolique de l'ours, qui commence alors à hiverner, jusqu'à son réveil lors du carnaval). Enfin, aux IV^e-V^e siècles, l'Église instaure la liturgie des Quatre-Temps, qui sanctifie le début de chaque saison par une semaine de jeûne et de prière, transformant ainsi un marquage festif déjà pratiqué à Rome.

Le succès des fêtes chrétiennes s'explique en partie par ces coïncidences avec les rythmes naturels et agricoles. Pourtant, l'Église s'efforce de dénier autant que possible ces concordances. Sans parler de son opposition aux coutumes qui les laissent trop clairement paraître, comme les feux de la Saint-Jean, elle s'emploie à dénaturiser le calendrier liturgique, pour le rattacher exclusivement à la

vie du Christ et des saints, et non aux rythmes des astres et des végétaux. Font toutefois exception la liturgie des Quatre-Temps et, surtout, les processions des Rogations, qui, si elles n'avaient pas de signification agraire lors de leur institution à la fin du V^e siècle, permettent par la suite d'invoquer, durant les trois jours précédant l'Ascension, la protection divine en faveur des cultures et du bétail. Quant au carnaval, rituel de fertilité et explosion débridée des forces vitales, il est intégré au calendrier chrétien, mais soigneusement encadré et destiné à céder le pas aux exigences du Carême. Le cycle liturgique laisse donc voir une relation ambiguë avec les rythmes naturels et agraires. Il les suit en partie, mais sans le reconnaître vraiment. Il prend en compte les réalités de la vie des campagnes, mais prétend les déplacer sur un autre plan, plus spirituel. C'est pourquoi existe une friction potentielle entre le calendrier spirituel de l'Église et le calendrier agraire du monde rural, qui se superposent pour l'essentiel, tout en présentant de notables divergences d'interprétation. La réticence cléricale à assumer entièrement les rythmes saisonniers des activités agricoles explique sans doute la persistance des rituels de fertilité, comme le carnaval ou les transes chamaniques pratiquées en marge de l'Église.

Le recouvrement des rites païens et surtout du cycle naturel par les fêtes chrétiennes est cependant un efficace instrument d'évangélisation et d'imposition du système ecclésial. Il est du reste largement reproduit dans le Nouveau Monde : de même qu'un lieu de culte préhispanique y est fréquemment remplacé par une église chrétienne, de même la christianisation du temps y opère selon une stratégie bien rodée dans l'Occident médiéval. De multiples exemples montrent le remplacement d'une célébration préhispanique par une fête chrétienne et l'éviction du dieu protecteur d'une communauté ou d'une ethnie par

un saint patron, souvent choisi en raison de la correspondance entre la date de sa fête et celle de l'ancien dieu. Pourtant, les clercs les mieux informés s'émeuvent de cette coïncidence qui, tout en aidant à l'évangélisation, concourt à la persistance voilée de rites et de croyances indigènes (le dominicain Diego Durán dénonce, dans la Nouvelle-Espagne, « le mélange qui peut se produire entre nos fêtes et les leurs, car, feignant de célébrer les fêtes de notre Dieu et des saints, ils y mêlent celles de leurs idoles, célébrées le même jour, avec leurs anciens rites »). L'ambiguïté est la même que dans l'Occident médiéval.

Le temps agricole concerne l'immense majorité, pour ne pas dire la quasi-totalité de la population médiévale. Pour les vilains, les rythmes de vie sont indissolublement liés à la nature et en particulier aux cycles solaires (alternance du jour et de la nuit ; retour périodique des saisons). Bien qu'il soit perturbé par les variations climatiques et météorologiques, et donc en partie chargé de singularités et d'imprévus, il s'agit d'un temps cyclique. Chaque année, les mêmes phénomènes essentiels se reproduisent, permettant la répétition des mêmes activités. Ce temps est en partie compatible avec le temps liturgique de l'Église. Au reste, celle-ci s'efforce d'amplifier la correspondance entre ce temps agricole et le temps liturgique, afin de le prendre en charge et de l'intégrer au temps liturgique qu'elle contrôle. Un signe en est la multiplication des représentations iconographiques des travaux des mois, surtout à partir du XI^e siècle. Chaque mois y est illustré par une activité caractéristique, pour l'essentiel les activités agricoles ou le repos de décembre, mais aussi par quelques scènes comme le chevalier de mai, et des allégories, comme Janus, dieu antique à deux visages, ou, pour le mois de mars, la figure des vents déchaînés (thème antique que l'art médiéval transforme en allusion

à la luxure). Ces représentations occupent généralement des emplacements marginaux dans le décor des églises (voussures des portails, peintures des arcades ou au bas des murs). De telles dispositions, secondaires ou marginales, invitent à penser que l'intégration des travaux des mois au décor des édifices ne constitue pas une véritable reconnaissance du temps profane, en soi dépourvu de sens pour l'Église. Si l'iconographie des mois indique une attention au temps vécu par les laïcs, celui-ci est inscrit dans une hiérarchie et dans une perspective qui l'intègrent au temps liturgique, ce qui est d'autant plus aisé qu'il s'agit de deux temporalités cycliques largement superposables. L'Église fait donc une place, modeste et dominée, au temps des activités agricoles et laïques, pour mieux l'inclure dans le temps dominant de la société chrétienne, qui est celui de la liturgie (exceptionnellement, l'intégration est si poussée que les travaux des mois, alors associés à un véritable calendrier liturgique, prennent place en haut des murs, autour de l'autel ; fig. 28).



Fig. 28 : Le calendrier liturgique et les représentations des mois (1263 ; fresques de la chapelle San Pellegrino, monastère de Bominaco, Abruzzes).

Le temps seigneurial se coule en partie dans les cadres du temps clérical. Certes, la convocation de l'ost, en mai, ne correspond pas à des dates dotées de signification chrétienne, pas plus que les tournois, organisés sans périodicité régulière et hors de tout souci du calendrier liturgique. Mais, pour le reste, les activités qui rythment la vie seigneuriale s'inscrivent dans le calendrier chrétien. Les fêtes aristocratiques et royales, et notamment celles qu'occasionne l'adoubement des nouveaux chevaliers, sont généralement organisées le jour de la Pentecôte. Et le temps des prélèvements, lorsque les paysans viennent remettre personnellement entre les mains de leur seigneur ou de son représentant les fruits de leurs récoltes, est sanctifié par le choix de fêtes importantes, mais très variables selon les situations locales, par exemple la Saint-Jean et la Saint-Michel, ou encore la Toussaint ou Pâques.

« Temps de l'Église et temps du marchand »

Le temps des villes introduit des écarts marqués par rapport aux temps de l'Église, des seigneurs et de la terre. Même si bien des citadins restent en contact étroit avec la vie des campagnes, les activités artisanales et commerciales ne sont pas directement soumises au rythme des saisons. C'est en ville, et pour la ville, que l'horloge mécanique publique, dont la technique apparaît vers 1270-1280, se répand à travers l'Europe au cours du XIV^e siècle, par exemple à Paris en 1300, à Florence et Gand en 1325. En dépit de l'imperfection des premiers mécanismes, on dispose alors d'un temps arithmétique, mesurable, formé d'unités théoriquement égales, dont l'emprise s'amplifie encore avec l'apparition des horloges privées dans la seconde moitié du XIV^e siècle, puis des montres individuelles à la fin du siècle suivant (il faut toutefois attendre

le XIX^e siècle pour que ces dernières bénéficient d'un usage populaire). L'horloge mécanique, qui commence à inspirer la littérature et que Dante nomme la « glorieuse roue », est une invention remarquable, en grande partie associée à un temps social nouveau : le temps du labeur artisanal. En effet, les artisans qui travaillent en ville ont besoin d'une indication précise et spécifique pour marquer le début et la fin des activités quotidiennes. Comme l'expose un document de 1355, il « convient que la plupart des ouvriers journaliers aillent et viennent à leur travail à heures fixes ». Les débuts du travail salarié – même si celui-ci ne ressemble guère encore au salariat du XIX^e siècle – rendent nécessaire une mesure horaire plus ou moins précise. Celle-ci fait cependant l'objet de multiples conflits, notamment en raison de la tendance des maîtres artisans à reculer la sonnerie annonçant la fin de la journée de travail. Les horloges urbaines, bien souvent placées au beffroi du palais municipal, relèvent alors de la responsabilité des autorités communales, dont elles soulignent le prestige.

La diffusion des horloges mécaniques remet en cause le monopole de la mesure du temps, jusque-là détenu par l'Église, dont les cloches scandaient traditionnellement la journée, au rythme imprécis et changeant des heures canoniales. Jacques Le Goff a pu ainsi analyser l'émergence d'un conflit entre le temps de l'Église et le temps des marchands : « c'est la grande révolution du mouvement communal dans l'ordre du temps que ces horloges partout dressées face aux clochers des églises ». Dans ses travaux, il s'est pourtant bien gardé d'exagérer cette opposition, car on constate également, entre ces deux temps, une coexistence ou du moins un passage en douceur. La première horloge mécanique attestée dans le royaume de France se trouve au clocher de la cathédrale de Sens

(1292), et la moitié des horloges du XIV^e siècle sont également construites pour des cathédrales. Par ailleurs, à York, la cathédrale associe les cloches qui sonnent les heures canoniales et celle du travail, qui indique le début et la fin de la journée. L'Église n'est donc pas hostile au temps mesuré et régulier des horloges, et elle n'hésite pas à en assumer elle-même le contrôle.

Il n'en reste pas moins que l'essor des horloges mécaniques marque l'émergence d'un temps unifié, mesurable et bref, lié aux formes de vie urbaines et à la préhistoire du salariat. Pourtant, jusqu'au XVI^e siècle au moins, ce temps reste largement incertain et les horloges sont souvent défaillantes. Il demeure aussi un temps mal unifié, car même si l'heure avance plus ou moins régulièrement, encore faut-il savoir sur quel repère la régler. Une telle unification est tentée par Charles V, lorsqu'il ordonne que toutes les horloges du royaume de France marquent la même heure que celle de son palais parisien (en 1370, il fait du reste remplacer le vieux mécanisme, installé par Philippe le Bel en 1300, par une horloge plus fiable). Même si l'exécution de cette décision reste douteuse, elle montre bien que le temps des horloges n'est pas seulement celui des marchands ; il est aussi un temps du pouvoir royal, qui cherche alors à s'affirmer. Enfin, l'horloge mécanique et les expériences sociales qui lui sont associées accentuent le sentiment du temps qui passe. Plus le temps est strictement mesuré, plus il apparaît précieux. Le bon usage du temps qui s'enfuit devient alors un thème commun aux laïcs urbains et aux clercs (surtout les ordres mendiants), même si les premiers sont surtout soucieux de leurs affaires et les seconds inquiets du salut. Mais ce temps qui commence à passer trop vite et à échapper mélancoliquement à l'homme est aussi beaucoup plus contraignant, de sorte que les grilles rigides du temps

mesuré ne tardent pas à être dénoncées : « les heures sont faites pour l'homme et non l'homme pour les heures », proteste Rabelais, dans son *Gargantua*.

Le conflit entre le temps de l'Église et le temps des marchands se manifeste encore d'une autre manière. L'Église condamne en effet les activités des marchands, et en particulier le prêt à intérêt, qualifié d'usure. Selon l'argumentation des clercs, le prêteur est un oisif qui s'enrichit même en dormant, ce qui est particulièrement scandaleux. Et puisqu'il ne produit aucune richesse ni aucun bienfait, il ne fait rien d'autre que vendre le temps (qui s'écoule entre le moment du prêt et celui de son remboursement). Or, le temps n'appartient qu'à Dieu, de sorte qu'en vendant ce qui n'est pas à lui, l'usurier commet à la fois un vol, un péché grave et une offense au Créateur (« l'usurier ne vend rien à son débiteur qui lui appartienne, mais seulement le temps qui appartient à Dieu », dit Thomas de Chobham, au XIII^e siècle). En outre, victime de son argent qui prospère continûment, l'usurier présente cette singularité de pécher en permanence, sans le moindre répit, ni la nuit ni les dimanches et jours de fête, ce qui est une circonstance particulièrement aggravante.

Ce problème illustre l'hostilité fondamentale que l'Église fait peser sur les activités des marchands et des usuriers, reprenant en cela l'Écriture, qui oppose Dieu et Mammon (l'argent), deux maîtres que nul ne peut servir à la fois. C'est du reste ce qui explique le maintien, en dépit de l'*aggiornamento* du XIX^e siècle, d'un important courant anticapitaliste dans l'Église catholique, qu'illustre avec fougue un Charles Péguy et qui trouve, avec la théologie de la libération, l'une de ses expressions contemporaines les plus vigoureuses. S'agissant de l'usure (définie par le fait d'exiger en retour plus que ce qui est donné), la

position de l'Église médiévale consiste en une condamnation invariablement répétée par les théologiens, les conciles et le droit canonique, renforcée encore aux XII^e et XIII^e siècles face à l'essor de l'économie urbaine, et maintenue jusqu'en 1840. Assimilée à un vol (infraction au quatrième commandement), l'usure est aussi un péché particulièrement grave, associé à l'avarice, qui garantit aux coupables une place au plus profond de l'enfer. En outre, les scolastiques soulignent que la monnaie est faite pour favoriser les échanges de biens : elle est alors légitime ; en revanche, utiliser l'argent lui-même pour engendrer de l'argent est une perversion contre nature. La condamnation de l'usure est brutale et totale, et la réhabilitation de nombreux métiers illicites au cours des XII^e-XIII^e siècles ne profite que marginalement à l'usurier (Jacques Le Goff). Les théologiens admettent pourtant que le prêt à intérêt peut être toléré dans certains cas, en particulier s'il est utile au bien commun (prêt aux autorités) ou s'il est pratiqué par nécessité et à un taux modéré. Ils élaborent aussi un ensemble de justifications, fondées sur le risque pris par le prêteur, sur le travail qu'occasionne son activité, sur la gêne, enfin, que lui procure le fait de ne pouvoir utiliser l'argent prêté. Une autre manière, fort surprenante, d'accepter le prêt (à intérêt) est développée par les théologiens espagnols du XVI^e siècle : on doit prêter par charité, sans rien attendre en retour ; et c'est par charité que l'on rend, en ajoutant – sans la moindre obligation – un supplément pour exprimer sa gratitude au prêteur. Dans ce système, judicieusement éclairé par Bartolomé Clavero, c'est seulement dans la mesure où il est pensé et perçu comme pratique désintéressée, excluant donc toute idée d'intérêt, que le prêt (à intérêt) est possible. Ce que nous nommons improprement prêt à intérêt peut donc être licite, à condition de s'intégrer à un système de valeur

étranger à toute logique proprement économique et caractéristique, au contraire, des normes idéologiques féodales fondées sur la *caritas*.

Mais l'usurier n'est pas sans recours. La législation traditionnelle de l'Église lui reconnaît un moyen de faire son salut : restituer tous les bénéfices de l'usure. Durant les derniers siècles du Moyen Âge, l'Église maintient sa pression pour obtenir de telles restitutions, et de nombreuses œuvres d'art, surtout en Italie, sont financées par ce moyen, par exemple les fresques que Giotto réalise, vers 1305, dans la chapelle de l'Arena à Padoue, à la demande d'Enrico Scrovegni, fils de l'un des usuriers les plus célèbres de son temps, que Dante place en enfer. Mais, dès le XIII^e siècle, le purgatoire entrouvre à l'usurier une autre issue : pourvu qu'il se soit confessé, il peut être sauvé après un temps de souffrance dans le feu purificateur. Conformément à la logique de l'intention qui sous-tend la pratique de la confession, il est alors possible de croire – et certains récits exemplaires y invitent – que sa contrition véritable peut suffire pour que Dieu lui accorde le salut. Des usuriers peuvent donc, grâce au purgatoire et à la confession, conserver la bourse ici-bas, tout en obtenant la vie éternelle dans l'au-delà (Jacques Le Goff). Au total, l'attitude de l'Église aboutit à permettre certaines pratiques usuraires, sans céder sur les principes qui les condamnent : le repentir sincère exigé de l'usurier n'équivaut-il pas à renier les activités d'une vie entière ? La combinaison d'une tolérance marginale et d'une massive condamnation de principe permet à l'Église de maintenir marchands et banquiers dans une position inconfortable, sinon soumise. Leurs activités ne bénéficient pas d'une véritable légitimité, et ils demeurent sous la menace du châtement infernal et dans la dépendance de l'autorité cléricale, qui manipule à sa convenance la rigueur ou la sou-

plesse. Ainsi, il existe bien une certaine contradiction entre le temps de l'Église et le temps du marchand qui, au-delà des accommodements ponctuels et des compromis, n'est rien d'autre que la préfiguration de la contradiction entre le temps du féodalisme, toujours dominant au Moyen Âge, et le temps du capitalisme, encore à naître.

Au total, comme dans toutes les sociétés traditionnelles, prédomine au Moyen Âge un temps cyclique, lié à la nature et aux activités agricoles qui dépendent de ses rythmes (et sans doute aussi au cycle humain du remplacement des générations). Mais le temps dominant de la chrétienté est assurément le temps liturgique : création de l'Église médiévale, remarquable de complexité et de plasticité, en partie universel et en partie local, le calendrier liturgique, justement nommé le « cercle de l'année » (*circulus anni*), est une manière d'assumer un temps cyclique qui se superpose au temps naturel et agricole, mais le reformule et en transfère le contrôle à l'Église. Le temps urbain des horloges mécaniques est certes une première remise en cause du temps de l'Église. Très partielle, elle ne concerne que le rythme du jour et s'avère largement acceptable, voire contrôlable, par l'Église. Malgré ces contradictions, le temps souple et non unifié du jour, comme le temps cyclique de l'année, conservent encore un net avantage.

Les ambiguïtés du temps historique

Histoire linéaire et « cercle de l'année »

« Le temps pour les clercs du Moyen Âge est histoire et cette histoire a un sens », rappelle Jacques Le Goff. Et si Marc Bloch affirme que « le christianisme est une religion

d'historiens », ce n'est pas seulement parce que les chrétiens ont pour textes sacrés des livres d'histoire ou parce que la liturgie est un acte de mémoire qui célèbre et répète la vie du Christ et des saints. C'est surtout parce que les événements fondateurs du christianisme, la naissance et la crucifixion de Jésus, au lieu d'être associés à un temps immémorial ou mythique, comme la Création ou le Péché originel, constituent des faits bien attestés et situés dans un temps véritablement historique : Jésus est né sous Auguste et mort sous Tibère (même si les Évangiles ne permettent pas de fixer des dates incontestables). C'est Denys le Petit qui, par la corrélation établie entre l'ère chrétienne et les règnes impériaux, situe l'Incarnation au 25 mars de l'année 1 (après J.-C.) et sa mort en 33 ou 34. Ce faisant, il s'écarte des opinions plus traditionnellement admises, inspirées notamment par Tertullien et Eusèbe de Césarée (dont l'invention de Denys conduit à dire, non sans paradoxe, qu'ils situaient l'Incarnation en 3 ou 2 avant J.-C.). Or, les calculs de Denys le Petit reposent sur une série d'erreurs (ou du moins de choix orientés), qui n'ont pas échappé à Bède le Vénérable et ont incité quelques auteurs du XI^e siècle, tel Abbon de Fleury, à faire valoir d'autres dates plus justifiées. Mais « l'invention » de Denys était déjà trop diffusée et personne, jusqu'à nos jours, n'a songé sérieusement à décaler toutes les années de l'ère chrétienne. Au reste, toutes ces discussions ne font que confirmer le caractère résolument historique du temps chrétien. Tant d'efforts pour calculer la véritable année de l'Incarnation n'ont de sens que parce qu'ils visent à répondre aux exigences d'un temps historique, et en premier lieu à celle d'une datation précise et vérifiable. L'enjeu n'est pas mince, puisque, par son Incarnation, Dieu lui-même s'est inscrit dans l'histoire.

En outre, le temps chrétien est un temps linéaire, qui se déploie depuis un début (la Création du monde et le Péché originel) jusqu'à une fin (le Jugement dernier), en passant par l'Incarnation, pivot central qui change le cours de l'histoire en offrant la rédemption aux hommes. Linéaire, ce temps est aussi orienté, car son terme est fixé d'avance et décrit par la Bible, même si celle-ci précise que l'on ne peut en connaître ni le jour ni l'heure. C'est un point de doctrine indiscutable que de croire au Jugement dernier, qui marquera la fin des temps et figera l'univers et les êtres dans l'éternité. Du point de vue chrétien, l'histoire de l'humanité est donc divisée en deux époques : celle de l'Ancien Testament, profondément ambiguë, car elle est marquée par l'Alliance de Dieu avec le peuple élu et contient en germe les vérités révélées par le Christ, mais reste dominée par le péché et l'impossibilité d'accéder au salut ; puis, celle du Nouveau Testament, inaugurée par le sacrifice du Christ, qui permet aux hommes de recevoir la grâce divine et de vaincre le mal. Cette division binaire est fondamentale et, au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin en rappelle encore la valeur essentielle (contre les millénaristes qui annoncent l'imminence d'une période nouvelle de l'histoire humaine). Au reste, l'opposition des deux Testaments se décline en de multiples dualités : confrontation de la Synagogue et de l'Église, de la Loi et de la Grâce, d'Adam et du Christ. Ce découpage binaire de l'histoire peut aussi donner lieu à des subdivisions, qui n'en modifient pas le sens principal. Ainsi, il est fréquent de distinguer le temps d'avant la Loi (*ante lege*), depuis le Péché originel jusqu'à Moïse, celui de la Loi (*sub legem*), inauguré par la remise des dix commandements, celui enfin de la Grâce (*sub gratiam*), commençant par l'Incarnation du Christ. Cette présentation tripartite indique une progression au sein de l'époque vétéro-testamentaire, en créant

une étape intermédiaire, qui ne possède pas encore la grâce, mais connaît du moins les commandements divins.

Enfin, saint Augustin lègue au Moyen Âge une périodisation de l'histoire en six époques, mises en relation avec les six jours de la Création et avec les âges de la vie humaine (cette division des six âges de la vie, transmise au Moyen Âge par Isidore de Séville, est concurrencée à partir du XIII^e siècle par un découpage quadripartite, et les années limitant les étapes de la vie varient fortement selon les auteurs). Les âges du monde, selon Augustin, s'étendent d'Adam à Noé (correspondant à la petite enfance, *infancia*), de Noé à Abraham (en parallèle avec l'enfance, *pueritia*), d'Abraham à David (adolescence), de David à la captivité de Babylone (jeunesse), de la captivité de Babylone à la naissance du Christ (maturité), et enfin du Christ à la fin des temps, s'achevant ainsi dans l'immobilité de l'éternité, de même que le repos du septième jour succède aux six jours de la Création. La lecture augustinienne consiste donc en un découpage de l'Ancien Testament, tandis que le temps de la Grâce demeure unifié. L'association de ce dernier avec la vieillesse peut surprendre ; mais Augustin reprend la métaphore paulinienne du baptême, qui lie le vieil homme à la régénération de la vie spirituelle. Au total, même si cette périodisation se rapporte en dernière instance à la bipartition des deux Testaments, elle renforce la vision linéaire de l'histoire en faisant sentir une progression comparable à celle des âges de la vie et comprise entre un début et une fin inéluctable.

Les conceptions chrétiennes introduisent une rupture forte par rapport aux conceptions antiques. Quelle que soit la diversité des auteurs, prévaut en effet dans l'Antiquité une vision cyclique du temps, où tout se répète en un éternel retour. Pour les anciens Grecs, le monde était

moins perçu à travers les catégories du changement que comme un état statique, ou comme un mouvement circulaire. Pour Aristote, « le temps est un cercle » ; et Platon affirme que « “était”, “est” et “sera” sont les aspects d’un temps qui imite l’éternité, qui court en rond conformément aux lois du nombre », suggérant ainsi que les événements reviennent et que les époques se répètent, à tel point que tout pourrait sembler figé dans un présent rassemblant en lui passé et futur. C’est contre cette vision cyclique, encore partagée pour l’essentiel à Rome – et contre certains auteurs chrétiens comme Origène qui y semblent trop attachés –, qu’Augustin élabore une nouvelle conception du temps. Dans *La Cité de Dieu*, il proclame la fausseté du temps cyclique, qui conduirait à nier l’apparition unique du Christ, en un moment historique précis et sans répétition possible. Il lui oppose le « chemin droit » de Dieu, qui « détruit ces cercles en rotation ». Pourtant, la vision historique et linéaire d’Augustin n’est pas sans limites. En effet, en situant la réalité présente dans la sixième et dernière époque de l’histoire humaine, il indique que, du point de vue du salut, rien de neuf ne peut se produire jusqu’au Jugement dernier. Depuis l’Incarnation du Christ, l’histoire est condamnée à rester identique à elle-même, dans la certitude que rien de fondamental ne peut advenir. Les hommes vivent alors sur l’acquis de la rédemption et dans l’attente du Jugement dernier, tout le reste n’étant que péripéties indifférentes à la véritable histoire du salut. S’il y a eu de l’histoire depuis la Création du monde, il n’y en a plus désormais.

La confrontation entre les conceptions cyclique et linéaire du temps est destinée à se répéter, lors de la conquête du Nouveau Monde. Le franciscain Bernardino de Sahagún est, face aux Nahuas, comme Augustin face à Platon, et il consigne dans son *Codice Florentino* ce témoi-

gnage remarquable d'un temps indigène dominé par l'exaltation d'un passé primordial et par le goût d'un éternel retour : « une fois de plus, il en sera ainsi ; une fois de plus, les choses seront, en un temps donné, en un lieu donné. Ce qui se faisait il y a très longtemps et ne se fait plus maintenant, une fois de plus se fera ; une fois de plus il en sera ainsi, comme se fut dans les temps anciens ». Mais, pour utile qu'elle soit, l'opposition entre temps cyclique et temps linéaire est en partie insuffisante. Même dans les sociétés traditionnelles où le retour périodique des saisons et des activités agricoles imprime sa marque à toute la vision du temps, il existe toujours pour partie une expérience du temps irréversible, ne serait-ce que parce que chacun peut mesurer à l'aune de sa propre vie le chemin qui mène à la mort. Le problème n'est donc pas d'affirmer l'absence d'un temps irréversible, mais de savoir dans quelle mesure il est ou non assumé comme tel, et s'il constitue ou non la forme dominante du temps social et le support de la représentation du devenir historique. Plutôt que de s'en tenir à une stricte opposition, il s'agit donc d'analyser comment ce que l'on appelle temps linéaire et temps cyclique se combinent en des articulations variées, propres à chaque culture. Quant à l'idée même de temps cyclique, elle est nécessairement une combinaison entre la succession empirique de faits et d'êtres différents et une interprétation qui les rapporte à une même essence (par exemple, deux souverains qui se succèdent sont à l'évidence des individus différents, mais on peut faire porter l'attention sur le fait qu'ils incarnent, au fond, un seul et même principe). Une pensée cyclique du temps est donc une manière d'englober des différences accidentelles dans une identité essentielle. Mais elle peut aussi faire valoir, malgré le retour du même, l'apparition d'une certaine part de différence, donnant lieu ainsi à une

vision en spirale, dont la pensée maya, associant le temps à la figure de l'escargot, paraît donner l'exemple.

Dans le christianisme lui-même, on constate une combinaison de deux types de temps : le temps linéaire de l'histoire humaine qui avance inéluctablement vers un événement singulier ; le *circulus anni* de la liturgie qui, chaque année, répète les mêmes fêtes. Certes, l'un et l'autre ne s'inscrivent pas dans le même ordre de durée et peuvent donc se combiner sans trop de difficulté : le temps liturgique assume le cycle des jours de l'année, tandis que le temps linéaire est celui de la longue durée traversée par l'humanité. Pourtant, l'importance du temps liturgique dans le monde médiéval suggère que les cercles qu'il dessine interfèrent avec la vision du temps historique. En effet, le temps liturgique fait revivre chaque année les événements fondateurs de la vie du Christ et des saints. Périodiquement, il rend présent un passé toujours identique à lui-même. Le cycle liturgique, référence fondamentale de la société chrétienne, manifeste un temps répétitif, qui renvoie sans cesse le présent à son passé fondateur. Du reste, c'est peut-être parce que le temps de la Grâce – la vieillesse du monde inaugurée par l'Incarnation du Christ, selon Augustin – est une période immobile, sans histoire, qu'il laisse tant de place à l'inlassable répétition liturgique de son moment inaugural. Le temps linéaire chrétien n'est donc pas à l'abri des retours du temps cyclique, qui s'imposent en partie à lui.

Il convient donc de s'avancer au-delà de la dualité des temporalités cyclique et linéaire. Reinhart Koselleck a suggéré que la conception du temps historique se construit à travers la tension entre champ d'expérience et horizon d'attente (le champ d'expérience est « le passé actuel », c'est-à-dire, outre la mémoire, la vision complète du passé depuis le présent ; l'horizon d'attente est « un

futur actualisé », nourri des craintes, des espérances et de toutes les façons d'appréhender le futur, depuis le présent). Les différentes manières d'articuler expérience et attente dessinent trois configurations principales au cours de l'histoire occidentale. Dans l'Antiquité, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles, les rythmes cycliques de la nature et des travaux agricoles imposent leur marque aux représentations du temps historique. Le temps est alors moins ce qui passe que ce qui revient ; et l'horizon d'attente se superpose strictement au champ d'expérience : le futur ne saurait être que la répétition du monde des ancêtres. La société médiévale (prolongée jusqu'au XVIII^e siècle) présente une configuration ambivalente, dédoublée. Le déploiement d'une vision linéaire de l'histoire libère un horizon d'attente inédit et écrasant, inscrit dans la perspective eschatologique de la fin des temps. Mais cet horizon d'attente est entièrement projeté dans l'au-delà et associé à la préoccupation du destin dans l'autre monde, tandis que, ici-bas, le champ d'expérience continue de s'imposer comme référence dominante, selon la logique des sociétés rurales. Entre XVI^e et XVII^e siècle, attente et expérience tendent à s'écarter davantage, sans toutefois parvenir à une reconfiguration vraiment nouvelle. Puis, au XVIII^e siècle, le processus de dissociation parvient à un degré de rupture qui donne naissance aux notions fondatrices de la modernité : progrès, révolution, en un mot Histoire. S'ouvre alors, cette fois dans l'ici-bas, l'impatience d'un futur neuf qui, loin d'être soumis aux expériences antérieures, s'en distingue toujours davantage. Naît ainsi un temps entièrement historique, assumé dans son irréversibilité, et néanmoins rapidement repris en main et contrôlé, puisque le XIX^e siècle l'inscrit dans la ligne prévisible du progrès menant vers une fin de l'Histoire annoncée.

*Passé idéalisé, présent méprisé,
futur annoncé*

Il faut donc s'attacher à une meilleure compréhension de la configuration des temps historiques au Moyen Âge. Quelle est donc alors la perception du passé, du présent et du futur ? S'agissant du passé, il convient d'indiquer que le temps de la mémoire orale, selon le clerc anglais Walter Map (XII^e siècle), permet de remonter environ cent ans en arrière. Cette durée approximative forme le temps des modernes (*moderni*), avant lequel s'étend, hors de prise de la mémoire, le temps des anciens (*antiqui*). C'est dans ce dernier, jugé meilleur que le présent, que le Moyen Âge cherche son idéal. Il s'agit tout particulièrement du paradis perdu d'avant la Chute, ou encore du moment évangélique, qui réalise d'emblée une communauté parfaite du Christ et des apôtres. Outre ces moments fondateurs, rayonnant d'une gloire devenue inaccessible, c'est l'ensemble du passé qui semble préférable au présent : comme l'indique Walter Map, « chaque âge préfère ceux qui l'ont précédé ».

Le passé est en effet le temps de la tradition, supérieur aux nouveautés dangereuses qu'apporte le présent. Dans une société qui se veut coutumière, ce qui doit être est ce qui a déjà été, ce qu'ont vécu les ancêtres. Toute réalité présente se légitime par référence à un fondateur. Le royaume de France prétend remonter à des Troyens rescapés du siège de leur cité ; le pape fonde son pouvoir sur la prééminence de saint Pierre, et l'empereur d'Aix-la-Chapelle se veut le successeur de l'antique Rome (moyennant le recours au thème de la *translatio imperii*, qui avoue un déplacement géographique, pour mieux faire valoir une continuité essentielle). La tradition est évidemment une construction, élaborée au présent et permettant sou-

vent de justifier des réalités neuves ou récentes ; mais ce qui caractérise le régime de la tradition, c'est le fait que nulle pratique ne peut y être acceptée si elle n'est perçue comme la répétition d'une expérience ancienne. Ainsi, durant le Moyen Âge, tout effort pour réformer ou transformer la réalité sociale doit apparaître comme un retour à un passé fondateur, comme une restauration de valeurs perdues au fil du temps. La formation de l'Empire carolingien, par exemple, n'est pas une innovation mais une rénovation (*renovatio imperii*), une résurrection de l'Empire romain. La réforme dite grégorienne ne saurait prétendre créer un ordre nouveau – ce qui serait suspect –, mais seulement restaurer la pureté évangélique de l'Église primitive, comme l'expriment tant de références architecturales et artistiques, caractéristiques de la « renaissance du XII^e siècle ». De même, dans l'histoire des ordres religieux, les mouvements de réforme se présentent toujours comme un effort pour revenir à la pureté perdue de la règle originelle.

Ainsi, le goût des retours, des rénovations et des renaissances apparaît bien comme un trait caractéristique de la vision médiévale des temps historiques, de sorte que la Renaissance du XVI^e siècle devrait être perçue comme la continuation d'une telle perception, et non comme une rupture (« Loin de marquer la fin du Moyen Âge, la Renaissance – les renaissances – est un phénomène caractéristique d'une longue période médiévale, d'un Moyen Âge toujours en quête d'une autorité dans le passé, d'un âge d'or en arrière », Jacques Le Goff). Ici, le long Moyen Âge doit même être prolongé jusqu'au milieu du XIX^e siècle, moment où la modernité commence à être pleinement assumée. De fait, si les Lumières ont élaboré la notion de progrès et affirmé la possibilité d'une révolution qui s'avance vers un monde absolument inédit, la

bourgeoisie révolutionnaire a éprouvé le besoin de se vêtir à la mode romaine et d'inscrire les scènes de sa prise du pouvoir dans un décor classique. En revanche, le moment où une modernité « pure » se parachève, en rompant entièrement avec l'esprit des renaissances, se trouve peut-être dans la phrase célèbre de Marx affirmant que « la révolution sociale du XIX^e siècle ne peut trouver sa poésie dans le passé, mais seulement dans l'avenir », alors que « les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences de l'histoire universelle pour définir leurs propres objectifs ». On retiendra donc que, dans un régime de tradition, le changement se pense comme retour ou renaissance, tandis qu'avec la modernité il se pense comme progrès ou comme révolution (du reste, le XVIII^e siècle inverse radicalement la signification de ce terme, qui désignait auparavant le mouvement cyclique par excellence, celui des planètes).

Dans la mesure même où il idéalise le passé, le Moyen Âge déprécie le présent. En même temps qu'il note leur goût pour les époques antérieures, Walter Map indique que les contemporains « méprisent toujours leur propre temps ». La perception médiévale de l'histoire est celle d'un déclin, d'une décadence. « Les hommes d'autrefois étaient beaux et grands ; ce sont maintenant des enfants et des nains », dit Guyot de Provins au début du XIII^e siècle. Plus souvent encore, le monde est comparé à un vieil homme qui s'avance vers sa fin (comme dans la périodisation augustinienne). Et il n'est guère de lieu commun plus répandu que celui du *mundus senescit* (« le monde vieillit »). Comme l'écrit Otton de Freising († 1158) dans sa chronique : « nous voyons le monde défaillir et exhiler le dernier souffle de l'extrême vieillesse ». Et Orderic Vital (1075-1142) indique dans son *Histoire ecclésiastique* : « aujourd'hui, tout est devenu

autre, l'amour est devenu froid, le mal a triomphé. Les miracles, garants autrefois de la sainteté, ont cessé et le lot de l'historien n'est plus que de décrire des crimes de toutes sortes ». L'idée qu'il n'y a plus dans le présent autant de miracles que par le passé, ou du moins qu'ils n'ont plus la même qualité, est du reste une affirmation récurrente au cours du Moyen Âge. En outre, ce sentiment de décadence et de vieillissement est intimement lié à l'attente eschatologique et à la proximité des désordres de la fin des temps. « Le temps de l'Antéchrist approche », conclut Orderic Vital.

Les termes *modernus*, *modernitas*, ainsi que *novus*, possèdent donc le plus souvent une connotation péjorative. Nul ne saurait s'en réclamer ; et désigner une nouveauté ou une innovation est généralement une manière de disqualification. Comme l'indique le philosophe Guillaume de Conches, pourtant à la pointe de la réflexion du XII^e siècle (et peut être précisément pour cette raison) : « nous exposons et formulons des idées anciennes et n'inventons rien de nouveau ». Pourtant, la possibilité de valoriser le présent se fait parfois sentir (il faut du reste souligner que la dualité des deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, ne reproduit pas le schéma du retour aux origines, mais fournit le modèle d'une innovation qui réalise une antique promesse et la dépasse, puisque la Loi nouvelle est supérieure à l'ancienne). Ainsi, le texte de Raoul Glaber, décrivant l'enthousiasme reconstituteur des fidèles, peu après l'an mil, et le « blanc manteau d'églises » qui recouvre alors l'Europe, suggère un désir légitime de « rénovation », une vision positive d'un présent qui semble plus épanoui que le passé immédiat. Le moine bourguignon va même jusqu'à affirmer qu'alors le monde « se défait de sa vieillesse », pour vivre une seconde jeunesse et tenter un nouveau départ. De tels propos sont

exceptionnels, dans la mesure où ils inversent le *topos* du *mundus senescit*, même s'il faut rappeler que la nouvelle jeunesse du monde ne saurait être pensée que sous l'espèce d'une purification baptismale (exactement au même moment, le moine Arnaud de Ratisbonne adopte une attitude plus radicale encore : « non seulement il faut que le neuf change l'ancien, mais si l'ancien manque d'ordre, il doit être entièrement balayé, et s'il est conforme à l'ordre souhaité des choses mais n'est plus guère utile, il doit être enseveli avec respect »).

Un autre exemple remarquable est l'affirmation de Bernard de Chartres, théologien du XII^e siècle, qui note, en comparant les penseurs de son temps aux philosophes de l'Antiquité et aux Pères de l'Église : « nous sommes des nains posés sur les épaules de géants, mais nous voyons plus loin qu'eux ». Énoncé paradoxal et subtil, car si la première proposition respecte le lieu commun qui écrase les modernes sous le respect dû aux anciens, la seconde transgresse discrètement cette vision et crédite les penseurs actuels d'un résultat supérieur à celui de leurs prédécesseurs. Certes, l'image des nains perchés sur les épaules des géants rappelle que rien ne serait possible sans le legs des anciens, mais en même temps elle esquisse une conception cumulative du savoir, qui permet une avancée. Tout en donnant les indispensables marques d'humilité et de respect des ancêtres, sans lesquelles son affirmation ne serait que coupable vanité, Bernard revendique le droit de dépasser ses pères et de porter la réflexion jusqu'à un point ignoré d'eux. Ainsi, en dépit du caractère largement dominant de la vision dépréciative du présent, jugé inférieur au passé et associé à une vie qui touche à sa fin, perce parfois une conception plus optimiste d'un monde qui peut se « défaire de sa vieillesse » et percevoir la nouveauté comme une amélioration plutôt que comme une menace

(une chronique normande du début du XIII^e siècle indique que « Mineurs et Prêcheurs furent accueillis par l'Église et le peuple avec une grande joie, à cause de la nouveauté de leur règle »). Cette attitude s'amplifie peu à peu dans les derniers siècles du Moyen Âge, sans pour autant renverser les conceptions dominantes. Pour se limiter à quelques exemples, l'*ars nova* nomme positivement un art musical qui s'oppose aux formes antérieures, tandis que Marsile de Padoue, dans son *Defensor pacis*, utilise le mot « moderne » pour valoriser l'organisation des pouvoirs laïques et ecclésiastiques qu'il recommande.

Le futur, enfin, pèse d'un poids écrasant. Le Nouveau Testament fixe le terme de l'attente : les désordres de la fin du monde, le Jugement dernier, puis une éternité faite de béatitude céleste pour les uns, de châtiments infernaux pour les autres. Ce futur connu d'avance, objet d'espoir et de crainte, est généralement ressenti comme un futur proche, voire immédiat, même s'il est décisif pour le fonctionnement de l'institution ecclésiale qu'on ne puisse en fixer la date. Comme l'affirme Augustin, l'histoire réelle se déroule « dans l'ombre du futur ». Du point de vue de l'Église, on peut affirmer à la fois que le monde avance inexorablement vers sa fin, et qu'il n'advientra dans l'histoire humaine aucun événement important, puisqu'il n'y a rien d'essentiel à attendre du futur, hormis la réalisation d'une eschatologie annoncée. Certes, celle-ci ne constitue pas la seule expérience du futur dans la société médiévale, dont les membres sont inévitablement préoccupés par leur destin et celui de leurs proches, par leur salut et par le devenir de leurs récoltes ou de leurs affaires, de leurs entreprises guerrières ou de leurs projets politiques. Il suffit pour s'en convaincre de mentionner les tensions suscitées par le désir d'interpréter les présages et les signes, afin de connaître le futur immédiat des hommes (Jean-

Claude Schmitt). Malgré la dimension prophétique de l'Écriture et la récupération cléricale de certains procédés, l'Église médiévale condamne avec la plus grande fermeté et avec une constance sans faille, d'Augustin au *Décret* de Gratien et bien au-delà, les pratiques divinatoires et toutes les activités des devins et autres vieilles femmes qui prétendent découvrir le futur : celui-ci est qualifié de « secret de Dieu », que seule l'Église est en mesure d'interpréter légitimement et avec la prudence nécessaire. Celle-ci s'arroge donc le monopole de l'exercice prophétique, ou du moins le droit exclusif de décider de sa pertinence ou de son caractère diabolique (elle le tolère dans le cas de personnes destinées à la sainteté, intégrées à l'institution, ou parfois évoluant à ses marges, ce qui n'est pas sans risque).

La divination a pour objet de prévoir des événements à brève échéance, au mieux à l'horizon d'une vie individuelle (comme dans le cas des horoscopes, dont la pratique se développe au sein des élites de la fin du Moyen Âge), ce qui n'affecte guère la conception plus ample du devenir historique. Selon la vision qu'Augustin transmet au Moyen Âge, « tout ce qui se passe sur cette terre peut structurellement se répéter et est en soi sans importance, mais cette expérience s'avère unique et d'une importance extrême dans la perspective de l'au-delà et du Jugement dernier », de sorte que le futur « se mettait pour ainsi dire en travers des histoires empiriques, même s'il leur conférait une existence en tant qu'histoires finies » (Reinhart Koselleck). Prolongation de la phase ultime et fondamentalement homogène de l'histoire (quoique circonstanciellément animée de cycles de décadence et de renaissance, et bruisante d'événements individuels aussi accidentels qu'imprévisibles), le futur terrestre de l'humanité se profile comme répétition de l'expérience passée, tandis que

l'attente d'un horizon neuf est projetée dans l'eschatologie. Mais, qu'il s'agisse de l'horizon des fins dernières ou des attentes terrestres des hommes, on voit combien le futur est lourd de dangers pour l'Église. Plus que tout autre temps, il exige un strict contrôle.

Un temps semi-historique

L'analyse fait donc apparaître une grande ambivalence, due à la coexistence de plusieurs configurations des temps historiques au Moyen Âge. En premier lieu, horizon d'attente et champ d'expérience se recouvrent pour l'essentiel. Prédomine ainsi un temps qui revient et prétend se répéter, qui déprécie le présent et valorise le retour à un passé jugé meilleur (sur ce point, le temps médiéval ressemble au temps préhispanique, également conçu comme un déclin). L'image par excellence en est la roue de Fortune, thème introduit dans l'interprétation chrétienne de l'histoire par la *Consolation de la philosophie* de Boèce (VI^e siècle) et largement utilisé au Moyen Âge, tant dans les textes que dans les images (fig. 29). Sur la roue qu'actionne la personnification de la Fortune, un homme s'élève vers le sommet du pouvoir puis, à peine atteint son but, se trouve jeté à bas de son trône. Ainsi, celui qui s'élève sera abaissé et celui qui est abaissé s'élèvera. Outre qu'elle souligne l'instabilité et la vanité des choses terrestres, la roue de Fortune propose l'image d'un temps qui, inéluctablement, reconduit au même. D'une certaine manière, cette vision circulaire du temps confine à la perception d'un temps immobile, car les hauts et les bas de la roue de Fortune apparaissent comme autant de péripéties négligeables, et aucun événement ne peut apporter de véritable nouveauté, du moins jusqu'à la fin des temps. Le temps qui revient se transforme en un temps qui ne passe

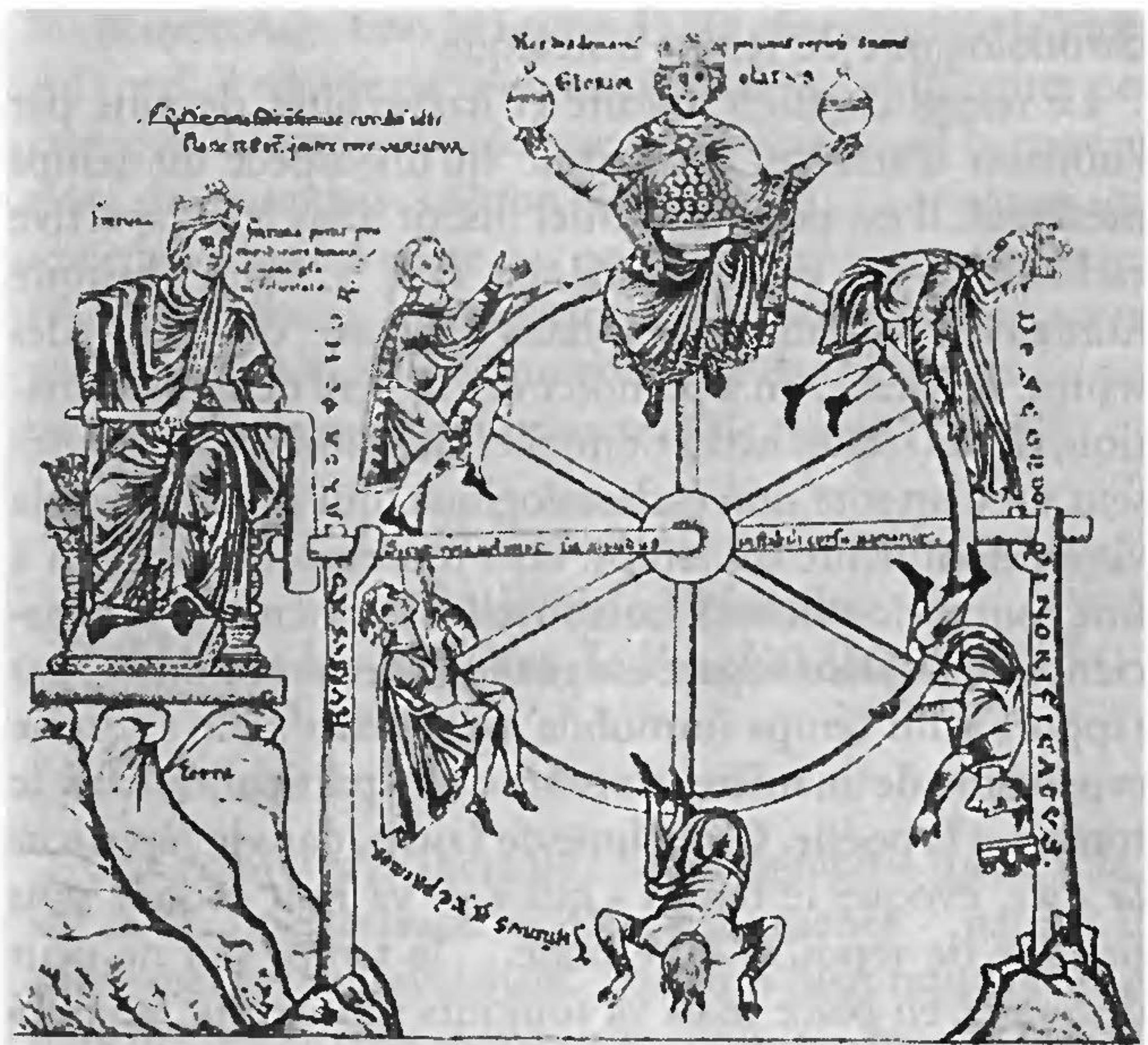


Fig. 29 : La roue de Fortune (vers 1180 ; *Hortus Deliciarum*, f. 215, manuscrit détruit en 1870, d'après G. Cames).

pas. Ainsi, à force de jouer des correspondances entre passé et présent – comme lorsque Éginhard recopie des pages entières des *Vies des douze Césars* de Suétone pour composer sa biographie de Charlemagne –, la différence entre passé et présent tend-elle à s'effacer, laissant finalement place à un sentiment d'atemporalité. Eric Auerbach a bien analysé comment de telles connexions ne peuvent s'établir que si les faits chronologiquement séparés « sont liés verticalement à la Divine Providence ». Celle-ci apparaît comme le plan d'inscription temporel commun à tous les événements terrestres, qui permet de les associer dans

le regard éternel de Dieu, en défaisant l'ordonnancement chronologique du temps historique.

Le temps chrétien linéaire et irréversible, dominé par l'horizon d'attente, n'est donc qu'un aspect du temps médiéval. Il est pour l'essentiel inscrit dans la perspective eschatologique et tend, de ce fait, à figer l'histoire humaine, à l'immobiliser dans l'attente de la fin des temps. Pourtant, on a pu noter des indices de transformation, des marques exceptionnelles de valorisation du présent ou d'attente non eschatologique, qui s'écartent de la vision dominante du temps, sans toutefois donner lieu à une conception historique nouvelle. De même, si la conscience de l'instant fugace est généralement minimisée, par rapport à un temps immobile ou répétitif, elle s'affirme cependant de manière croissante, en particulier dans le roman et la poésie. Guillaume de Lorris, dans le *Roman de la Rose*, évoque le temps « qui s'en va nuit et jour sans prendre de repos ni faire halte... le temps qui ne peut demeurer en place mais va toujours sans retour, comme l'eau qui descend toute et dont pas une goutte ne remonte ». Mais, si remarquables soient-ils, de tels propos s'inscrivent dans la continuité du thème conventionnel de la fragilité des choses humaines et de la brièveté de la vie, que les clercs utilisent volontiers pour inciter à penser à l'au-delà et au salut. En outre, l'insistance, mélancolique ou dramatique, sur l'irréversible du temps de chaque vie individuelle peut fort bien se combiner avec un temps répétitif, dès lors que l'on considère une échelle plus ample, englobant la succession des générations et l'histoire humaine dans son ensemble. Cependant, entre XIII^e et XV^e siècles, le fait d'accorder à ce temps de la vie qui passe une expression croissante est une façon d'en légitimer et d'en amplifier l'expérience. Ainsi, même s'il ne parvient pas à dominer la vision de l'histoire, l'envahisse-

ment du temps irréversible est du moins ressenti, à la fin du Moyen Âge, sous la forme d'une obsession de la mort. Au total, il résulte de la coexistence de ces différentes perceptions du temps historique une « dualité de la conception du monde » (Aaron Gourevitch). Le temps qui revient ou qui ne passe pas est rongé par le temps irréversible de l'histoire. Mais le Moyen Âge reste dominé par un temps semi-historique, qui combine dans l'ici-bas un peu de temps irréversible et beaucoup de temps répétitif.

Les limites de l'histoire et les dangers de l'eschatologie

L'écriture de l'histoire

Une analyse succincte de l'historiographie médiévale – sur la base des travaux de Bernard Guenée – permet de confirmer ces ambivalences. Le savoir historique est assurément important pour une culture fondée sur la mémoire et qui situe dans le passé ses références fondamentales. Benzo, évêque d'Albe au XI^e siècle, indique : « si les livres dissimulent les faits des siècles passés, alors je demande sur les traces de qui les descendants doivent marcher ? Les hommes, semblables aux bêtes, seraient privés de raison, s'ils n'étaient pas informés du temps des six âges ». Il en découle une production historiographique qui compte, parmi ses œuvres les plus diffusées, les *Histoires* de Grégoire de Tours, qui nous renseigne sur le VI^e siècle franc, l'*Histoire ecclésiastique du peuple anglais* de Bède le Vénérable (731), puis, au XIII^e siècle, le *Miroir historial* de Vincent de Beauvais et les *Grandes Chroniques de France*. Ce sont là œuvres de clercs – évêques (comme Grégoire de Tours), moines travaillant volontiers en

équipe dans des monastères spécialisés dans ce type de production (comme l'abbaye de Saint-Denis, principal centre historiographique de la monarchie française) ou frères mendiants (comme le dominicain Vincent de Beauvais) –, avant que des auteurs laïques ne prennent le relais à la fin du Moyen Âge (comme Froissart ou Philippe de Commines) et que Charles VII – bientôt suivi par d'autres souverains – ne crée, en 1437, l'office de chroniqueur de France. À côté des *Annales* (qui mettent en évidence les années successives et indiquent les événements correspondants) et des *Histoires* (qui offrent un récit plus étoffé), le genre le plus éminent est celui des *Chroniques universelles*, qui présentent l'histoire humaine depuis la Création du monde jusqu'au moment de la rédaction de l'ouvrage. Il existe aussi, à partir du XII^e siècle, des histoires plus locales, régionales, urbaines, voire exprimant le souci généalogique d'une lignée noble, comme l'*Histoire des comtes d'Anjou*.

La chronique universelle paraît donner corps à l'histoire chrétienne linéaire. Cela est pourtant loin d'être certain, tant il est vrai qu'une chronologie unifiée fondée sur l'Incarnation ne s'impose que fort tardivement. Longtemps, l'historiographie médiévale l'ignore : la plupart des chroniques universelles s'organisent en fonction de la succession des empereurs, et le *Miroir historial* de Vincent de Beauvais fait encore des règnes impériaux l'axe de sa chronologie. Mais, peu à peu, et surtout à partir du XIV^e siècle, le recours à l'ère de l'Incarnation se généralise, contribuant ainsi à intégrer l'ensemble des faits dans une chronologie unifiée. Pour y parvenir – et en dépit des erreurs ponctuelles –, un grand effort est nécessaire, afin d'établir des généalogies royales, impériales et pontificales, des listes de souverains et de grands personnages (distingués alors par des numéros), et pour dater précisé-

ment les règnes qui servaient de repères aux ouvrages historiques antérieurs. Les historiens médiévaux deviennent ainsi « des virtuoses de la chronologie », et « le grand achèvement de l'érudition médiévale fut de situer toutes ces données dispersées dans la seule ère de l'Incarnation » (Bernard Guenée). La production d'une telle chronologie unifiée est un instrument susceptible de conforter une vision linéaire de l'histoire, mais il est clair qu'elle ne la présuppose pas nécessairement.

En dépit de ces avancées, l'historiographie médiévale se heurte à de redoutables limites. Les bibliothèques médiévales demeurent peu fournies en textes historiques et, hormis les quelques best-sellers mentionnés précédemment, les œuvres, en particulier les plus récentes, circulent en nombre fort réduit, même si la production accrue de manuscrits, entre XIII^e et XV^e siècle, procure une amélioration sensible. Les sources sont également restreintes : le recours aux archives est exceptionnel et se limite, au mieux, à celles que possède l'institution au sein de laquelle l'historiographe travaille. Les livres d'histoire sont donc pour l'essentiel des compilations d'ouvrages antérieurs, complétées par le témoignage de l'auteur et des contemporains qu'il a pu interroger. Enfin, on ignore à peu près tout de la critique des sources, et les critères de la vérité historique sont bien plutôt la vraisemblance et l'autorité de la source d'information (principe acritique selon lequel un récit vaut ce que vaut le prestige de son auteur, réel ou supposé). En outre, si l'histoire est un savoir jugé important, elle n'est pas un métier à part entière. Elle n'est pas non plus une discipline universitaire et n'est même pas enseignée parmi les arts libéraux (où l'on trouve notamment l'astronomie, la grammaire ou la rhétorique). Les buts assignés à la connaissance historique en bornent également la portée : elle doit enseigner et édi-

fier (et accessoirement distraire), c'est-à-dire servir d'exemple. Qu'on utilise ou non la formule de l'*historia magistra vitae*, qui court depuis Cicéron jusqu'au XVIII^e siècle, c'est bien de cette conception que relève l'historiographie médiévale. Il ne saurait en être autrement dans un régime d'historicité qui superpose expérience et attente, et ignore donc toute véritable séparation entre le passé et le présent. C'est pourquoi l'histoire peut prétendre tirer du passé des leçons applicables dans les situations identiques que le présent fait revenir.

On aperçoit alors la plus grande limite des conceptions de l'histoire au Moyen Âge (sans même parler du fait que le seul véritable acteur de cette histoire est Dieu, les hommes n'étant que les instruments à travers lesquels se réalise le plan divin). L'absence de séparation claire entre l'hier et l'aujourd'hui projette sans réserve le présent dans le passé et réciproquement. Les personnages historiques raisonnent comme les contemporains des chroniqueurs. On attribue aux anciens Romains l'éthique courtoise de la chevalerie du XII^e siècle, tandis que les artistes habillent les héros de la Bible et de l'Antiquité comme des clercs médiévaux ou des chevaliers engoncés dans leurs armures. À l'inverse, le passé peut se projeter dans le présent, en faisant d'une lutte contemporaine la répétition d'un combat biblique. Ainsi, « la conscience historique, dans la mesure où l'on peut employer ce terme pour le Moyen Âge, restait essentiellement antihistorique. De là vient ce trait inhérent de l'historiographie médiévale – l'anachronisme » (Aaron Gourevitch). En dépit d'un certain essor de la culture historique, surtout entre XII^e et XV^e siècles, l'historiographie révèle la même ambiguïté que la conception médiévale des temps historiques. Elle se fonde pour l'essentiel sur une vision acritique et antihistorique, car, inscrite dans un temps répétitif ou immobile, elle peine à

différencier le passé et le présent. L'historiographie médiévale est donc séparée de notre propre conception de l'histoire par une double rupture : la systématisation des règles de critique du document historique (à partir du XVII^e siècle) et l'instauration (un siècle plus tard) d'un régime moderne d'historicité, fondé sur l'écart entre expérience et attente, et permettant donc de faire du passé un objet d'étude à part entière.

L'imminence (reportée) de la fin des temps

L'écho suscité par l'Apocalypse de Jean dans la culture médiévale est considérable, dans la théologie comme dans l'art, depuis les somptueuses miniatures des commentaires de Beatus de Liebana (fig. 30) jusqu'aux tapisseries d'Angers (XIV^e siècle). Pourtant, il importe de préciser que l'Apocalypse ne concerne pas uniquement la fin du monde : elle est lue par les exégètes comme une récapitulation symbolique de l'histoire du salut, où se mêlent passé, présent et futur de l'Église (à partir de 1100, on précise même que seuls les derniers chapitres, à partir du quinzième, se réfèrent au Jugement dernier). Au Moyen Âge, Apocalypse n'est donc pas synonyme d'eschatologie, terme qu'il convient en outre de distinguer clairement de la notion de millénarisme. L'eschatologie (du grec *eschata*, les choses ultimes) désigne ce qui a rapport à la fin du monde et au Jugement dernier, tels qu'ils sont annoncés par le Nouveau Testament et la tradition. Le millénarisme est une variante de l'eschatologie, en ce sens qu'il espère un futur associé à la phase ultime de l'histoire universelle ; mais, loin d'attendre seulement la fin des temps et la destruction du monde, il annonce préalablement le règne du Christ sur terre, établissant pour tous les hommes un ordre paradisiaque de paix et de justice.

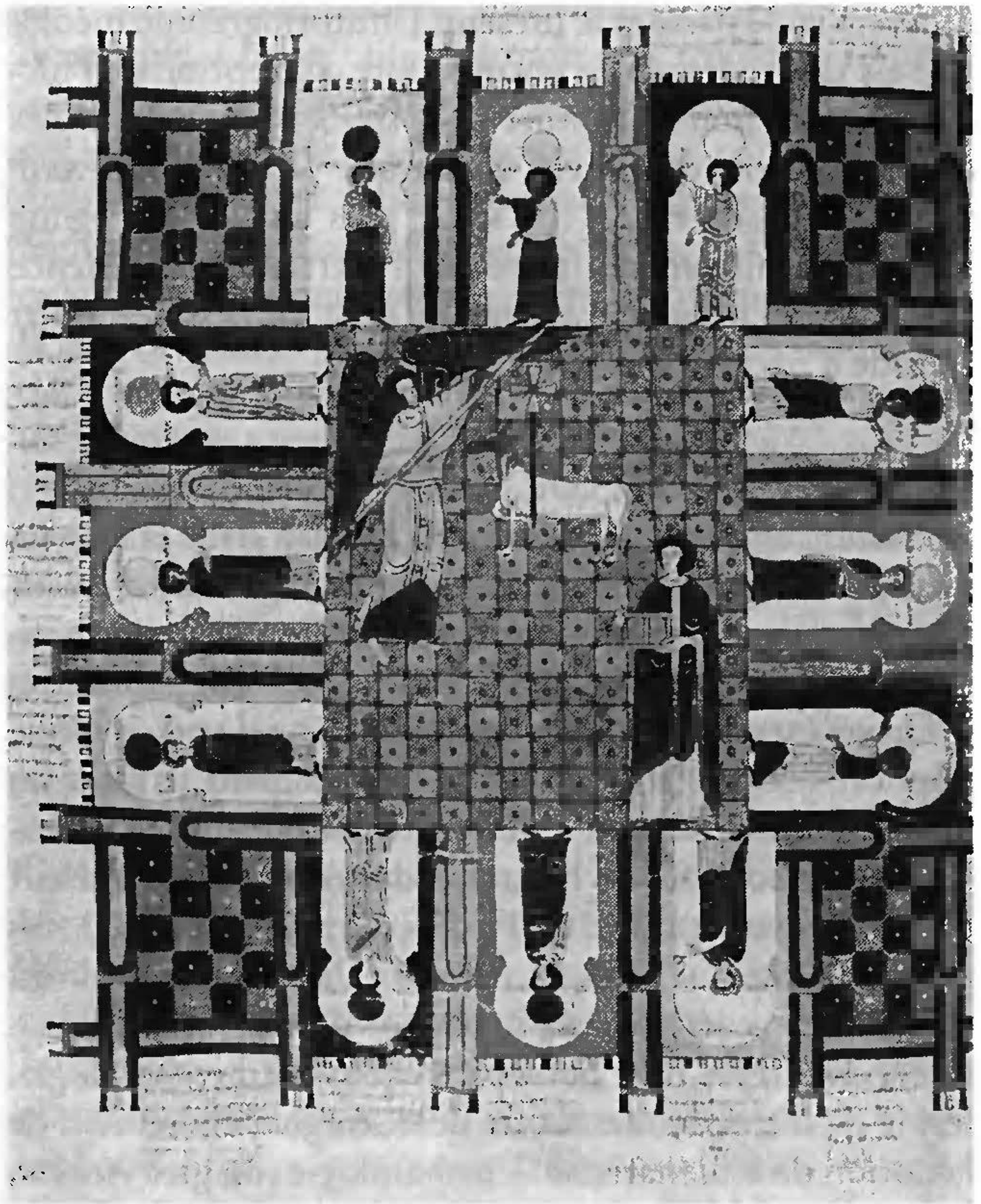


Fig. 30 : La Jérusalem céleste dans le *Commentaire de l'Apocalypse* par Beatus de Liebana (vers 950 ; Madrid, Bibliothèque nationale, ms. Vit. 14-2, f. 253 v.).

L'écart considérable entre ces deux versions de l'attente – l'une qui ne voit ici-bas que destruction et reporte toute promesse positive dans l'au-delà, l'autre qui inscrit son optimisme sur terre – dérive d'une divergence d'interprétation du chapitre 20 de l'Apocalypse. Ses versets 3 et 4 indiquent que, au terme de la première résurrection, le diable sera enchaîné et que commencera alors le règne des justes avec le Christ durant mille ans (*millenium*), après quoi interviendront la seconde résurrection et le Jugement dernier. Si, selon l'expression et l'analyse de Guy Lobrichon, l'Apocalypse est « un fameux brûlot » dont la reprise en main et le verrouillage ont demandé de longs efforts aux théologiens du Moyen Âge, c'est tout particulièrement le cas de ces versets. En effet, leur interprétation littérale, immédiate, semble donner raison aux courants millénaristes, et c'est pourquoi l'Église, jugeant cette lecture éminemment dangereuse, s'est employée à en imposer d'autres. Augustin, à qui revient un rôle déterminant en la matière, affirme, dans *La Cité de Dieu*, que la première résurrection mentionnée par le texte saint correspond à l'Incarnation (car le baptême permet alors aux hommes de renaître dans la grâce). En conséquence, le *millenium* est le temps présent de l'Église, règne terrestre des justes avec le Christ, malgré la présence des pécheurs et des impies qui la persécutent. Ce n'est pas une période de l'histoire à venir, mais sa phase actuelle, destinée à prendre fin avec le Jugement dernier. Ici, une interprétation littérale de la proposition d'Augustin pourrait conduire à fixer en l'an mil le terme du *millenium* et donc la fin des temps. Mais Augustin prend soin de concilier son interprétation avec l'indication évangélique selon laquelle « nul ne connaît le jour ni l'heure », en ajoutant que les « mille ans » de l'Apocalypse ne signifient pas une durée précise, mais désignent symboliquement un temps

parfait dont la durée reste ignorée des hommes. Enfin, à partir du XI^e siècle, une autre interprétation identifie la première résurrection avec celle des justes à la fin des temps, de sorte que le *millenium* est exclu de la temporalité terrestre et englobé dans celle du Jugement dernier.

L'eschatologie officialisée par l'Église se caractérise donc par l'attente de la fin du monde et des événements dramatiques qui doivent la précéder. Outre de nombreux cataclysmes naturels et le déferlement de Gog et Magog – deux peuples retenus jusque-là prisonniers en Orient –, c'est surtout l'Antéchrist qui polarise cette attente. Évoquée dans une Épître de Jean, cette figure prend consistance dans un commentaire de saint Jérôme, puis dans de nombreux traités médiévaux, dont celui du moine Adson de Montier-en-Der, rédigé en 954 et promis à une ample diffusion à partir du XII^e siècle. Au sujet de ce personnage d'origine juive supposée, sans doute né à Babylone, qui est en tous points le contraire du Christ, sa réplique maléfique, au point d'être qualifié de « fils du Diable », les clercs supputent que son règne de trois ans et demi sera marqué par de grands désordres et par la persécution des chrétiens et que, après sa mort, sur le mont des Oliviers à Jérusalem, l'humanité n'aura plus que quelques jours à vivre avant le Jugement dernier. En conséquence, les catastrophes observées, les conflits et les troubles vécus au Moyen Âge sont régulièrement interprétés comme autant de signes précurseurs de la venue de l'Antéchrist, voire comme des manifestations de sa présence. L'Antéchrist étant « la figure centrale de l'événement eschatologique » (Bernhard Töpfer), une telle lecture des faits présents maintient, tout au long du Moyen Âge, le sentiment de l'imminence de la fin des temps.

Par analogie avec les six jours de la Création, le monde est réputé devoir durer six mille ans (un jour pour Dieu

valant mille ans). Se fondant sur la parole évangélique qui associe la venue du Christ à la dernière heure (soit l'an 5500 à partir de la Création), les premiers chrétiens fixent la fin du monde en l'an 500, ce qui peut expliquer quelques inquiétudes eschatologiques attestées en 493-496. C'est pourtant dans le but de désamorcer cette interprétation littérale des six jours de Dieu qu'Augustin avait proposé sa conception des six âges du monde, tandis que d'autres auteurs, à la suite d'Eusèbe de Césarée, adoptaient un autre comput, reportant la fin du monde jusqu'en 800. Un peu plus tard, Bède le Vénérable reprend à nouveau les calculs et situe l'Incarnation trois mille neuf cent cinquante-deux ans après la Création, tout en refusant, comme Augustin, de chiffrer la durée du monde. L'histoire des computs chrétiens semble être ainsi celle des rajeunissements successifs du monde, qui sont autant de reports de l'échéance eschatologique. Mais certaines particularités calendaires peuvent aussi faire monter la fièvre ; et Abbon de Fleury rapporte que « le bruit courait presque dans le monde entier que, lorsque l'Annonciation coïnciderait avec le Vendredi saint, sans aucun doute ce serait la fin de ce monde » (cette conjonction se produit en 970, 981, 992, 1065 et 1250 ; elle caractérise aussi l'an 1, que Denys le Petit choisit sans doute pour cette raison comme repère de l'ère chrétienne).

Au X^e siècle, l'abbé Odon de Cluny est convaincu de la venue proche de l'Antéchrist, même si, comme on l'a vu, l'an mil ne focalise guère plus que d'autres dates les préoccupations eschatologiques. Au XII^e siècle, les premières croisades se déroulent dans un climat d'attente de la fin du monde, « en vue des temps proches de l'Antéchrist », comme Guibert de Nogent le fait dire au pape Urbain II ; de même, les conflits entre le pape et l'empereur sont

volontiers considérés, notamment par Otton de Freising, comme des troubles annonciateurs des temps ultimes. Le XIII^e siècle n'est pas moins eschatologique : entre 1197 et 1201, le bruit court que l'Antéchrist est déjà né ; peu après, Frédéric II est un candidat à ce rôle, et 1260 voit surgir, notamment en Italie, divers mouvements de pénitence, notamment celui des flagellants, suscité à Pérouse par Raniero Fasani, tandis qu'à la fin du siècle le médecin Arnaud de Villeneuve, dans son traité sur l'Antéchrist, considère que sa venue est imminente. La peste noire de 1348 ravive l'inquiétude et suscite un nouveau mouvement de flagellants qui s'efforcent d'apaiser la colère divine et de conjurer la menace de destruction du monde (voir fig. 25, p. 342). Durant le Grand Schisme qui divise l'Église entre 1378 et 1417, chaque pape est qualifié d'Antéchrist par ses adversaires, tandis que les prophéties pullulent. Vers 1380, le dominicain catalan Vincent Ferrer annonce que le Schisme durera jusqu'à l'arrivée de l'Antéchrist ; dans sa prédication, qui agite les foules de l'Europe méridionale, il exhorte les fidèles à faire pénitence face à l'imminence de la fin du monde, et suggère, dans une lettre au pape, que l'Antéchrist pourrait avoir déjà neuf ans. Enfin, Luther lui-même ne cesse de répéter que la fin des temps est pour l'année à venir, et l'Antéchrist est un thème omniprésent dans les polémiques suscitées par la réforme protestante. Ainsi, s'il existe des cycles brefs, au cours desquels la fièvre eschatologique monte puis redescend, sur la longue durée médiévale, l'attente eschatologique ne semble ni se renforcer ni diminuer, mais paraît plutôt constante.

L'attente eschatologique, telle que l'Église parvient à l'encadrer, s'intègre tant bien que mal dans son enseignement et dans sa pastorale (même s'il n'est pas toujours facile de dissocier eschatologie et millénarisme, et si plu-

sieurs des mouvements évoqués à l'instant ont des teintes millénaristes). Dans cette optique, l'imminence de la fin des temps n'invite nullement à transformer les réalités sociales, mais bien plutôt à faire pénitence et à renoncer urgemment à ses péchés. Le futur menaçant de l'eschatologie est un avertissement pressant, en faveur du salut de l'âme et au bénéfice de l'Église qui en est le meilleur garant. L'attente de la fin du monde est donc un facteur d'intégration sociale, qui renforce la domination de l'Église, du moins tant qu'aucune date précise ni aucun scénario trop détaillé ne sont fixés. Dans un tel cas, l'eschatologie risquerait au contraire de devenir « un facteur de désintégration », en retirant à l'Église le contrôle de ce futur devenu trop proche, voire en minant la nécessité des institutions terrestres. S'il est clair que l'Église, qui « veut se perpétuer dans le temps » (Claude Carozzi), se doit de contrôler les tensions eschatologiques, l'opposition cruciale n'est peut-être pas tant entre les dangers d'une eschatologie immédiate et le report de la fin du monde dans un temps lointain qui ferait retomber la tension. L'enjeu pour l'Église consiste plutôt à écarter toute prophétie datée, afin de mettre en scène un futur proche mais indécis, et par conséquent toujours susceptible d'être différé. Cette stratégie d'une imminence sans cesse reportée peut fonctionner dans la mesure où la certitude de la prédiction dans le temps long est plus importante que la justesse ou l'inadaptation des attentes immédiates. Il faut surtout que l'Église garde le monopole de « l'organisation de cette fin du monde qui n'arrive pas, de manière à pouvoir se stabiliser elle-même sous la menace d'une fin du monde possible et dans l'espoir de la parousie [retour du Christ] ». Fort de cette affirmation, Reinhart Koselleck affirme que le futur eschatologique ne correspond pas à la fin d'un temps conçu comme linéaire, mais

s'intègre en fait au temps présent, comme élément constitutif de la stabilité de l'Église et de sa domination.

La subversion millénariste : le futur, ici et maintenant

Malgré tout, l'effort de l'Église pour dominer le temps eschatologique et s'arroger le contrôle des prophéties n'est que partiellement couronné de succès. Les tendances millénaristes, actives parmi les premiers chrétiens en rupture avec le monde romain, puis efficacement muselées par Augustin, ne cessent de rejaillir. Certes, l'espérance millénariste d'un autre futur terrestre n'a pas toujours pris des teintes contestataires, comme l'indique le thème du dernier empereur qui, aux X^e-XI^e siècles, annonce un long règne de paix durant lequel cet empereur doit convertir le monde entier au christianisme. Mais, durant le Moyen Âge central, le risque se fait plus grand. Vers 1110, Tanchelm de Flandres soulève les foules par sa violente critique du clergé. Sans doute offre-t-il à ses disciples l'espérance de former ici-bas une communauté parfaite, libérée du péché ; mais le caractère eschatologique de son mouvement reste difficile à établir, en dépit des accusations qui font de lui un précurseur de l'Antéchrist. Quant à Éon de l'Étoile, soumis au concile de Reims en 1148, on l'accuse de prétendre être un nouveau Christ, venu pour juger les vivants et les morts. L'une des figures les plus importantes pour le millénarisme médiéval est sans aucun doute Joachim de Flore, abbé d'un monastère cistercien de Calabre, mort en 1202. Partageant le sentiment de l'imminence de la fin des temps, il déclare à Richard Cœur de Lion, venu le consulter, que l'Antéchrist est déjà né et qu'il deviendra pape. Mais son apport majeur consiste à diviser l'histoire humaine en trois époques : celle, passée, du Père (l'Ancien Testament), celle, pré-

sente, du Fils (le Nouveau Testament), et celle, future, de l'Esprit, durant laquelle les croyants accéderont à la plénitude de la révélation divine. Ce troisième âge, très bref, n'est pas explicitement associé au *millenium* par Joachim qui, animé surtout par un idéal monastique traditionnel, le présente comme la réalisation parfaite d'une Église spirituelle, sous l'impulsion de deux nouveaux ordres religieux remplaçant l'ancienne hiérarchie ecclésiastique.

Si les écrits de Joachim de Flore connaissent par la suite un grand succès, en particulier parmi les franciscains, convaincus de former, avec les dominicains, les deux ordres de la prophétie, de nombreux auteurs influencés par lui, notamment dans le milieu des franciscains spirituels, radicalisent ses théories. Gerardo de Borgo San Donnino proclame dans son *Introduction à l'Évangile éternel*, publié en 1254 à Paris, que l'Évangile du Saint-Esprit annoncé par Joachim viendra abroger l'Ancien et le Nouveau Testament. De telles idées inspirent différents mouvements, comme celui des Frères apostoliques, apparu à Parme vers 1260, dirigé d'abord par Gerardo Segarelli, jusqu'à sa mort sur le bûcher en 1300, puis par Fra Dolcino, qui confie à ses disciples la mission de sauver les âmes durant les derniers jours du monde. En dépit de leurs variantes, ces mouvements dénoncent tous l'Église institutionnalisée (dite charnelle) et prétendent l'anéantir pour établir une autre Église (dite spirituelle), destinée à demeurer sous la conduite directe de l'Esprit-Saint jusqu'à la fin des temps. Au début du XIV^e siècle, Ubertino de Casale, qui pousse la critique de l'Église charnelle jusqu'à qualifier le pape Boniface VIII d'Antéchrist, conforte la transgression joachimite en assimilant la troisième époque de l'Esprit à un septième âge qu'il ajoute à la périodisation augustinienne de l'histoire. En ce point, tout l'effort clérical de contention du danger millénariste

s'effondre et Ubertino peut annoncer pour l'humanité un futur dont il estime la durée à six ou sept siècles et qui verra le triomphe d'une Église purifiée, réalisant l'idéal de pauvreté absolue des spirituels et la conversion de la plupart des juifs et des païens.

Le point culminant du millénarisme médiéval est sans doute atteint en Bohême avec l'insurrection hussite. En 1419, une partie du mouvement lancé par Jean Hus, condamné au bûcher pour hérésie par le concile de Constance en 1415, se radicalise, annonçant que Dieu allait anéantir tous les hommes, à l'exception de ceux qui trouveraient refuge sur le mont Tabor et dans cinq villes acquises aux conceptions hussites. En 1420, les « taborites » radicaux s'arrogent la mission d'éradiquer le mal sur terre et de combattre par les armes ceux qui s'opposeraient à l'établissement du royaume du Christ : « les frères taborites doivent par le fer et par le feu tirer vengeance des ennemis de Dieu et de toutes les cités, villages et hameaux », dit leur règlement, précisant encore qu'« en ce temps de la fin des siècles, qui s'appelle jour de la vengeance, le Christ est arrivé secrètement, comme un voleur », pour « instituer ici-bas son Église ». Dans leur rêve, le péché n'existe plus, l'institution ecclésiale et les sacrements sont inutiles, toute autorité séculière est bannie, le servage et les impôts sont supprimés, tandis que la communauté des biens et la fraternité spirituelle s'imposent à tous : « nul ne contraindra plus autrui à quoi que ce soit, car tous seront entre eux égaux, frères et sœurs ». Mais, en 1421, les modérés l'emportent à Tabor et écrasent militairement les dissidents millénaristes. L'importance de ce mouvement est cependant remarquable, en raison de son impact populaire et de sa radicalité qui, admettant jusqu'à l'emploi de la force, prend une dimension proprement révolutionnaire.

Cet exemple n'est d'ailleurs pas sans postérité, et on en repère un écho, lorsque Thomas Müntzer prend la tête des paysans révoltés en 1525, et annonce la réalisation à Mühlhausen, en Thuringe, de la Jérusalem céleste sur terre. Au reste, le millénarisme se prolonge bien au-delà et Eric Hobsbawm a attiré l'attention sur l'importance de ce filon jusque dans les mouvements populaires radicaux des XIX^e et XX^e siècles, notamment en Italie et en Espagne. Le millénarisme participe alors d'une vision ambitieuse, voire révolutionnaire, du changement social, capable de conférer une confiance absolue en un monde nouveau, mais qui pour cela même n'est pas dépourvue de faiblesse, puisqu'elle laisse croire que ce monde idéal pourra advenir sans effort, lors du Grand Jour, comme par l'effet de la volonté divine. Il n'est pas jusque dans le monde colonial où l'on ait repéré l'écho du millénarisme, comme durant la rébellion tzeltale-tzotzile-chole du Chiapas en 1712. L'insurrection est en effet inspirée par la jeune tzeltale Maria Candelaria qui transmet les messages de la Vierge ordonnant à ses fidèles de détruire la domination coloniale et d'instaurer un ordre juste et une église indigène (Antonio García de León). Ici encore, c'est au nom de Dieu (ou de la Vierge) et de sa justice qu'un nouvel ordre terrestre est établi, mais il n'est pas certain que l'on retrouve dans ce cas une référence précise aux conceptions eschatologiques médiévales et au *millenium*.

Forme médiévale de l'utopie, le millénarisme permet la manifestation d'un désir de transformation sociale radicale. S'agissant d'un monde dans lequel l'Église et la société constituent des réalités coextensives, il n'est pas étonnant que la révolte contre l'ordre établi prenne une forme que l'on dirait aujourd'hui « religieuse ». De même, puisque l'Église contrôle étroitement les cadres temporels de cette société, on ne sera pas surpris de voir

que cette contestation subvertit justement l'ordre des temps, aspect si important de sa domination. En dépit des multiples options intermédiaires, deux visions radicalement opposées de la fin des temps s'affrontent. Dans l'eschatologie de l'Église, l'attente d'une fin du monde imminente mais sans cesse reportée se transforme paradoxalement en garantie d'un présent stable, gouverné par l'institution ecclésiale. Le millénarisme, au contraire, rouvre le futur de l'histoire humaine, en ajoutant un troisième âge aux deux Testaments ou une septième époque à la périodisation augustinienne. En accélérant les temps et en projetant le royaume céleste du Christ dans le présent terrestre des hommes, il esquisse une vision historique ouverte à la promesse d'un futur neuf.

*

Conclusion : un temps semi-historique, rongé par l'histoire. En dépit des contradictions, des contestations millénaristes et des ébauches de temps différents, l'Église ordonne l'essentiel des structures temporelles de la société médiévale. Les cloches qu'elle fait sonner rythment les activités de chaque jour ; l'interdit du travail dominical scande la semaine ; le cycle annuel de la liturgie fournit un repère essentiel pour toute la vie sociale, de même que la chronologie ordonnée par l'Incarnation du Christ. Ainsi, en dépit des frictions avec le temps agricole des producteurs, avec le temps indéterminé des tournois, avec le temps des marchands qui inaugure timidement une mesure horaire liée au travail artisanal, ou encore avec une histoire profane calée sur la succession des empires et des royaumes, le temps dominant du féodalisme est le temps de l'Église. C'est là l'un des traits remarquables du rôle qu'exerce l'Église dans la société médiévale, car non seule-

ment les temps dont elle donne la mesure fournissent les cadres et les repères de la plupart des activités sociales, mais ils informent aussi la vision du monde et de son devenir.

Encore faut-il nuancer cette conclusion. Si christianisé soit-il, le temps n'impose finalement dans la société médiévale qu'une contrainte relative. Hormis le dimanche et les jours de fête importants, la plupart des villageois ignorent sans doute quel jour ils vivent, de sorte que, au cas où quelque nécessité particulière impose de le savoir, il leur faut consulter le curé, spécialiste du temps. Ni le moment de la journée, au mieux qualifié en relation à un système souple et peu précis, ni l'année ne sont mieux connus (sans parler du fait que « les hommes de cette époque ne pensaient pas communément par chiffres d'années ni, moins encore, par chiffres clairement calculés d'après une base uniforme » ; Marc Bloch). Une telle manière d'appréhender le temps est à peu près impensable pour l'homme moderne, qui ne peut vivre sans savoir la date et l'heure exacte et qui, sans agenda, est inapte à la vie sociale. *A fortiori*, il a peine à imaginer que les hommes ordinaires du Moyen Âge ne connaissent pas exactement leur âge (on l'estime souvent approximativement par dizaines, en indiquant dans les documents que l'on a trente, quarante ou cinquante ans) et qu'ils ignoraient aussi probablement leur date de naissance. En dépit de son importance, le temps n'est peut-être pas le cadre le plus contraignant de la société médiévale, hypothèse qu'il conviendra de préciser après en avoir examiné l'organisation spatiale.

Il faut aussi souligner le caractère contradictoire du temps médiéval. Comme toutes les sociétés traditionnelles, le Moyen Âge est dominé par le passé, référence idéale et légitimation des faits présents ; mais il y ajoute le

poids écrasant du futur, sous la forme de l'attente eschatologique d'un au-delà éternel ou de l'espérance millénariste du paradis sur terre. De plus, il combine le temps irréversible d'une histoire sainte qui avance linéairement de son début vers sa fin et un temps antihistorique qui ne passe pas ou qui, sans cesse, revient au même. Se débattant entre chronologie et éternité, le temps du féodalisme est semi-historique. Cette société valorise le passé et ne peut guère penser la nouveauté que comme retour ou renaissance, restant donc étrangère à la notion moderne d'histoire, qui s'impose à la fin du XVIII^e siècle. Pourtant, malgré ces différences fondamentales, la vision linéaire et orientée du temps chrétien prépare d'une certaine manière l'affirmation du sens moderne de l'histoire. L'Histoire abstraite des philosophes des Lumières apparaît du reste comme une version laïcisée de la Providence divine. Et tandis que l'eschatologie voit la chrétienté s'avancer vers la fin des temps et le Jugement dernier, la modernité pense une humanité marchant en toute certitude vers une fin annoncée, qui la figera dans le meilleur des mondes possibles – triomphe autoproclamé du capitalisme ou lendemains radieux du communisme. Il y a donc, au sein d'un temps médiéval antihistorique, mais déjà rongé par l'histoire, un levier de dégagement potentiel vis-à-vis de la tradition, du passé et de sa répétition sous forme de renaissances successives, une force qui participe probablement à la dynamique occidentale du féodalisme et de son propre dépassement.

CHAPITRE II

LA STRUCTURATION SPATIALE DE LA SOCIÉTÉ FÉODALE

Comme le temps, l'espace est une dimension fondamentale de toute réalité humaine, et l'historien doit être attentif tout autant au déroulement temporel des faits sociaux qu'à leur distribution spatiale. En outre, l'espace n'est pas un contenant inerte, ni même une notion intemporelle qui irait de soi, de sorte qu'il convient d'analyser les structures propres de l'espace féodal, soit l'organisation matérielle de l'espace social autant que les représentations qui lui donnent sens et consistance. En fait, l'emploi même de la notion d'espace apparaît problématique, car on ignore, au Moyen Âge, ce concept, du moins au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire en tant qu'espace continu et homogène, infini et absolu (ce dernier terme indique que l'homogénéité de l'espace, indépendante des objets qu'il contient, n'est pas affectée par eux). Adoptant une conception du même type que celle d'Aristote, le Moyen Âge lui préfère la notion de *lieu*, défini comme contenant des choses qui se trouvent en lui. La dimension spatiale ne préexiste donc pas aux réalités qu'elle contient et ne peut être conçue indépendamment d'elles. C'est seulement à partir des choses existantes et de leurs valeurs

respectives qu'il est possible de penser le lieu qui les englobe (du reste, le mot *spatium* désigne principalement l'intervalle entre deux objets). « Le lieu, c'est l'endroit où l'on est », dit Isidore de Séville dans ses *Étymologies* : cette formule suffit à définir la pensée médiévale de l'espace, et nous rappelle le nécessaire travail de décalage par rapport à notre propre vision, toujours essentiellement cartésienne et newtonienne.

La nature aristotélicienne ou non de ces conceptions importe assez peu. Décisive est en revanche leur adéquation aux nécessités de l'organisation de la société. « Dans l'Europe féodale, l'espace n'était pas conçu comme continu et homogène, mais comme discontinu et hétérogène, en ce sens qu'il était à chaque endroit polarisé (certains points étant valorisés, sacralisés par rapport à d'autres perçus – à partir des premiers et en relation avec eux – comme négatifs). Une multitude de processus et de marqueurs sociaux était à l'œuvre pour singulariser chaque point et s'opposer à toute possibilité d'équivalence ou de permutation » : on suivra ici les analyses d'Alain Guerreau qui tendent à montrer qu'une telle logique spatiale est un élément fondamental du féodalisme, système dont la synthèse organisationnelle a été définie comme « encellulement » et dont la forme de domination requiert la fixation tendancielle des hommes au sol.

Un univers localisé, fondé sur l'attachement au sol

Réseau paroissial et rassemblement des hommes autour des morts

On a déjà analysé dans la première partie la réorganisation de l'habitat et le rassemblement des hommes (*congregatio hominum*) qui, à des rythmes variables selon les régions, s'opère pour l'essentiel entre la seconde moitié du X^e et la fin du XI^e siècle. L'encellulement est un processus multiforme qui tout à la fois englobe les hommes dans les structures nouvelles de la seigneurie, donne naissance aux villages dont le réseau couvre alors les campagnes occidentales et, surtout, aboutit à la constitution des communautés d'habitants, qui deviennent le cadre essentiel dans lequel s'organise l'activité productive et sur lequel se greffe le rapport de domination seigneurial. Mais si le château polarise souvent le regroupement de la population villageoise, il faut faire place également à l'église, d'autant plus que la mise en place du réseau paroissial accompagne la formation des seigneuries et des communautés villageoises. Durant le haut Moyen Âge, le mot « paroisse » (*parrochia*) désignait avant tout des bâtiments de cultes (à l'égal du terme « basilique »), et non des étendues territoriales. Il existait certes, dans certaines régions, des subdivisions des diocèses (par exemple les *pieve* italiennes), mais il s'agissait d'unités très vastes n'assurant qu'un faible encadrement des populations rurales. Et même si certaines entités pouvaient déjà, en certains endroits, ressembler à ce qu'on nommera plus tard des paroisses, une vision d'ensemble – la seule qui importe en cette matière – oblige à un constat clair : « vers l'an mil, le réseau régulier des paroisses n'existe pas » (Robert Fossier).

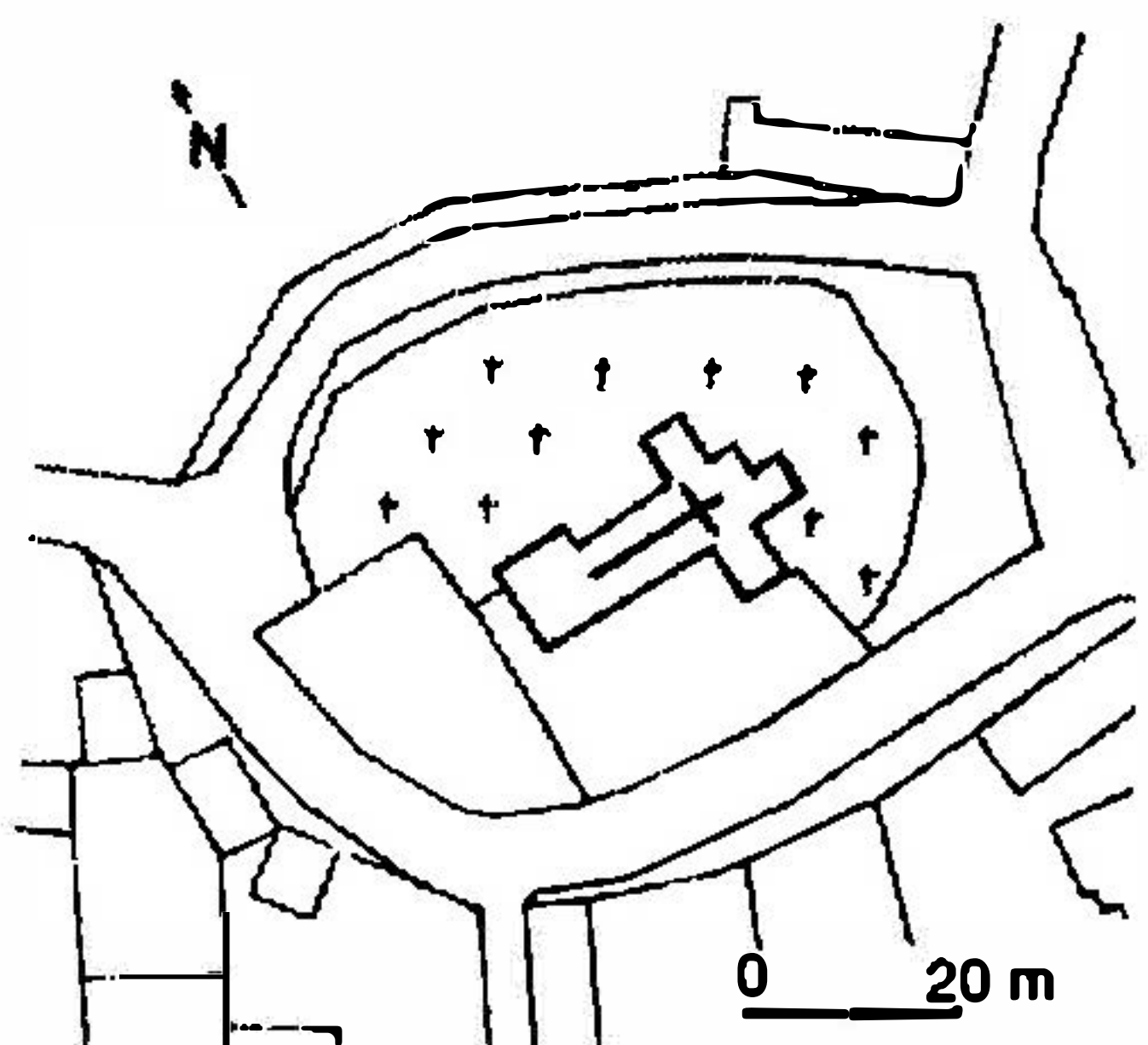
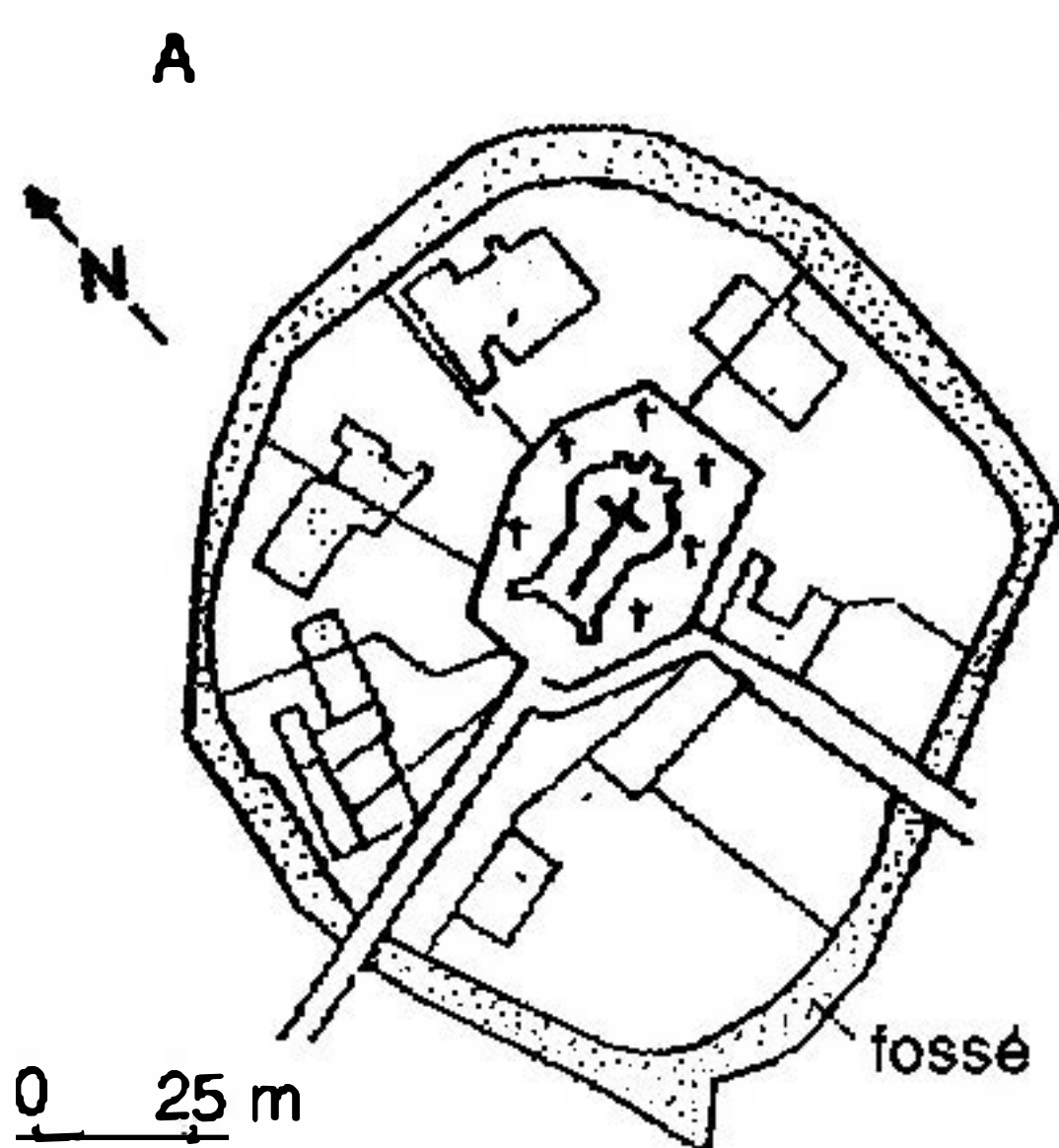
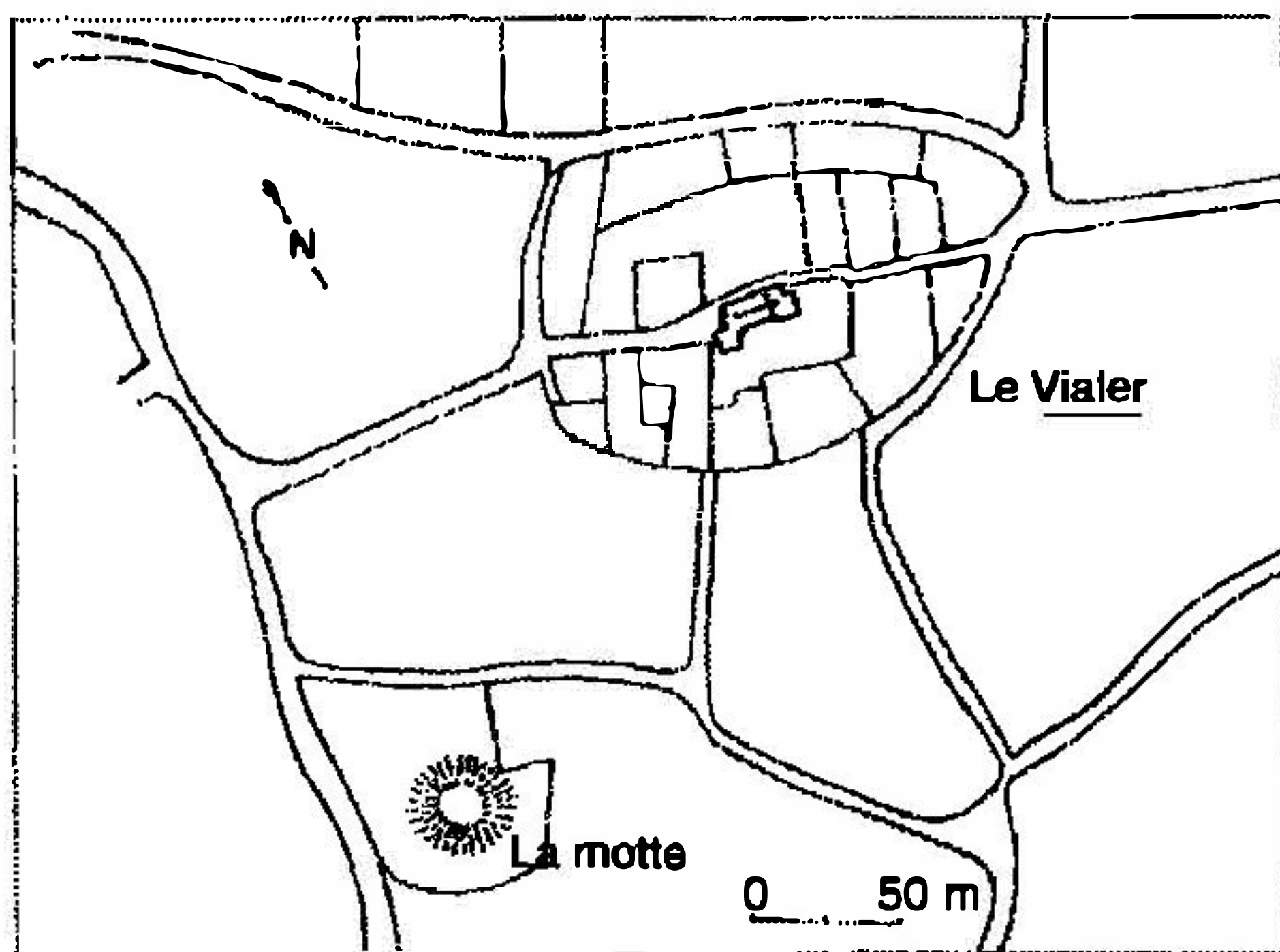
Puis, conjointement au regroupement des populations en villages, se met en place le réseau paroissial qui, aux XII^e-XIII^e siècles, finit par couvrir toute l'Europe occidentale. Sans doute le processus est-il plus précoce en Italie, favorisée par les subdivisions déjà existantes et par l'ancienneté de la christianisation. Mais, là comme au nord, où le processus est plus tardif, il faut répondre à l'essor du monde rural, à l'extension des zones habitées et cultivées, qui multiplie chapelles et lieux de cultes secondaires mal réglementés, quand ils ne sont pas directement contrôlés par les seigneurs laïques. La formation du réseau paroissial suppose donc un double processus : d'une part, le démembrement des anciennes structures, telles que la *pieve* italienne, et la construction d'édifices cultuels associés aux nouveaux centres de peuplement ; et, d'autre part, la restitution des églises et des dîmes détenues par les laïcs. Le résultat est la formation d'un ensemble de territoires paroissiaux bien définis, contigus les uns aux autres, contrôlés par l'autorité diocésaine et centrés sur l'église qui constitue le cœur d'un village nouvellement formé (même si, comme on l'a vu, paroisse, seigneurie et village coïncident rarement). Ainsi, la mise en place du cadre paroissial – incomparablement plus stable que l'implantation des sites castraux et que la distribution des pouvoirs seigneuriaux – apparaît comme un élément fondamental de l'encellulement, qui contribue à la stabilité des populations rurales et donc à la solidité du lien entre les hommes et leur lieu, indispensable au fonctionnement de la domination féodale.

Le château et l'église, donc ; mais « les morts, d'abord » (Robert Fossier). La transformation des pratiques funéraires est le signe le plus clair de la mutation radicale qui affecte l'organisation du monde rural au cours du Moyen Âge. Dans l'Antiquité romaine, les morts, jugés impurs,

étaient enterrés hors des villes et loin des espaces habités. Le culte chrétien des reliques, et donc l'ensevelissement des corps saints dans les églises urbaines, avait constitué une première infraction à cette règle, suscitant la réprobation dégoûtée des païens. Mais, s'agissant des morts ordinaires, les chrétiens ont d'abord suivi l'usage antique, même si certains fidèles recherchaient un ensevelissement privilégié *ad sanctos*, c'est-à-dire à proximité des reliques saintes dont ils espéraient la protection. Au cours du haut Moyen Âge, prévaut une grande diversité des usages funéraires, associée à un relatif désintérêt de l'Église pour cette question. Selon Augustin, les pratiques funéraires constituent des coutumes sociales, utiles à la consolation des vivants, mais sans effet pour le salut de l'âme et donc indifférentes du point de vue de l'Église. Outre l'ensevelissement *ad sanctos*, on constate l'essor des nécropoles en pleine campagne (les *Reihengräber* germaniques), ainsi que l'abondance des sépultures hors de toute structure collective, dans les maisons ou les terrains privés. En bref, il n'existe pas alors de prise en charge collective et systématique des morts par l'Église.

L'époque carolingienne marque une première étape importante, caractérisée par l'affirmation de l'extrême-onction, par l'essor de la liturgie des défunts (rituel de funérailles, messe pour les défunts, office des morts) et par la mise en place des premiers lieux de sépulture collectifs au contact des zones habitées. Un rapprochement entre habitat et zones funéraires se fait alors sentir, mais il n'existe toujours aucune règle stricte et l'usage des sépultures isolées perdure. Le processus s'accélère au XI^e siècle et l'implantation du cimetière autour de l'église se généralise (parfois, c'est elle qui est construite sur des sépultures préexistantes). On assiste alors à un regroupement général des morts en un lieu unique (autour de l'église ou

à l'intérieur de celle-ci, privilège recherché par les clercs et les aristocrates) et à une installation des morts au centre de l'habitat, tant rural qu'urbain (position qu'ils occuperont en Europe jusqu'au XVIII^e siècle, lorsque le discours hygiéniste et, plus profondément, le délitement des structures féodales les reconduiront en dehors des villes et des bourgs). Au terme d'un processus qui s'amorce au VIII^e siècle et se parachève au-delà du XI^e siècle, les vivants se trouvent donc rassemblés autour des morts (ill. 11).



Ill. 11 : Le regroupement des populations autour de l'église et du cimetière : quelques exemples dans le Gers.

La mise en place du cimetière paroissial aboutit ainsi au renversement complet de la position initialement adoptée à la suite d'Augustin. L'Église assume désormais, de manière systématique, la prise en charge des défunts et leur assure une place centrale (matériellement et symboliquement) au sein de l'espace social. En témoigne la mise au point d'un nouveau rituel, attesté à partir du X^e siècle : la consécration du cimetière fait de celui-ci un espace séparé, un lieu sacré, à l'égal de l'église et en étroite association avec elle (Cécile Treffort). Non seulement il est le cœur du village nouvellement créé, mais il joue parfois un rôle décisif dans le processus même d'encellulement. Ainsi, en Catalogne, le regroupement des hommes se fait (essentiellement entre 1030 et 1060) autour de l'église et de la *sagrera*, espace doté généralement d'une extension de trente pas autour de l'édifice (Pierre Bonnassie). Son caractère sacré, bien indiqué par son nom (sa violation est assimilée à un sacrilège), favorise le regroupement des hommes en offrant une protection des personnes et des biens (récoltes, outils, etc.). Certes, la *sagrera* n'est pas seulement une zone funéraire, puisqu'elle inclut des édifices dépendants de l'église, tels que cellier ou forge ; mais indiscutablement le cimetière en est une partie importante, quand il ne l'occupe pas entièrement.

Le regroupement des vivants est donc étroitement associé à celui des morts, et même dans les régions où ce dernier n'en est pas le moteur, du moins se développe-t-il comme son ferme support et son reflet efficace. La réunion des morts dans le cimetière paroissial propose – ou impose – une image forte de la *congregatio hominum*, car elle est non seulement obligatoire (les sépultures isolées sont désormais impensables), mais aussi communautaire : les tombes y sont faiblement marquées, au plus par une croix, mais sans plaque, ni inscription du nom ; et lorsque

l'espace manque, la terre est retournée et les ossements rassemblés sur un côté du cimetière, sans égard pour les identités individuelles, ni pour les continuités familiales. De telles pratiques indiquent que le cimetière paroissial veut être un lieu collectif, où chacun est voué à se fondre dans la communauté indifférenciée des morts, comme l'a bien souligné Michel Lauwers : « c'est très concrètement que dans la terre des cimetières les défunts se transforment en ancêtres anonymes ». Le cimetière, que les clercs se soucient pour la première fois de définir au cours du XII^e siècle, est pensé comme « le giron de l'Église », qui unifie la communauté des défunts, à l'égal du sein d'Abraham qui, dans l'au-delà, rassemble les âmes des justes dans l'ombre du patriarche (voir chapitre III). Le cimetière paroissial, giron de l'Église, où tous les corps sont matériellement réunis, est, en même temps que le cœur et le fondement de l'unité villageoise, la contrepartie visible de l'invisible fraternité des âmes dans l'au-delà. Il reproduit dans la mort la communauté des vivants et constitue par là même une représentation idéale du rassemblement et de l'unité du groupe villageois. Mais il ne faudrait pas oublier que cette valeur de fondement communautaire a pour revers l'exclusion des excommuniés, des hérétiques, des infidèles, des enfants non baptisés et des suicidés, auxquels est dénié l'accès au cimetière paroissial (à l'image des pécheurs, exclus de la béatitude céleste et rejetés dans les châtements infernaux). Le cimetière est un « espace d'inclusion/exclusion » (Dominique Iogna-Prat), qui permet tout à la fois à l'Église de définir l'unité de la communauté et son extériorité.

Le cimetière est un lieu important pour la vie sociale, qui ne sert pas seulement aux morts, mais aussi aux vivants. Qu'il soit ouvert et borné par des croix ou enclos d'un mur, le cimetière est un lieu très animé. On le tra-

verse chaque dimanche pour aller à la messe, de sorte que celle-ci est aussi une visite aux morts ; il sert de refuge, de lieu de réjouissances et de danses ; les marchés s'y tiennent, la justice y est souvent rendue et on s'y réunit pour traiter d'affaires diverses ou pour conclure des accords. Non seulement les morts ne sont pas tenus à l'écart, mais la terre où ils reposent devient un lieu privilégié de la vie collective. En effet, même si les clercs en condamnent certaines, les activités qui se déroulent dans le cimetière bénéficient de la caution des ancêtres et plus précisément de la référence à l'unité communautaire qu'ils incarnent. Les morts sont réputés être les garants de la tradition, et c'est donc une légitimation par la coutume que le cadre du cimetière offre aux actes des vivants (Michel Lauwers). Encore faut-il souligner le rôle que joue ici l'Église : c'est elle qui promeut ce rassemblement des morts, et qui permet la constitution de cet espace privilégié qu'est le cimetière, grâce à la proximité du bâtiment cultuel et au statut éminent que lui confère le rituel de consécration.

La présence des morts au centre de l'espace des vivants, sans séparation marquée entre les uns et les autres, est un élément décisif de l'encellulement et de la fixation des hommes à leur lieu. La cohésion et la stabilité de la communauté locale sont désormais indexées sur les morts, de sorte qu'un départ ou un bannissement hors du village est une rupture avec les ancêtres, un sacrilège envers les pères. Au total, trois éléments principaux définissent la paroisse, désormais constituée, et les liens qu'elle fait prévaloir : les fonts baptismaux, le prélèvement de la dîme et le cimetière. L'église paroissiale est le lieu où chacun doit recevoir le baptême pour entrer dans la communauté des chrétiens, payer la redevance scellant la reconnaissance du pouvoir sacerdotal et être enterré pour rejoindre dans l'autre vie la communauté des défunts : ainsi est garantie

la *stabilitas loci* des hommes, depuis la naissance jusqu'au trépas. La coïncidence entre le paiement des dîmes et la sépulture est particulièrement déterminante pour l'efficacité du cadre paroissial. Celle-ci n'est sans doute acquise entièrement que dans la seconde moitié du XII^e siècle. Ainsi, bien que le maillage paroissial s'établisse généralement au cours du XI^e siècle, la consolidation fonctionnelle des entités paroissiales, indispensable pour qu'elles remplissent leur rôle dans la fixation des hommes au sol, est parachevée un siècle plus tard.

L'univers de connaissance et l'inquiétante extériorité

Il s'ensuit que l'espace vécu, parcouru concrètement par les hommes et les femmes du Moyen Âge, est, dans l'immense majorité des cas, fort réduit. Cet espace limité n'est cependant pas homogène, et on peut lui attribuer une structure globalement concentrique. Au centre du centre, se trouvent l'église et le cimetière ; puis vient l'espace construit des maisons villageoises, parfois entouré de murs ou associé au château. Autour, s'étendent les terres cultivées (*ager*) ; puis, à la lisière des zones boisées, on rencontre souvent des terrains récemment conquis, moins bien ordonnés et parfois cultivés de manière temporaire (les essarts). Au-delà, commence le domaine de l'inculte (*saltus*), généralement boisé, mal contrôlé, plein de dangers quoique indispensable à l'économie agraire, puisque c'est un lieu de collecte (fruits et miel sauvage) et de pâture pour les animaux, volailles et porcs surtout. « Espace de merveilles et d'horreur, de héros et de monstres », la forêt est un lieu marginal, refuge privilégié des êtres eux-mêmes marginaux, tels que les hommes sauvages et les fées, les brigands et les ermites. Elle est, pour ces derniers, un lieu d'épreuve surmontée, où se confor-

tent leurs vertus et leur force spirituelle. À l'image du désert de sable torride où les Pères égyptiens cherchaient Dieu dans la solitude et l'ascèse, elle permet de fuir le monde des hommes et d'entrer en contact, au milieu des dangers d'un environnement sauvage et hostile, avec le divin et le surnaturel. Envers de l'espace socialisé, la forêt est – paradoxe écologique mais vérité symbolique – le désert de l'Europe occidentale (Jacques Le Goff).

La forêt est un espace périphérique, dont les caractéristiques contrastent avec celles des zones centrales que sont le village et l'*ager*. Et si cette dualité du centre et de la périphérie, aussi profondément marquée dans l'organisation concrète des espaces vécus que dans l'imaginaire, est un aspect fondamental des structures spatiales, elle se superpose à une autre dualité qui oppose l'intérieur et l'extérieur. Au reste, le mot français désignant l'espace boisé (forêt) a pour étymologie le latin *foris* (extérieur), et il a d'abord été utilisé pour désigner des zones qui n'étaient pas nécessairement boisées, mais néanmoins socialement considérées comme « extérieures », et dans lesquelles les rois se réservaient un droit de chasse exclusif, plus tard étendu à l'aristocratie. La chasse, grand rituel de domination aristocratique, a justement pu être analysée comme la mise en œuvre pratique de la dualité entre les espaces intérieurs et extérieurs (Alain Guerreau). Elle est un rite double, qui différencie la chasse au chien et la chasse à l'oiseau. Cette dernière se caractérise par la stabilité du chasseur et se pratique depuis un lieu découvert et parfois même cultivé, proche des zones centrales. La chasse au chien, en revanche, est conçue comme une longue poursuite à travers la forêt, ce qui contribue à faire du cerf, craintif et fuyant, la proie la plus prisée (au détriment du sanglier, que privilégiaient l'Antiquité et le haut Moyen Âge). À l'opposé de la chasse à l'oiseau, fixe et associée aux

espaces intérieurs, elle est une pratique du mouvement traversant les espaces extérieurs. Ainsi, en même temps qu'il revendique pour l'aristocratie une domination complète de l'espace, le rituel double de la chasse renforce la dualité intérieur/extérieur. En ce sens, il fortifie l'encellulement et la perception concentrique de l'espace qui lui est liée.

À cet égard, il convient de souligner que l'encellulement n'est pas une structure qui s'impose seulement aux dominés, mais bien plutôt une logique spatiale partagée par tous. L'aristocratie elle-même se localise au cours des XI^e-XII^e siècles. On assiste alors à un enracinement spatial des dominants laïques, dont le pouvoir se fonde sur la possession des châteaux et des terres qu'ils contrôlent ; ils se fixent sur ces terres auxquelles s'attache leur statut de dominants et dont, du reste, ils prennent généralement le nom (voir chapitre V). L'enracinement local constitue, dès lors, la base la plus ferme de l'appartenance à l'aristocratie : « alors que jusqu'au X^e siècle, les aristocrates devaient leur position avant tout à l'intégration dans un réseau de parenté, à partir du XII^e siècle, la qualité d'aristocrate dépend de l'ancrage dans une terre » (Alain Guerreau). Les lignées aristocratiques, autant soucieuses de permanence locale que de continuité généalogique, constituent alors ce que Anita Guerreau-Jalabert a appelé des « topolignées », chaînes généalogiques garantissant la transmission d'un pouvoir qui se veut territorial (voir chapitre V). Quant aux cadets qui partent en quête de prestige ou d'un beau mariage – dont Guillaume le Maréchal est l'exemple type, et le chevalier errant des romans l'écho littéraire –, leur idéal n'est pas moins l'acquisition d'un bon fief où fixer leur destin et enraciner leur descendance.

Il faut maintenant franchir les limites de la paroisse. Au-delà, s'étend l'extérieur de l'extérieur. Ceux qui en viennent sont perçus au village comme des étrangers, des intrus dont on se méfie ; mais leur existence même n'est pas inutile, car « ils apportent les marques de la différence pour mieux fonder l'identité sociale » (Claude Gauvard). De fait, pour presque toute la population, l'essentiel de la vie sociale s'accomplit dans un rayon de quinze kilomètres à peine, seul la foire locale pouvant susciter périodiquement des déplacements un peu plus amples. Il y a bien sûr des exceptions : les clercs se déplacent souvent davantage (par exemple pour se rendre au siège diocésain ou pour une mission diplomatique), de même que les aristocrates (à l'occasion d'une visite au château d'un suzerain lointain, d'expéditions guerrières, de fêtes ou de tournois). Mais ceux qui se déplacent ainsi sont rares, et pour la plupart des dominés, l'univers social ne s'étend au-delà de la paroisse que pour englober les villages voisins, avec lesquels les relations sont en général tendues, en dépit des liens individuels et familiaux fréquents. Telle est en effet l'aire au sein de laquelle se contractent les mariages (dans la paroisse ou avec un conjoint originaire d'un village voisin) et se tissent les relations de parenté spirituelle, d'échanges et de solidarités. La paroisse forme ainsi avec les villages voisins, entre lesquels on va et vient en permanence, le pays ami, familial, le « pays de connaissance » au-delà duquel commence l'inconnu (Claude Gauvard).

Une telle expérience sociale, qui caractérise encore la phase ultime du Moyen Âge, montre l'efficacité de l'encellulement. C'est bien au sein d'une entité spatiale restreinte – paroisse et communauté villageoise, plus encore que seigneurie – que les individus sont baptisés, produisent et versent les redevances qui marquent leur dépendance, puis reposent finalement dans la terre des

ancêtres. C'est au sein du pays de connaissance, étendu aux villages voisins, que chacun noue les relations de famille, de voisinage, d'amitié et de solidarité qui rendent possible l'existence sociale. Point n'est besoin de murailles pour parvenir à ce résultat ; et même l'imposition d'un statut juridique contraignant comme celui des serfs ne joue pas ici le rôle principal. C'est plutôt le tissu même de ces relations sociales – de dépendance et de solidarité –, sans oublier les liens entre les vivants et les morts, qui imposent la *stabilitas loci* comme une nécessité, comme une forme d'existence coutumière et tenue pour naturelle. En outre, en instaurant les fondements pratiques d'une perception concentrique de l'espace, valorisant un centre positif et sacralisé (par opposition à la périphérie) et une intériorité protectrice et rassurante (par opposition à l'extérieur), l'Église et, dans une moindre mesure, l'aristocratie ont élaboré un système de représentation qui contribue pleinement à l'encellulement et à la fixation des hommes au sol.

Il y a, redisons-le, des exceptions à ce modèle. La colonisation de terres nouvelles entraîne d'importants déplacements de population, surtout aux marges de la chrétienté (mais le but de la colonisation est d'instaurer une nouvelle stabilité spatiale). L'avancée du front de la Reconquête habitue la péninsule ibérique, et en particulier la Castille, à une mobilité qui se prolonge avec les cinq cent mille départs espagnols vers l'Amérique, au cours des XVI^e et XVII^e siècles (Bernard Vincent). Enfin, outre leur croissance propre, l'essor des villes se nourrit de nouveaux venus, en provenance des campagnes. Pourtant, l'immigration qu'attirent les cités médiévales ordinaires s'inscrit dans un faible rayon, de l'ordre de dix kilomètres. De rares villes à forte activité artisanale doublent ce chiffre, tandis que des cas aussi exceptionnels que Paris ou

Londres, Séville ou Florence drainent jusqu'à quarante kilomètres. Aussi, si elle rompt le lien avec la paroisse de naissance pour faire prévaloir l'attachement durable à une nouvelle circonscription, l'immigration en ville ne projette que rarement dans un univers inconnu, d'autant plus que la ville d'accueil est généralement en interaction avec la zone de provenance. Certes, aux XIV^e et XV^e siècles, le rayon d'attraction urbaine s'élève plus souvent à vingt-cinq ou trente kilomètres, et la concurrence entre villes voisines pour s'approprier clientèle et main-d'œuvre s'aiguise parfois. Du reste, selon la belle hypothèse de Jacques Chiffolleau, l'arrachement des nouveaux citadins à leur lieu de vie familial, et surtout le sentiment d'une rupture avec les ancêtres et la tradition qu'ils incarnent, pourraient avoir contribué, sans doute à travers les médiations d'une reprise en main par les institutions ecclésiastiques urbaines, à « la grande mélancolie de la fin du Moyen Âge » et à son obsession de la mort. Mais, même alors, la proportion de la population concernée par l'immigration en ville demeure minime et ne remet pas en cause le caractère dominant des cadres spatiaux décrits jusqu'ici.

L'espace polarisé du féodalisme

Ce qui a été dit précédemment ne doit pas pour autant nous reconduire au stéréotype d'un monde féodal fragmenté, formé de seigneuries isolées et pratiquant une économie d'autosubsistance. Ce qui définit le féodalisme n'est pas la fragmentation, ni l'inscription locale, mais plutôt le *rapport* entre cette fragmentation et une unité qui ne disparaît jamais tout à fait, ou encore entre la force de l'inscription locale et la possibilité de déplacements et

d'échanges, y compris à vaste échelle. Le féodalisme se caractérise ainsi (et cette formulation suggère la forte potentialité dynamique d'un tel système) par une tension entre stabilité et mobilité, entre fragmentation et unité, entre inscription locale et appartenance à une aire continentale symboliquement unifiée. L'encellulement ne signifie pas la mise en place de cellules sociales isolées et autarciques. Certes, seigneuries et paroisses se structurent fortement et bénéficient d'une ample autonomie, mais leur existence même n'a de sens que parce que chacune s'inscrit dans un réseau homogène (paroissial) et dans un ensemble d'obligations dissymétriques (vassaliques). Elles ne sont que les unités de base d'une organisation sociale plus vaste, et la métaphore qui sous-tend le concept d'encellulement n'est pas carcérale, mais biologique. Il faut donc dépasser la vision d'un univers féodal localisé, pour lui préférer la notion plus complexe d'espace polarisé, c'est-à-dire englobant l'autonomie et la particularité de chaque entité locale dans une organisation spatiale d'ensemble, hétérogène et hiérarchisée.

Des échanges sans marché

Outre le pillage, qui dans sa rude brutalité constitue une forme importante de circulation des biens, les échanges commerciaux mettent en relation les entités locales au sein desquelles s'organise l'essentiel de la vie sociale. Comme on l'a vu, le développement du commerce et la croissance des villes ne sont pas des processus étrangers au féodalisme et opposés à sa logique, puisqu'ils sont au contraire stimulés par l'essor des campagnes et le renforcement de la domination seigneuriale, tandis que les seigneurs eux-mêmes en tirent profit, en percevant une infinité de droits de péage. Le commerce féodal se déve-

loppe à différents niveaux, qui s'étagent entre deux extrêmes : d'une part, les marchés locaux, généralement hebdomadaires, animés par les producteurs eux-mêmes et par les officiers seigneuriaux, ainsi que par quelques marchands ruraux, et d'autre part, les grandes foires annuelles ou semestrielles, dotées d'exemptions et d'une protection particulière, telles que celles de Champagne qui, aux XII^e et XIII^e siècles, mettent en relation l'Italie et les Flandres, les deux régions d'Europe où la production artisanale est la plus dynamique. Pourtant, quel que soit l'essor des marchés et des foires, et des échanges qu'ils favorisent, il faut souligner, avec Alain Guerreau, qu'il n'existe au Moyen Âge rien qui ressemble au Marché, au sens que prend cette notion à partir de la fin du XVIII^e siècle. En effet, le Marché suppose un espace homogène, de telle sorte que, du point de vue de l'économie politique qui en définit le fonctionnement, la dimension spatiale constitue un paramètre qui doit être tendanciellement éliminé. C'est tout le contraire qui se produit au Moyen Âge, puisque les déplacements sont alors difficiles – en raison de la faiblesse du réseau de routes et de chemins – et dangereux, non seulement du fait des brigands, mais aussi et surtout parce que les marchands sont, en chemin, des étrangers sans protection, victimes désignées de toutes les tromperies possibles. Ils se heurtent aussi à des procédures locales qu'ils ignorent, sans parler des innombrables péages qui sont le tribut payé par le commerce à la fragmentation féodale. Ainsi, les échanges s'amplifient dans un milieu qui, tout en les stimulant et en tirant avantage d'eux, s'emploie à leur faire obstacle. La logique féodale ne tend pas à interdire ou à réduire les échanges ; elle les pousse à se développer, non pas dans l'espace homogène du Marché unifié, mais au milieu des contraintes de

l'espace hétérogène, fragmenté et polarisé, que crée le réseau cellulaire du féodalisme.

Le groupe social voué aux échanges, celui des marchands, est confronté à la même ambivalence. Bien des différences existent en son sein, depuis le modeste marchand rural et le colporteur qui circule de village en village jusqu'au grand négociant engagé dans le commerce avec l'Orient, réglant souvent les affaires de sa compagnie depuis sa ville natale. Mais, toujours, la perception du marchand demeure double. On observe certes une revalorisation de son métier : dans la première moitié du XII^e siècle, Hugues de Saint-Victor loue le marchand parce que « son ardeur unit les peuples, réduit les guerres et consolide la paix », tandis que, au siècle suivant, Thomas d'Aquin souligne l'utilité d'un office qui consiste à transporter les produits d'une région à l'autre, « pour que les choses nécessaires à l'existence ne manquent pas dans le pays ». Par la circulation des biens qu'il assure, le marchand contribue à surmonter les conflits qui divisent les fidèles et peut donc être perçu comme l'un des agents de l'unification fraternelle de la chrétienté. Pourtant, aussi utiles soient-ils, les marchands sont maintenus en position dominée, et le modèle des trois ordres, arme de guerre contre les nouveaux groupes urbains, les ravalé parmi l'ordre inférieur des *laboratores*, au même niveau que les paysans. En outre, leur activité n'est acceptée qu'à condition qu'ils se soumettent en dernière instance aux conceptions de l'Église, et tout ce qui ressemblerait trop crûment à des valeurs propres, comme la recherche du profit ou la valorisation de l'argent, menace de tomber sous l'accusation d'avarice ou d'usure. Les marchands forment ainsi un groupe dont on reconnaît l'utilité, mais qui reste néanmoins l'objet d'une méfiance qui lui interdit d'affirmer pleinement les valeurs logiquement associées à

ses activités. En ce sens, assurer les échanges est reconnu par l'Église elle-même comme une tâche légitime, à condition que celle-ci reste secondaire et soigneusement contrôlée.

La chrétienté, réseau de pèlerinages

Pour importants qu'ils soient, les échanges commerciaux ne contribuent que faiblement à l'unité du monde occidental, car la proportion de ceux qu'affectent les échanges à longue ou moyenne portée est infime. On insistera donc sur un autre facteur d'unité, plus ample-ment partagé. À l'exception des juifs, des hérétiques et des excommuniés, tous les habitants de l'Europe occidentale font partie de la chrétienté. Tous savent plus ou moins confusément que le baptême les a fait entrer dans cette ample communauté en partie visible, en partie invisible, parce qu'ils sont alors devenus fils de Dieu et par là même frères de tous les autres chrétiens.

Encore faut-il se demander comment cette unité de la chrétienté peut être éprouvée localement et concrètement par l'ensemble des populations. Le pèlerinage, grand phénomène médiéval, y contribue notablement. Tout pèlerinage est, au Moyen Âge, une aventure, un risque ; si la destination est lointaine, on rédige son testament avant le départ, ou du moins on prend soin de mettre ses affaires en ordre, comme si le voyage devait être sans retour. Le pèlerinage peut être décidé individuellement, à la suite d'un vœu ou dans l'espoir d'une guérison ; mais il peut aussi, aux XI^e-XII^e siècles, être imposé par le clergé à titre de pénitence ou, à partir du XIII^e siècle, par un tribunal, comme sanction pénale. Quelle que soit la situation qui le provoque, il revêt un tour pénitentiel, ne serait-ce que par la peine et les souffrances qu'impose la route. Tou-

jours, l'option pèlerine apparaît comme une rupture — plus ou moins profonde selon l'ampleur du voyage — avec le monde quotidien, avec le cadre familial de la vie normale. Le pèlerin choisit de devenir un étranger, et c'est ainsi qu'il est perçu dans les lieux où il passe (*peregrinus*, le mot latin qui désigne le pèlerin signifie d'abord « étranger », « exilé »). Le pèlerinage est un départ vers l'ailleurs, avant même d'être cheminement vers un but : au reste, dans les premiers siècles du Moyen Âge, le départ pénitentiel est plus important que la destination du voyage, et c'est à l'époque carolingienne que l'errance pénitentielle sans but s'éclipse au profit du pèlerinage vers un lieu fixé d'avance, et régi par des règles strictes (notamment l'indispensable autorisation cléricale). Le pèlerinage est un voyage de l'intérieur vers l'extérieur, un exil du pays de connaissance à destination de l'univers où chacun est étranger.

Il en va ainsi de tous les pèlerinages, que leur rayon d'attraction soit local, régional ou s'étende à l'échelle de la chrétienté. Souvent négligés, les pèlerinages locaux revêtent cependant une grande importance, car ils permettent de structurer une contrée et de développer les solidarités entre villages voisins (Alain Guerreau). Ces pèlerinages, provoqués par la spécialisation thérapeutique ou prophylactique des saints locaux, peuvent avoir pour but une église paroissiale ou une chapelle isolée, et se déroulent soit à une date fixe, provoquant alors d'importants regroupements, soit sans périodicité définie, prenant alors un tour plus individuel, au gré des maladies à traiter. Mais, toujours (et par différence avec les processions des Rogations, qui dessinent généralement une appropriation du territoire de la communauté), le pèlerinage local achemine vers l'extérieur, soit parce qu'il faut sortir du cadre paroissial, soit parce qu'il mène vers les zones périphé-

riques d'un territoire. Les pèlerinages régionaux, ou à l'échelle d'un royaume, mettent en jeu les reliques de saints prestigieux, abritées dans des sanctuaires dont l'ampleur et la qualité architecturale témoignent du succès. Tel est le cas de la tête de Jean-Baptiste à la cathédrale d'Amiens, ou du tombeau de Martin de Tours, saint devenu protecteur de la dynastie mérovingienne, qui attire au VI^e siècle des pèlerins venus de la Gaule entière. Même si, plus tard, l'abbaye Saint-Martin alterne des phases d'éclipse et de renommée, ce pèlerinage conserve un rayonnement notable à l'échelle du royaume.

Il faut insister enfin sur les grands pèlerinages de la chrétienté. Paradoxalement, les villes qui les attirent ne se trouvent pas géographiquement au centre de la chrétienté, mais sur ses marges, voire en dehors d'elle. C'est le cas évidemment de Jérusalem et des Lieux saints de Palestine, pèlerinage par excellence, à la fois par la longueur et la difficulté du chemin, qui en font l'épreuve la plus haute, et parce qu'il permet d'entrer en communion directe avec le Christ lui-même, sur les lieux de sa vie terrestre et de sa Passion. Dès le IV^e siècle, moment où Constantin fait construire la basilique du Saint-Sépulcre, le pèlerinage est bien attesté, grâce à des descriptions des Lieux saints et à des récits de voyage, tel celui de l'Espagnole Égérie. Puis, malgré les attaques et les destructions provoquées par le Perse Chosroès II et ensuite par la conquête musulmane, le flux des pèlerins ne s'interrompt jamais. Même après la reprise de Jérusalem par Saladin en 1187, des traités entre chrétiens et musulmans réglementent l'accès des voyageurs, moyennant l'imposition de taxes, tandis que leur accueil est organisé sous la tutelle de deux consuls occidentaux, qui assurent protection et logement. C'est durant le XI^e siècle qu'il faut situer l'essor le plus marqué du pèlerinage en Terre sainte, ce qui n'est pas

sans rapport avec l'affirmation concomitante de la chrétienté. Du reste, le phénomène se combine bientôt avec les croisades, que l'on peut définir comme des « pèlerinages armés ». Sans doute est-ce le caractère radicalement extérieur du voyage pèlerin qui provoque logiquement l'association avec l'entreprise militaire. En tout cas, par le fait même qu'il met en jeu le degré maximal d'extériorité, en se projetant au-delà des limites de la chrétienté, le pèlerinage à Jérusalem est bien le pèlerinage suprême de l'Occident médiéval.

Rome aussi est devenue un lieu périphérique dans une chrétienté dont le centre de gravité s'est déplacé vers le nord, pour se fixer, comme le souligne Marc Bloch, entre Loire et Rhin. La Ville n'est guère éloignée de la frontière qui sépare les chrétiens du monde musulman et, durant longtemps, elle fait face à la Sicile arabe. Du reste, au XIV^e siècle, le choix d'une localisation plus centrale, rendant plus aisées les communications avec l'ensemble de la chrétienté, n'est pas pour rien dans le maintien de la papauté en Avignon. Certes, la position de Rome est plus ambiguë que celle de Jérusalem ou de Compostelle : si la Ville éternelle est une marge géographique, elle est aussi un centre institutionnel, et cela d'autant plus que progresse la centralisation pontificale (voir fig. 12, p. 236). Destination à la fois fondamentale et orientée vers la marge, le pèlerinage à Rome est sans rival durant le haut Moyen Âge. On y rend visite à des saints aussi importants que les apôtres Pierre et Paul, ainsi qu'au nombre considérable de martyrs ensevelis dans les catacombes, puis partiellement transférés, entre VIII^e et IX^e siècle, dans les églises urbaines. Le pèlerinage à Rome est particulièrement vigoureux tant que celle-ci demeure la seule ville d'Occident à posséder des corps d'apôtres. Mais elle est bientôt concurrencée sur ce terrain par Venise, après le vol

des reliques de saint Marc, puis par Compostelle, ou encore par Cluny qui acquiert, sans doute au début du XI^e siècle, des reliques de Pierre et Paul et s'érige alors en « substitut du pèlerinage à Rome » (Dominique Iogna-Prat). Rome se défend pourtant bien, car l'essor de la centralisation pontificale s'accompagne d'une promotion de la figure de saint Pierre, dont on met de plus en plus vigoureusement en valeur le rôle de fondateur de l'Église, ce qui lui confère une nette prééminence sur les autres apôtres et amplifie l'attraction constante suscitée par son tombeau. Les aléas de la politique romaine créent cependant des difficultés et entraînent des moments de déclin, notamment aux XII^e et XIII^e siècles, puis durant l'exil avignonais et le Grand Schisme. Entre-temps, Boniface VIII avait donné un lustre retentissant au pèlerinage romain, en proclamant une grande indulgence du 25 décembre 1299 au 24 décembre 1300, octroyant la pleine rémission des péchés aux pèlerins qui se rendraient alors à Rome. Ainsi commence l'histoire des jubilés romains (même si Boniface ne prononce pas ce terme dans sa bulle, qui mentionne une périodicité de cent ans et non de cinquante, comme dans la tradition juive qui inspire l'institution jubilaire). Quoi qu'il en soit, l'affluence des pèlerins est si considérable que le succès entraîne la multiplication des années jubilaires, célébrées en 1390, 1400, 1423 et 1450, avant que Sixte IV, en 1475, n'en fixe la périodicité définitive à vingt-cinq ans.

S'il faut mentionner aussi les sanctuaires de l'archange – le Mont-Saint-Michel, « au péril de la mer », et le Monte Gargano –, le pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle est la grande invention médiévale. Il repose sur un ensemble de faits légendaires, dépourvus de fondement historique et dont la mise en forme se précise entre VIII^e et XI^e siècle. Apparaît alors le récit de l'invention des reliques

identifiées comme étant celles de Jacques le Majeur, ainsi que la légende d'une prédication de l'apôtre dans la péninsule ibérique. Dans un premier temps, le récit n'a guère de succès et le pèlerinage reste local. Le premier visiteur étranger est mentionné en 951 (un évêque du Puy), mais la présence menaçante des sarrasins limite l'accès au tombeau apostolique et, en 997, Compostelle est prise et l'église de l'apôtre détruite. Avec la mort de al-Mansour en 1002, la situation se retourne en faveur de la Reconquête et c'est au cours du XI^e siècle que le pèlerinage de Saint-Jacques connaît un essor décisif. Il est favorisé par les rois de l'Espagne chrétienne, qui construisent basiliques et édifices sur le chemin de Saint-Jacques, et par les ordres religieux, tels que Cluny, qui promeuvent le pèlerinage à travers toute l'Europe. La somptueuse reconstruction de la cathédrale, commencée en 1076 et achevée en 1188 avec le portail de la Gloire, chef-d'œuvre de l'art roman signé par le maître Mateo (voir fig. 3, p. 36), atteste du plein épanouissement du pèlerinage, tout comme le *Codex Calixtinus*, vers 1150, qui fournit la version canonique de la légende de saint Jacques, et le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques*, rédigé entre 1130 et 1140, qui donne aux voyageurs toutes les informations utiles sur les chemins à emprunter et les sanctuaires à visiter en cours de route.

Tous les chemins mènent à Compostelle et les centaines de milliers de pèlerins qui s'y sont rendus ont bien dû emprunter tous les itinéraires possibles à travers l'Europe, y compris la voie maritime, particulièrement importante pour les Anglais. Il existe cependant des chemins qui doivent à leur mention dans le *Guide du pèlerin* un statut quelque peu privilégié. Ils sont quatre à traverser la France, selon que l'on vient d'Italie en passant par Arles et Saint-Gilles, d'Allemagne et de Bourgogne en passant

par Le Puy, Conques et Moissac, ou bien par Vézelay et Limoges, des Flandres et de la France du Nord en passant par Tours et Poitiers. Une fois franchies les Pyrénées, les différentes routes se rejoignent pour former le *camino francés*, que scandent, entre autres, les étapes d'Estella, Burgos, Fromista, Sahagún, León, et où se concentrent les créations les plus remarquables de l'art roman. Mais les chemins de Saint-Jacques ne sont pas de simples lignes menant vers le but final, telles des droites traversant un espace géométrique homogène. Ils sont tracés en fonction de ces points de haute densité sacrée que sont les grands sanctuaires visités en chemin par le pèlerin. Outre les avantages matériels qu'ils procurent (hébergement, relative sécurité), ces chemins apparaissent comme des chapelets de Lieux saints, que le marcheur égraine au fil de ses pas. Ils ont en outre permis d'importants échanges à l'échelle de la chrétienté, notamment dans le domaine artistique, jouant un rôle important dans la diffusion des formes et des thèmes romans. Par ces chemins les plus parcourus ou par d'autres voies, on vient à Saint-Jacques de toute l'Europe, tant de ses zones centrales que depuis ses marges scandinaves ou orientales (Pologne, Hongrie, Bohême) ; et on mentionne même quelques visiteurs exotiques, indiens, éthiopiens, sans parler d'un moine nestorien de Chine au XIII^e siècle. Incontestablement, c'est là un des grands pèlerinages de la chrétienté, faisant concurrence à Rome et maintenant son succès jusqu'au XV^e siècle au moins. L'invention et la promotion de Compostelle peuvent être mises en relation avec sa localisation marginale. Non seulement la Galice est un « finistère », un bout du monde au-delà duquel s'ouvre l'inconnue océanique ; mais c'est aussi, du moins lorsque le pèlerinage prend son envol, une frontière avec le monde infidèle. Le lien avec la Reconquête est patent : favorisé par les souverains hispa-

niques, le pèlerinage renforce leurs royaumes et manifeste l'unité de la chrétienté, convoquée symboliquement pour faire face aux musulmans. Saint Jacques se transforme en inspirateur spirituel de la Reconquête, et l'effigie de *Santiago matamoros* (tueur de Maures) figure dans sa cathédrale galicienne. Le pèlerinage de Compostelle ne se transforme pas directement en opération militaire, comme dans le cas des croisades, mais du moins se développe-t-il en relation étroite avec cet autre front armé, opposant les chrétiens et leurs ennemis de l'extérieur. L'importance d'un pèlerinage semble ainsi se mesurer au degré d'extériorité (et donc de danger) auquel il confronte.

Un déplacement vers l'extérieur, gage de cohésion interne

On peut alors tenter de synthétiser les fonctions spatiales assumées par la pratique des pèlerinages dans la société féodale. D'une part, il faut souligner l'importance des saints et des reliques comme marqueurs symboliques de l'espace chrétien. Ce sont en effet les corps des saints qui permettent de constituer, à travers toute l'Europe, un réseau de lieux sacrés, qui attirent des pèlerinages plus ou moins importants. Dès le haut Moyen Âge, on voit se constituer une géographie sacrée, à travers l'établissement des saints tombeaux et la diffusion des reliques. L'une des raisons qui poussent alors clercs et souverains vers Rome est de profiter de l'immense trésor des martyrs romains et de rapporter des reliques susceptibles de conférer plus de dignité aux églises ou aux monastères dont ils souhaitent assurer la promotion. Toute une gradation de sacralité s'établit alors, depuis le lieu le plus éminent conservant le corps des apôtres Pierre et Paul, les grands sanctuaires abritant l'évangélisateur d'un peuple, comme Martin, Remi ou Boniface, jusqu'aux lieux qui polarisent l'espace

diocésain, généralement associés au prestige d'un évêque fondateur, sans oublier les sanctuaires locaux, dédiés à des saints dont l'identité est souvent incertaine. Au XII^e siècle, l'essor du culte de la Vierge, qui capte à son avantage la titulature de nombreux édifices antérieurement consacrés à des saints, bouleverse quelque peu ce schéma, d'autant plus qu'elle est désormais associée tout autant à de modestes églises paroissiales, à des cathédrales ou à des sanctuaires dont le prestige s'étend à toute la chrétienté (celui de Rocamadour, dans le sud-ouest de la France, étant l'un des plus réputés, et d'autant plus visité qu'il se trouve sur l'un des chemins de Saint-Jacques). Cependant, les images miraculeuses ou les rares reliques possédées (objets tels que la ceinture conservée à Prato, lait ou traces diverses, puisque la doctrine de l'Assomption interdit de produire des reliques corporelles de Marie), et plus encore l'importance des miracles attestés en chaque lieu, permettent de différencier et de hiérarchiser la multitude des sanctuaires mariaux. Ainsi, en constituant un réseau hiérarchisé de lieux sacrés dont l'importance relative se mesure à leur attraction sur les pèlerins, les saints et la Vierge apportent une contribution déterminante à la mise en place de l'espace polarisé de l'Europe féodale.

D'autre part, les pèlerinages activent la dualité intérieur/extérieur, puisqu'ils sont autant de déplacements orientés vers l'extérieur (extérieur de la paroisse, extérieur de la région, extérieur ou périphérie de la chrétienté). Et c'est précisément parce qu'il fait sortir du lieu intérieur, connu et familier, que le pèlerinage constitue un facteur d'unité. Selon son rayonnement, il favorise les échanges et les solidarités entre villages voisins, ou témoigne de la cohésion des entités diocésaines ou régionales. Quant aux grands pèlerinages, ils font éprouver physiquement, dans le corps même des pèlerins épuisés, l'unité de la chré-

tienté. Bien qu'il soit étranger dans tous les lieux qu'il traverse, le pèlerin peut constater qu'il y est malgré tout en terre chrétienne, trouvant toujours asile dans les églises, s'il en est besoin. À Jérusalem, Rome ou Saint-Jacques, il peut ressentir, sans même y penser, que la foi qui l'a mis en chemin est partagée par une infinité de peuples aux langues incompréhensibles, par des Catalans autant que par des Danois, par des Bretons autant que par des Hongrois. La traversée des territoires (la plus longue possible, puisque le but se trouve à la périphérie) et la convergence qu'implique le pèlerinage dessinent, par la forme même des itinéraires, l'unité de la chrétienté.

Le pèlerinage est donc une expérience pratique mettant en relation les entités cellulaires qui sont la base de l'organisation sociale. Certes, tous les fidèles n'entreprennent pas nécessairement un pèlerinage lointain, et on a récemment mis en cause l'idée selon laquelle l'affluence à Saint-Jacques aurait été aussi considérable que le mythe s'est longtemps plu à le dire (Denise Péricard-Méa). Cependant, on peut fort bien admettre que seule une proportion limitée de la population médiévale a entrepris le voyage à Compostelle (de même qu'à Jérusalem ou à Rome), sans pour autant diminuer la fonction unifiante du pèlerinage. Il suffit en effet, pour que celle-ci opère, que chacun connaisse la possibilité d'accomplir un tel voyage, en élabore le projet ou en éprouve seulement le désir. Chaque fidèle devait avoir rencontré au moins un pèlerin revenu de Compostelle : celui-ci, par le récit des péripéties de son voyage et la description des lieux visités, par les objets rapportés (l'attestation délivrée dans la cathédrale galicienne, la coquille ou les autres insignes achetés à proximité, et peut-être le bourdon ou la besace usés en chemin), témoigne du fait pèlerin et inscrit dans la mémoire de tous ceux qui peuvent le voir ou l'écouter

l'image de ce monde vaste, à la fois si divers et pourtant un, qu'on nomme chrétienté.

Le pèlerinage est donc un déplacement vers l'extérieur et un marqueur d'unité interne (et c'est en se portant vers l'extérieur qu'il se fait gage de cohésion). Se confronter, ne serait-ce que symboliquement, avec le monde infidèle contribue à réaffirmer l'unité de la chrétienté, tandis qu'au niveau plus local le contact avec l'extérieur et la traversée d'un monde étranger renforcent l'attachement au lieu protecteur et la valorisation de la *stabilitas loci*. Certes, le succès même de la pratique du pèlerinage engendre quelques soupçons, et certains clercs, notamment parmi les cisterciens, ne manquent pas d'ironiser sur des voyages entrepris par vanité ou par curiosité, pour « voir des sites agréables ou de beaux monuments », comme le dit Honorius Augustodunensis au début du XII^e siècle. Ils affirment alors la supériorité de la pénitence du cœur, accomplie sur place, et font ainsi valoir une exigence unilatérale de stabilité. Pourtant, malgré ces critiques assez limitées, le réseau hiérarchisé des pèlerinages médiévaux fait éprouver l'unité de la chrétienté occidentale, tout en renforçant la cohésion des structures locales. Les déplacements pèlerins et l'attachement au sol créé par l'encellulement seigneurial et paroissial apparaissent ainsi comme deux aspects complémentaires de l'organisation féodale de l'espace. Le principe de celle-ci est finalement « d'assurer le maximum de stabilité sans interdire les échanges nécessaires » (Alain Guerreau). L'existence d'un espace polarisé par les corps saints et par le réseau hiérarchisé des sanctuaires qui attirent les fidèles est à cet égard déterminante.

De plus, au Moyen Âge, le pèlerinage n'est pas seulement un déplacement matériel ; il est aussi une métaphore fondamentale : la vie terrestre tout entière est

pensée comme un pèlerinage (parmi bien d'autres exemples, le cistercien Guillaume de Digulleville, au XIV^e siècle, intitule l'un de ses ouvrages *Le Pèlerinage de vie humaine*). L'homme sur terre est un pèlerin cheminant au milieu des épreuves du siècle et aspirant à rejoindre sa céleste patrie (le lieu du Père divin), afin de jouir de « la stabilité de l'éternelle demeure » (saint Augustin). Il pourrait sembler paradoxal que le monde de l'encellulement, dont l'idéal est la stabilité locale, conçoive la vie terrestre comme un déplacement et l'homme comme un voyageur (un *homo viator*, selon un thème alors fort courant). C'est que, au regard des exigences chrétiennes, l'ici-bas est une vallée de larmes, un passage transitoire et extérieur, par opposition au véritable lieu, objet de toutes les espérances, qui est l'au-delà céleste. En ce sens, la seule véritable stabilité se trouve auprès de Dieu, tandis que le monde terrestre, comme tout espace extérieur, est associé à un déplacement, synonyme de danger et d'insécurité, d'épreuve et de souffrance.

Au reste, le pèlerinage, comme la croisade, ne valorisent le mouvement que parce qu'il s'agit de pratiques exceptionnelles. Il y a certes, dans la chrétienté, quelques groupes qui bougent beaucoup, des marchands qui voyagent au loin et des clercs qui, pour étudier dans les universités les plus réputées, accomplissent de longs périple, des abbés visitant les établissements placés sous leur autorité et, plus tard, des frères mendiants envoyés d'un couvent à l'autre au gré des exigences de l'ordre et pratiquant volontiers la prédication itinérante. Mais, là encore, ces déplacements ne sont valorisés que pour autant qu'ils relèvent de l'exception et qu'ils contribuent à renforcer les structures de domination qui garantissent la *stabilitas loci* de l'immense majorité des producteurs. En outre, de tels voyages obéissent à des impératifs précis, à la différence de

ces clercs, dits gyrovagues (ou Goliards), qui ne sont attachés à aucune fonction ni à aucun lieu, et dont l'instabilité excessive est vigoureusement dénoncée. On entre ainsi dans la catégorie des vagabonds : ceux-ci, échappant au principe de stabilité locale, sont inclus par Berthold de Ratisbonne (1210-1272) dans la « famille du Diable » et sont victimes d'une répression de plus en plus rigoureuse à partir du XIV^e siècle.

L'Église, articulation du local et de l'universel

Par « universel », on désigne ici la chrétienté romaine prise dans sa globalité, c'est-à-dire un universel relatif (il ne saurait du reste en être autrement, puisque les valeurs universelles ne sont jamais que « l'universalisation de valeurs particulières », selon l'expression de Pierre Bourdieu). La valeur que cette totalité a pu assumer à travers les siècles médiévaux est d'ailleurs variable. Aux V^e-VI^e siècles, l'Église apparaît essentiellement comme une collection de diocèses, largement autonomes. Chaque évêque, détenteur d'un pouvoir spirituel et temporel considérable, est maître chez lui ; et celui de Rome ne dispose que d'une prééminence symbolique encore mal établie. Puis, le moment carolingien marque une première affirmation de l'unité chrétienne : à l'instigation de l'empereur et du pape, Benoît d'Aniane unifie le monachisme occidental sur la base de la règle bénédictine, tandis que l'uniformisation liturgique diffuse les usages romains et éclipse peu à peu les autres traditions. Enfin, la refondation ecclésiale des XI^e-XII^e siècles et ses prolongements jusqu'au XIII^e siècle renforcent considérablement les pouvoirs du pape, ainsi que sa prééminence symbolique. La centralisation pontificale devient alors la forme

concrète que prend l'unité de la chrétienté. Le pape en est l'incarnation et la projette au-delà d'elle-même, en appelant à la croisade ou, plus tard, en accordant aux royaumes ibériques un droit de conquête et en leur garantissant le monopole indispensable à l'exploitation du Nouveau Monde (bulle *Inter caetera* d'Alexandre VI, en 1493 ; traité de Tordesillas en 1494).

Renversement de la doctrine eucharistique

La transformation de la doctrine eucharistique est à la fois un indice et un instrument de la réorganisation spatiale de la chrétienté. Dans les premiers siècles du christianisme, la célébration eucharistique est conçue comme un acte de mémoire (conformément aux paroles du Christ, qui invite ses disciples, lors de la dernière Cène, à refaire les mêmes gestes « en mémoire de moi »). Le pain et le vin utilisés ne sont alors que les symboles du corps et du sang du Christ, servant à commémorer son sacrifice. Pour Augustin, le Christ est présent dans le sacrement comme *figure*, de sorte qu'entre l'hostie et le corps du Christ existe la même différence qu'entre un signe et la chose qu'il signifie. Prévaut alors une grande proximité entre les fidèles et l'autel, d'autant plus que les pains utilisés pour le rituel sont identiques à ceux qu'on destine à l'alimentation courante et sont offerts par les membres de l'assistance. Puis, ces pains (dénommés « oblates ») continuent d'être reçus par les clercs, mais ne sont plus portés sur l'autel ; et à partir du IX^e siècle, on utilise pour le sacrifice des pains non fermentés (azymes). Cet écart avec la réalité profane contribue à établir une distance entre les laïcs et l'autel (c'est du reste l'un des aspects de la divergence avec l'Orient byzantin, qui conserve l'usage du pain levé). Au IX^e siècle, apparaît aussi la première polémique impor-

tante en matière eucharistique. Le liturgiste Amalaire de Metz et surtout Paschase Radbert introduisent des notions qui s'écartent de la conception symbolique du sacrement en vigueur jusqu'alors. La réaction est forte et des clercs comme Raban Maur et Ratramne de Corbie bataillent pour maintenir la théorie augustinienne. Mais le débat s'épuise rapidement, sans donner lieu à aucune définition doctrinale, comme s'il s'agissait là d'opinions individuelles ne requérant pas l'intervention des autorités ecclésiastiques.

La polémique reprend au milieu du XI^e siècle, moment où la théologie eucharistique commence véritablement à se développer. Béranger de Tours, un clerc bien formé dans les écoles de la région de la Loire et maître à Tours, provoque vers 1040 un tollé général, bien qu'il ne fasse pourtant que réaffirmer les conceptions traditionnelles d'Augustin et de tous les auteurs antérieurs au IX^e siècle, en les confortant par de nouvelles justifications de nature grammaticale (en particulier une analyse poussée de la formule centrale de la messe, « *Hoc est corpus meum* »). De nombreux auteurs, comme Lanfranc du Bec ou Guitmond d'Aversa, appuyés par les papes Léon IX et Grégoire VII et par les principales figures de la réforme grégorienne, s'opposent alors à Béranger. Convoqué par plusieurs assemblés ecclésiastiques, celui-ci est obligé de se rétracter et de souscrire une profession de foi préparée par la papauté en 1059. Cela montre clairement qu'une orthodoxie eucharistique entièrement nouvelle est désormais en vigueur : il n'est plus question d'une évocation symbolique et spirituelle du Christ, mais d'une présence substantielle du corps du Christ dans l'hostie. Le texte de 1059 n'hésite pas à affirmer que « le pain et le vin sont [...] le vrai corps et le vrai sang de notre seigneur Jésus-Christ ; ils sont physiquement pris et vraiment mangés

par les fidèles ». On explique bientôt qu'il existe une unité essentielle entre les trois formes du *corpus Christi* (l'hostie consacrée, le corps historique du Christ et l'Église). L'hostie étant confondue avec le corps historique du Christ, on peut affirmer que le Christ est réellement présent dans le sacrement. L'hostie n'est donc plus un symbole soutenant un acte de mémoire ; elle fait éprouver la présence réelle du Christ, présence non pas spirituelle mais matérielle de son « vrai corps ». Ainsi, lorsque le prêtre consacre l'hostie, une métamorphose s'accomplit (un « miracle », dit Hugues de Saint-Victor) : le pain et le vin cessent d'être substantiellement du pain et du vin ; ils se transforment et deviennent essentiellement le corps et le sang du Christ, même si les espèces accidentelles (les apparences) du pain et du vin subsistent et demeurent visibles. C'est cette métamorphose que nomme le terme de *transsubstantiation*, attesté pour la première fois chez le théologien Robert Pullus, vers 1140, et qui insiste judicieusement sur la transformation de la substance, sans préjuger d'un maintien des apparences accidentelles.

Une telle théorie, qualifiée de réalisme eucharistique, n'a aucun fondement dans l'Écriture ni dans la tradition ; elle suppose donc de résoudre d'énormes difficultés logiques et intellectuelles. Sa mise au point est lente, avançant à mesure que l'on perfectionne les argumentations logiques permettant de contrer les multiples objections possibles. En outre, dans leur effort pour imposer une doctrine sans précédent, les propositions de combat de la période 1050-1130 entraînent des formulations assez rudes, qui insistent très littéralement sur la présence matérielle du corps du Christ dans l'hostie et sur sa manducation par les fidèles. Or, les auteurs ultérieurs ne tardent pas à percevoir les difficultés de semblables affirmations, notamment parce qu'une conception trop réaliste risque de borner Dieu dans le temps et l'espace.

Finalement, Thomas d'Aquin propose une synthèse nuancée et modérée. Pour lui, la présence physique du Christ dans l'hostie se réalise d'une manière qui n'est pas matérielle, mais invisible et spirituelle, de sorte que le corps du Sauveur est mangé non sous sa forme naturelle, mais sous son espèce sacramentelle. L'essentiel n'est pourtant nullement remis en cause, à savoir la transsubstantiation, la présence réelle et l'identité substantielle de l'hostie et du corps historique du Christ.

Des pratiques inédites manifestent le lustre nouvellement acquis par le sacrement eucharistique. Ainsi, le geste par lequel le prêtre élève l'hostie, après les paroles de consécration, apparaît justement dans la région de Tours au XI^e siècle, comme pour appuyer le réalisme eucharistique face au danger des théories déclarées hétérodoxes de Béranger. Puis, entre 1198 et 1203, l'évêque de Paris, Eudes de Sully, prescrit l'usage de ce geste dans son diocèse, avant que cette nouvelle pratique ne se diffuse dans tout l'Occident. On comprend l'importance de ce geste, qui rend sensible l'effet des paroles de consécration et souligne le caractère extraordinaire de la transsubstantiation qu'elles provoquent. L'élévation exhibe la présence réelle du Christ et la soumet à l'adoration de tous. Ce geste devient alors si important qu'il focalise l'attention des fidèles, au point qu'assister à l'élévation leur semble un substitut acceptable de la communion. Cela n'est pas étonnant, si l'on se rappelle que cette dernière demeure rare pour la majorité des fidèles, qui n'ont guère de raison de faire mieux que l'obligation annuelle fixée par le concile de Latran IV. C'est que l'eucharistie est un objet si sacré, et donc si dangereux pour l'homme exposé au péché, qu'il vaut mieux n'être pas trop zélé. Aussi l'assistance à l'élévation apparaît-elle comme une manière suffisante et moins risquée d'adorer Dieu, et on connaît au XIII^e

siècle des fidèles qui courent d'une église à l'autre pour être témoins du plus grand nombre possible d'élévations. Et si les théologiens soulignent que la vue de l'hostie n'est pas un sacrement, ils lui attribuent toutefois une notable vertu spirituelle, en la comparant à la communion et en la qualifiant de « mastication par la vue » (*manducatio per visum*). C'est sans doute pour canaliser une telle dévotion, et plus largement pour mettre un point d'orgue au triomphe de la présence réelle, que l'Église instaure une nouvelle fête dédiée au sacrement eucharistique lui-même : la Fête-Dieu. Pratiquée à Liège dès les années 1240, elle est officialisée par le pape Urbain IV, en 1264, et prend surtout son essor sous l'impulsion du pape d'Avignon Clément V, au début du XIV^e siècle. Lors de cette festivité solennelle, l'hostie consacrée, exhibée dans un ostensor transparent et ainsi rendue visible à tous les fidèles, est portée en procession, sous un dais, à travers la ville ; puis, un office spécial, dit du *Corpus christi* (dont la rédaction est due à Thomas d'Aquin), est célébré. La procession, qui fait sortir l'objet sacré de son lieu propre (ce qui n'est pas sans danger), exhibe le pouvoir sacralisé du clergé, qui prend possession de l'espace urbain grâce à la déambulation de son emblème majeur, l'hostie.

Dans les derniers siècles du Moyen Âge, la dévotion eucharistique acquiert une importance sans cesse croissante, dont l'envers est l'horreur que suscitent les récits de profanation de l'hostie. Fréquents à partir du XIII^e siècle, ils sont souvent utilisés contre les juifs (qu'on accuse ainsi de répéter contre le sacrement le crime commis à l'encontre de Jésus), mais ils cautionnent surtout le réalisme eucharistique : quelle meilleure preuve de la présence réelle qu'une hostie qui saigne ? Au reste, hormis les récits de profanation, des miracles de plus en plus fréquents concourent à exacerber le culte eucharistique : ainsi, l'enfant Jésus apparaît dans les mains du prêtre au

moment de l'élévation (comme dans la vision du roi Édouard le confesseur, rapportée par Matthieu Paris, au XIII^e siècle ; fig. 31), à moins que l'hostie ne saigne au-dessus de l'autel ou ne se transforme en charbon ardent dans la bouche du mauvais prêtre. Enfin, parmi les simples fidèles, le désir de voir l'hostie ne se dément pas, concurrençant toujours la pratique de la communion. L'eucharistie devient ainsi, dans les trois derniers siècles du Moyen Âge, un « super-sacrement », supérieur à tous les autres, parce qu'il met en contact de manière répétée avec la présence corporelle du Christ (Miri Rubin).

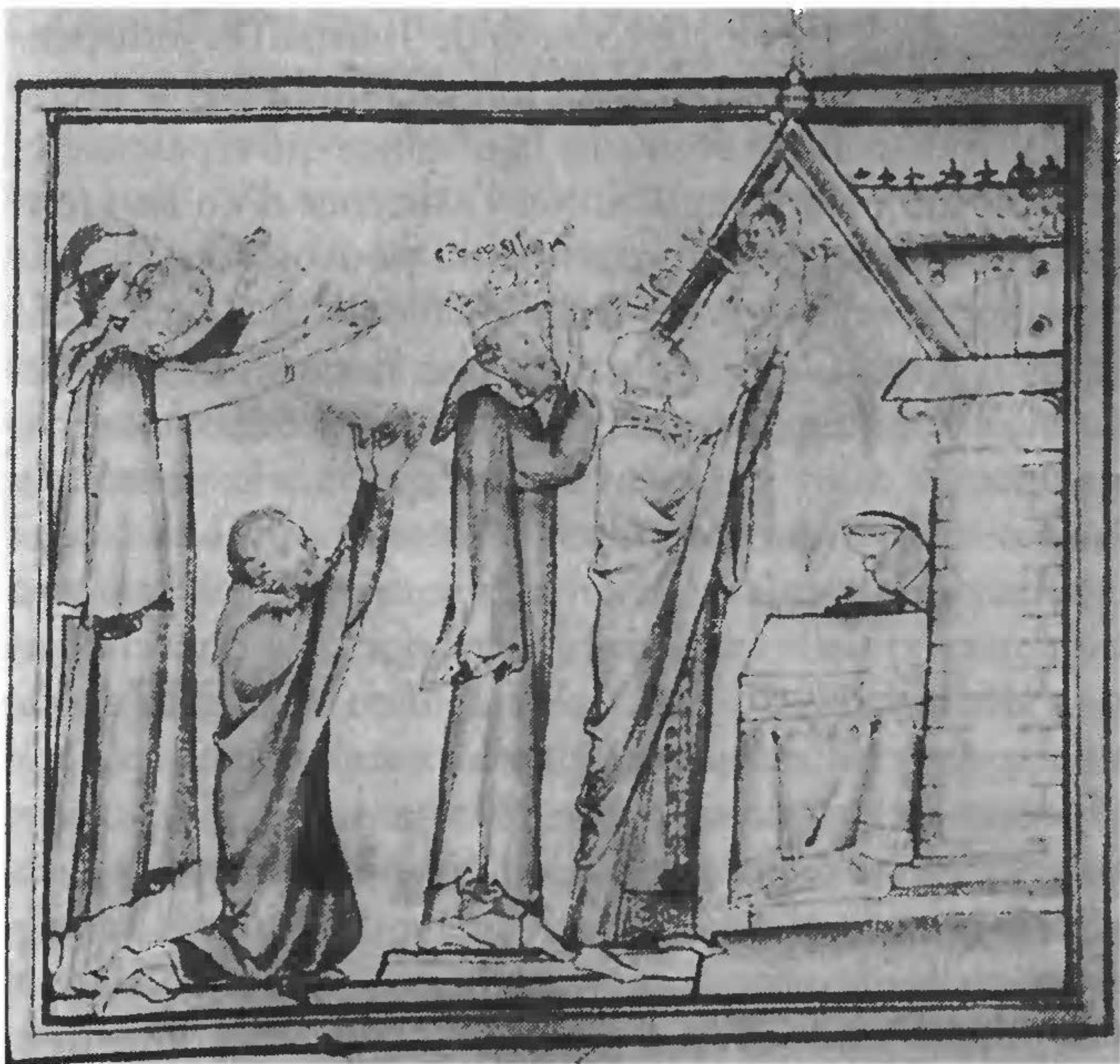


Fig. 31 : Le Christ apparaissant miraculeusement dans l'hostie (vers 1255-1260, abbaye de Saint-Albans ou Westminster ; *L'Histoire du saint roi Édouard*, Cambridge, University Library, Ee.3.59, f. 21).

Pourquoi une doctrine eucharistique si nouvelle est-elle mise au point entre XI^e et XII^e siècle ? On peut, sans trop de peine, soutenir que cette révolution doctrinale est en étroite relation avec deux des transformations sociales majeures de cette même période : l'encellulement et l'accentuation de la séparation entre clercs et laïcs. À l'évidence, la doctrine de la présence réelle rehausse l'éminence du rituel eucharistique et lui confère une sacralité spectaculaire renforcée. Elle attribue donc un pouvoir symbolique accru au prêtre, capable de réaliser un acte aussi extraordinaire que la transmutation du pain en chair et du vin en sang. À la fois hors nature (ou « contre nature », dit le théologien Simon de Tournai) et indispensable au salut de tous, l'opération accomplie par le prêtre renforce sa sacralité et justifie la distance qui sépare clercs et laïcs. On peut donc affirmer l'existence d'un lien fondamental entre le renforcement du pouvoir clérical et le développement de la nouvelle théologie de l'eucharistie (Miri Rubin). Cela est d'autant plus net qu'au XII^e siècle, au moment même où est mis au point le réalisme eucharistique, le calice est, sauf cas exceptionnels, retiré aux laïcs, le prêtre seul communiant désormais sous les deux espèces. L'écart entre clercs et laïcs se marque ainsi par une différence rituelle bien visible, et ce sera une revendication des hussites du XV^e siècle que d'en réclamer l'abolition et de restituer aux laïcs la communion sous les deux espèces. De manière encore plus nette, la plupart des hérétiques, les cathares et les lollards notamment, puis les réformés, contestent radicalement la doctrine de la présence réelle, devenue le fondement du pouvoir exorbitant revendiqué par la caste sacerdotale.

*Réalisme eucharistique, lieu sacré
et communion ecclésiale*

Si le réalisme eucharistique répond aux nécessités d'une société fondée sur la séparation radicale des clercs et des laïcs, il contribue également à l'ordonnancement spatial du système féodal. En effet, la présence réelle valorise le rituel local qui s'accomplit dans chaque église, sur chaque autel : là, en ce lieu même, est véritablement présent le corps du Christ. Or, un événement aussi extraordinaire que la présence réelle du Sauveur ne peut advenir que dans un lieu fortement sacralisé, vigoureusement soustrait à l'espace terrestre normal. C'est pourquoi le réalisme eucharistique est étroitement lié à la nouvelle doctrine du lieu ecclésiastique, mise au point au même moment et tout aussi dépourvu de fondement scripturaire ou patristique, comme l'a bien montré Dominique Iogna-Prat. Dans les premiers siècles du christianisme, la question du lieu où se réalise la célébration revêt peu d'importance ; elle est presque sans intérêt et n'importe quelle table, aussi modeste soit-elle, peut servir d'autel. La « réticence à l'égard de l'enracinement spatial des pratiques de culte » domine alors (Michel Lauwers), et Augustin rapporte encore cette question ironique : « est-ce que ce sont les murs qui font les chrétiens ? ». Une première transformation intervient à la fin du IV^e siècle, lorsque la présence de reliques dans l'autel est jugée utile, puis, en 401, indispensable à la célébration de la messe (saint Ambroise explique que, de même que les âmes des martyrs apparaissent sous l'autel céleste de l'Apocalypse, les corps des saints doivent se trouver sous l'autel terrestre). Le lieu cesse d'être indifférent, et la géographie sacrée dont on a parlé commence à se mettre en place : durant le haut Moyen Âge, les grands sanctuaires parfumés et chatoyants, au milieu d'un

monde mal éclairé et malodorant, apparaissent comme autant de « fragments de paradis » (Peter Brown). La pratique conserve cependant une certaine souplesse et, à l'époque carolingienne, il est nécessaire de condamner la célébration de l'eucharistie dans les demeures privées et de rappeler l'indispensable présence des reliques dans l'autel.

C'est seulement aux XI^e et XII^e siècles que l'usage d'un lieu sacré fait l'objet d'une justification précise, rendue nécessaire par la contestation des hérétiques. Ceux qu'interroge le synode d'Arras de 1025, puis les disciples de Pierre de Bruis au siècle suivant, prétendent revenir à la pratique antique et nient radicalement la nécessité de l'édifice cultuel. Il s'agit à leurs yeux d'une réalité matérielle dépourvue de toute valeur, tandis que seuls importent la réunion des fidèles et leur engagement spirituel dans l'acte de prière. Face à cette attaque qui, en visant l'église-bâtiment, menace l'Église-institution, les clercs se doivent de réagir et d'affirmer une doctrine du lieu ecclésial, faisant valoir son caractère nécessaire et sa sacralité. Ainsi, bien qu'il faille reconnaître, avec Augustin, que « Dieu est partout et n'est enfermé nulle part », il est possible d'affirmer la nécessité d'un « lieu spécial », où Dieu est « plus présent » qu'ailleurs (Actes d'Arras), d'un « lieu propre », qui est « la demeure privilégiée de Dieu » et le cadre « des prières les plus efficaces » (Pierre le Vénérable). Si toutes les justifications soulignent que le bâtiment cultuel n'a de sens que parce qu'il abrite l'assemblée des fidèles, il n'est pas moins clair qu'il est le symbole de l'institution sacerdotale et de son pouvoir sacré (« toute religion demande un lieu, où les objets du culte sont vénérés et où l'on s'attache de façon plus intime à ce qui a été institué », dit encore l'abbé de Cluny).

Le lieu sacré est désormais bien constitué par son cœur (l'autel) et sa double enveloppe (l'église consacrée par un

rituel de dédicace progressivement étoffé, et le cimetière, lui aussi objet d'une consécration). Du point de vue des clercs, le lieu sacré ainsi défini est le seul où s'opère, de manière à la fois aussi permanente et aussi intense, le contact entre les hommes et Dieu (il peut toutefois se produire ailleurs, dans des situations exceptionnelles, voire miraculeuses, tandis que la simple prière, en n'importe quel lieu, est dotée d'une efficacité plus limitée). En outre, le lieu de culte consiste en une conjonction particulière du spirituel et du matériel (voir chapitre IV). Il est fait de pierres et un corps matériel s'inscrit en son cœur (la relique) ; mais – et c'est ce que les contestataires ne veulent pas entendre – il est spiritualisé par le rituel de consécration, qui le transforme en image de la Jérusalem céleste. C'est pourquoi, en ce lieu et à travers le sacrifice rituel qui s'y déroule, une communication privilégiée peut s'établir entre la terre et le ciel, entre les hommes et le divin. Ainsi, le réalisme eucharistique, joint à la doctrine du lieu ecclésiastique qui l'accompagne, apportent une contribution décisive à la valorisation du centre de chaque entité paroissiale et donc à la polarisation de l'espace féodal.

Mais le sacrement eucharistique ne se contente pas d'exalter (et d'exiger tout à la fois) la dignité du lieu sacré où il s'accomplit ; il introduit en même temps à la dimension universelle de l'Église. Comme tout repas, l'eucharistie est un rite communautaire ; et puisque celui qui est alors offert en sacrifice est le Seigneur lui-même, elle fait éprouver rituellement non pas seulement la communauté des individus présents, mais celle de tous les chrétiens, vivants ou morts. Le repas eucharistique fait ainsi entrer dans la communion de l'Église universelle, terrestre et céleste. On ne peut en effet ignorer que l'expression « corps du Christ » désigne tout à la fois l'hostie consacrée

et l'Église (voir chapitre IV). Rendre réellement présent le corps du Christ dans l'hostie, c'est donc faire exister l'Église comme corps et comme communauté universelle. En incorporant le corps du Christ (l'hostie), les fidèles *s'incorporent* au corps du Christ (l'Église). Le sacrement eucharistique, valorisé à l'extrême par la présence réelle, manifeste donc rituellement l'unité de la chrétienté.

Dès lors, toutes les églises où advient la présence réelle du Christ peuvent apparaître comme autant de centres, autant de microcosmes à l'image du macrocosme de la chrétienté et en étroite conjonction avec lui. Mais l'articulation du local et de l'universel se manifeste aussi par une dualité entre les reliques, associées à une figure sainte qui renvoie souvent à une inscription locale, et l'hostie qui, en tant que corps du Christ, assume une valeur surtout universelle. Si l'autel est le lieu de cette double inscription, le bâtiment ecclésial l'est également, car il est à la fois associé au saint qui en est le titulaire et à l'Église céleste dont il est l'image. Au cœur de chaque paroisse, on observe donc le complexe suivant : au centre du centre, l'autel associé à la fois au corps-relique d'un saint et au corps-hostie du Christ, puis le lieu ecclésial sacralisé, reproduisant le plus souvent la forme du corps crucifié de Jésus, et enfin le cimetière consacré, lieu des corps-morts. C'est ce dispositif concentrique de corps associés qui assure la polarisation de l'espace local et la stabilité des vivants qui l'occupent, tout en plaçant chaque lieu particulier en communion avec le corps-Église de la chrétienté et en correspondance avec l'Église céleste. L'institution ecclésiale parvient ainsi, par un jeu d'emboîtements et de renvois, à associer la communauté restreinte (la paroisse) et la communauté large (la chrétienté), en renforçant la cohésion de l'une comme de l'autre.

L'image concentrique du monde

On ne peut conclure ce chapitre sans déborder les frontières de la chrétienté et évoquer brièvement les conceptions de la terre et de l'univers. Celles-ci prolongent du reste la vision concentrique de l'espace analysée jusqu'ici. On doit d'abord rappeler l'importance des marges de la chrétienté : zones de conquête et d'intégration tardive, tant vers le nord et l'est que dans la péninsule ibérique. Au-delà, s'étend le monde non chrétien, celui des conflits et des échanges avec les musulmans, et, plus loin, l'Afrique profonde et l'Orient extrême. Ces contrées ne sont pas totalement ignorées : dès avant l'exploration méthodique des côtes africaines par les Portugais, le prestige menaçant des Tartares, dans les années 1220, et, une fois l'Empire mongol stabilisé, l'espoir d'obtenir la conversion de son chef, le Grand Khan, suscitent un courant notable de voyageurs et d'échanges, qui se tarit seulement vers 1400. La papauté envoie une dizaine d'ambassades, notamment celles des franciscains Jean de Plan Carpin en 1245 et Guillaume de Rubrouck en 1253. On recherche les disciples de saint Thomas, apôtre supposé des Indes, et quelques conversions sont obtenues. Les frères Polo, à la fois mus par leurs négoce et ambassadeurs de la chrétienté, se rendent en Chine une première fois, en 1266, d'où ils rapportent un message de Kubilay réclamant au pape des prédicateurs de la foi catholique, puis en 1275 (cette fois avec le jeune Marco, auteur du *Livre des merveilles*), restant seize ans au service du Grand Khan, avant de rentrer à Venise, *via* Sumatra et l'Inde. Bien que les récits de ces voyageurs apportent de nouvelles informations sur un monde dont ils soulignent l'ordre et la richesse, ils n'empêchent nullement que l'Orient demeure le domaine de l'imaginaire et du merveilleux : la connais-



Fig. 32 : Les peuples légendaires des confins, selon les miniatures du *Livre des merveilles* (Paris, 1411-1412 ; Paris, BNF, ms. fr. 2810, f. 29 v. et 76 v.).

sance acquise sur le terrain « s'agglutine aux légendes préexistantes plutôt qu'elle ne s'y substitue » (Paul Zumthor). Là, vivent les peuples monstrueux que décrivent déjà les auteurs antiques, tels Pline et Solin, et qu'Isidore de Séville et Raban Maur font entrer dans le savoir partagé des clercs médiévaux, y compris les plus doctes, comme Albert le Grand ou Roger Bacon : les cynocéphales (hommes à tête de chien, qui communiquent en aboyant), les Panoties, affublés d'oreilles gigantesques, les Sciapodes, dotés d'un pied unique et si énorme qu'ils l'utilisent pour se protéger du soleil, les hommes sans tête au visage sur le torse, les Antipodes, qui ont les pieds à l'envers, sans parler des cyclopes, pygmées et autres géants (fig. 32). Là encore (dans la Grande Muraille de Chine), sont retenus Gog et Magog, les peuples qui déferleront sur la chrétienté à la fin des temps. En Asie également (ou en Éthiopie), se trouve le Prêtre Jean, souverain d'un royaume chrétien où règne la justice, la paix et l'abondance. La lettre qu'il est censé avoir adressée à l'empereur de Byzance circule en Occident à partir du XIII^e siècle et connaît une diffusion croissante jusqu'au XVI^e siècle. Le pape Alexandre III lui fait envoyer un message, en 1177 ; de nombreux princes rêvent de sceller une alliance avec lui et tous les voyageurs qui s'aventurent vers l'Orient s'efforcent de localiser le mythique royaume de Jean.

Même si le savoir géographique fait l'objet de plus d'attention à partir du XII^e siècle (et surtout à partir de la fin du XIII^e siècle, avec le perfectionnement des portulans, cartes côtières fondées sur l'observation et une évaluation des distances), les *mappae mundi* (représentations du monde plutôt que cartes) ne pouvaient être qu'extrêmement schématiques et pour l'essentiel fantastiques. Ainsi, la *mappa mundi* d'Ebstorf, gigantesque image de trois mètres et demi de diamètre, réalisée dans un monastère bénédictin

du Luxembourg, vers 1235, reprend, comme la plupart des représentations médiévales, le schéma « en T » qui divise le disque terrestre en trois parties : en haut l'Asie, en bas à droite l'Afrique, en bas à gauche l'Europe (fig. 33). Jérusalem occupe l'ombilic du monde, en même temps que celui du corps du Christ, dont la tête, les mains et les pieds apparaissent aux quatre points cardinaux. La terre-corps du Christ forme un vaste et unique continent, drainé par un dense réseau de fleuves (parmi lesquels le Gange en Asie et le Nil en Afrique) et de mers étroites. Ici, le monde terrestre est un (parce qu'il est le Christ), et sa périphérie est occupée par l'océan. On retrouve ainsi, à l'échelle du monde, la vision concentrique qui ordonne les espaces de la chrétienté : un centre, des espaces de plus en plus lointains mais néanmoins soudés par la métaphore corporelle, puis la périphérie de la périphérie, l'océan, immensité liquide bien apte à marquer l'inconnu suprême et l'extériorité radicale pour un monde fondé sur l'attachement à la terre.

Une telle image est unanimement partagée, indépendamment du fait que l'on conçoive la terre plate ou sphérique. Ces deux idées ont coexisté au Moyen Âge, donnant souvent lieu à des mélanges plus ou moins cohérents (William Randles). Pour les partisans de la terre plate, tels Cosmas Indicopleustes et Isidore de Séville, l'océan marque la limite du disque terrestre, habité d'un seul côté. En revanche, Jean de Mandeville, dont le *Livre* rédigé en 1356 et voué à un grand succès fournit une sorte de synthèse du savoir géographique médiéval, admet, à la suite d'auteurs comme Bède le Vénérable, Guillaume de Conches ou Brunet Latin (1250), la sphéricité de la terre, « ronde comme une pomme de toutes parts ». Non sans contradictions, il affirme que le monde est habité dans toutes ses parties et estime possible d'explorer toutes les mers du globe, en dépit des risques d'une telle entreprise.



Fig. 33 : Mappa mundi de Ebstorf (Basse-Saxe, vers 1230-1235 ; œuvre détruite).

La conception sphérique du monde est confortée par la redécouverte de Ptolémée, auteur grec du II^e siècle dont l'œuvre est traduite et mise en cates à Florence (1409), puis à Augsbourg (1482). Si, dès le XIII^e siècle, la sphéricité l'emporte chez une majorité d'auteurs, elle devient au cours des deux siècles suivants, la conception unanime des hommes de savoir. Ainsi, vers 1410, c'est un monde sphérique que décrit l'*Imago mundi* du car-

dinal Pierre d'Ailly, une œuvre que Christophe Colomb aura méditée et abondamment annotée.

Mais l'opposition entre la planéité et la sphéricité de la terre n'est peut-être pas la plus déterminante, sans doute parce que ce point est indifférent au regard de la représentation concentrique de l'espace, alors dominante. La question principale qui occupe les esprits à la fin du Moyen Âge consiste bien plutôt à évaluer les risques qu'on encourt à s'éloigner du monde habité connu (l'écoumène) et à s'engager dans l'immensité de l'océan qui le borde (problème, cette fois, étroitement dépendant de la perception concentrique et de l'opposition intérieur/extérieur). Pour tous, le danger, s'agissant de zones éminemment périphériques, ne peut qu'être considérable. Et, comme on l'a dit, la force de Christophe Colomb ne tient pas à son option en faveur de la sphéricité, peu singulière et non dépourvue d'ambiguïté, mais au fait de s'être convaincu, à force d'erreurs de calcul accentuant celles de Ptolémée – et contre l'opinion courante, partagée notamment par la commission chargée d'évaluer son projet –, qu'il n'y avait entre l'Occident et l'Asie qu'une « mer étroite », réduisant ainsi considérablement l'extériorité menaçante de l'inconnue océanique.

Enfin, la conception de l'univers projette à l'échelle cosmique la représentation concentrique de l'espace. Elle se fonde en effet sur le modèle grec des sphères célestes, formulé notamment par Aristote. Au centre, se trouve la terre, entourée des sphères qu'occupent les différents astres connus (en commençant par la Lune et le Soleil, suivis par les planètes telles que Mars ou Vénus). Le Moyen Âge prolonge souvent cette image des sphères célestes, en disposant dans le ciel empyrée la hiérarchie des neuf ordres angéliques. L'univers entier

s'organise ainsi selon une logique concentrique, de sorte que le macrocosme et le microcosme se répondent, conformément à la logique chrétienne des correspondances. Jusqu'à la fin du Moyen Âge, la possibilité de penser un univers infini, débattue par les théologiens du XIV^e siècle, demeure marginale – le franciscain Thomas Bradwardine, maître à Oxford, est l'exception – et sans portée véritable. Il faut encore attendre trois siècles pour que s'effondrent « les sphères célestes qui faisaient tenir ensemble le beau cosmos d'Aristote et du Moyen Âge » (Alexandre Koyré). Dès 1584, Giordano Bruno lance pourtant des affirmations si contraires à la logique de l'espace polarisé médiéval qu'elles lui valent le bûcher : « il n'existe pas de points dans l'espace qui puissent former des pôles définis et déterminés pour notre terre ; de la même manière, celle-ci ne forme un pôle défini et déterminé pour aucun autre point de l'espace. [...] Depuis des points de vue différents, tous peuvent être vus comme centre ou comme points de la circonférence. [...] La terre n'est pas le centre de l'univers ; elle n'est centrale qu'en relation à notre propre espace environnant... Dès lors que l'on suppose un corps de taille infinie, on doit renoncer à lui attribuer un centre ou une périphérie » (*De l'infinito universo e mundi*).

*

Conclusion : dominance spatiale au Moyen Âge, dominance temporelle aujourd'hui. On peut désormais compter parmi les caractères fondamentaux du féodalisme, la tension entre fragmentation et unité, l'articulation entre encellulement paroissial et appartenance à la chrétienté, ainsi qu'entre *stabilitas loci* et mobilité

(s'agissant de ce dernier point, on peut distinguer, de part et d'autre de la norme sociale d'attachement au sol, des écarts positifs – l'errance pénitentielle, puis le pèlerinage et la croisade – et des écarts négatifs – le vagabondage et le bannissement). Trois éléments au moins concourent à un tel résultat. En premier lieu, la création du maillage paroissial ordonne chaque cellule autour d'un pôle formé par le bâtiment cultuel sacralisé et le cimetière consacré, avec, en son cœur, l'autel et ses reliques, où l'eucharistie fait advenir la présence réelle du Christ et réalise l'unité de l'Église universelle. En second lieu, le déploiement systématique de l'opposition intérieur/extérieur, notamment par la pratique des pèlerinages, associe les expériences de l'extériorité au danger et renforce l'attachement au lieu propre, protecteur et familial. Enfin, la mise en place d'une géographie sacrée structure un espace hétérogène et hiérarchisé, polarisé par les saints et leurs reliques. Cette organisation, qui « assure le maximum de stabilité possible tout en permettant les échanges nécessaires » et qui fixe les hommes dans le pays de connaissance tout en affirmant leur appartenance à une entité tenue pour universelle, suggère combien la contribution de l'Église à l'ordonnancement de la société féodale est décisive. Il n'est donc pas surprenant que l'une des contributions majeures de l'Église à l'organisation des colonies américaines ait consisté en une pratique systématique de déplacements et de regroupements des populations indigènes (les *reducciones* et *congregaciones*), qui créent de nouveaux villages dont le centre est évidemment une église (dans le cas de Bartolomé de Las Casas, par exemple, on note, dès ses premiers projets de colonisation pacifique, en 1515 et 1520, une véritable obsession pour organiser les Indiens en vil-

lages). Pour fruit de sa séculaire expérience dans la *congregatio hominum* de l'Europe occidentale, l'Église sait que le contrôle des populations passe par son regroupement et sa fixation au sol. Tel est en tout cas le principe indispensable au fonctionnement de la société féodale occidentale et, semble-t-il aussi, du « féodalisme dépendant » implanté dans le Nouveau Monde.

Si le féodalisme est caractérisé par une « dominance spatiale », il n'en est plus ainsi aujourd'hui. Dans le monde contemporain, c'est le temps qui semble constituer le nœud de l'organisation sociale, parce que, sur la base du salariat et du calcul horaire du temps de travail – forme toujours dominante des relations de production –, se sont développées des conséquences multiples pour des êtres pressés, soumis à la « tyrannie des horloges » et à la compulsion de connaître l'heure qu'il est. Une règle fait sentir ses effets sur tous les aspects de la vie : « le temps, c'est de l'argent ». À l'inverse, dans la société médiévale, le cœur de l'organisation sociale et des rapports de production dépendait du rapport à l'espace : la condition première du fonctionnement du système féodal était la fixation des hommes au sol, leur intégration dans une cellule spatiale restreinte où s'entrelaçaient (sans se superposer) pouvoir seigneurial, communauté villageoise et cadre paroissial – une cellule dans laquelle ils devaient être baptisés, s'acquitter des redevances ecclésiastiques et seigneuriales, et enfin être enterrés pour rejoindre dans la mort la communauté des ancêtres. Aujourd'hui, quand le lieu est en passe de n'être plus perçu comme une dimension nécessaire des êtres et des événements, quand les manifestations de la marchandise peuvent advenir indifféremment en n'importe quel point du globe, nous sommes en train de perdre ce sens de la localisation. Nous vivons certes

le paradoxe d'une « globalisation fragmentée », qui multiplie les frontières, exacerbe de sanglantes folies identitaires et requiert un développement mondial inégal. Pourtant, le Marché prolonge, dans les domaines qui l'avantagent, son œuvre d'homogénéisation et de banalisation spatiales, engagée au XVIII^e siècle, à tel point que l'uniformisation marchande mine sournoisement la spécificité des lieux, et que les possibilités techniques de mobilité et de communication font parfois oublier la spatialité comme dimension intrinsèque de l'existence humaine (laquelle ne saurait être qu'en *étant là*, quelque part). Au moment où usines et bureaux sont sans cesse déplacés en quête d'une main-d'œuvre à moindre coût, on pourrait dire que la *délocalisation* devient une caractéristique générale du monde contemporain, dans la mesure où l'extension sans limites du Marché tend à éclipser la dimension spatiale et à faire disparaître la relation au lieu propre comme trait fondamental de l'expérience humaine.

Il est symptomatique que le principal châtiment qu'imposent les justices modernes – hormis la peine de mort et malgré le recours à l'interdiction de séjour – soit la prison : privation de liberté et entrave à la capacité de déplacement, localisation forcée par conséquent. Au Moyen Âge, la prison était une peine très accessoire, tandis que le bannissement était au contraire essentiel (Hannah Zaremska). Rupture du lien entre l'individu et son lieu, l'exil était une quasi-mort sociale, les bannis ayant grand-peine à refaire leur vie ailleurs : « dans cette société d'honneur, vaut-il mieux être un homme mort qu'un homme bafoué ? D'une certaine manière, l'exil est pire que la mort » (Claude Gauvard). Envers du principe de *stabilitas loci*, le bannissement constituait une obligation de déplacement, une *délocalisation* forcée, soit l'in-

verse exact du châtiment carcéral. Contrainte principalement spatiale d'un côté, contrainte essentiellement temporelle de l'autre : c'est là, très schématiquement dit, l'une des marques de l'opposition radicale entre le monde médiéval et le monde contemporain.

CHAPITRE III

LA LOGIQUE DU SALUT

On ne peut comprendre l'homme médiéval, sa vie en société, ses croyances et ses actes, sans considérer l'envers du monde des vivants : le domaine des morts où chacun doit recevoir finalement une rétribution à sa mesure, damnation éternelle ou béatitude paradisiaque. On ne saurait donc présenter les espaces et les paysages de l'Occident médiéval, sans s'aventurer dans ces royaumes invisibles, terrifiants ou apaisants, où séjournent les âmes des défunts et où doivent les rejoindre les corps ressuscités après le Jugement dernier. Au Moyen Âge, l'ici-bas ne se conçoit pas sans l'au-delà. Partie intégrante de l'univers de l'homme médiéval, celui-ci en donne le sens véritable et en trace la juste perspective. La crainte de l'enfer et l'espoir du paradis doivent guider le comportement de chacun ; et l'organisation même de la société se fonde sur l'importance de l'autre monde, car la position dominante des clercs se justifie ultimement par la mission qui leur incombe de mener les fidèles jusqu'au salut.

Pour la chrétienté médiévale, l'au-delà est le lieu où se réalise la justice divine, où se révèle la vérité du monde. Tandis que dans les désordres de l'ici-bas la justice est souvent bafouée et la vérité voilée, l'au-delà donne à voir

l'accomplissement de l'ordre divin. Le Moyen Âge conçoit l'ici-bas comme un univers « figural », un monde de pâles figures qui ne font qu'annoncer imparfaitement les révélations futures de l'autre monde (Eric Auerbach). Ce ne sont pas les morts qui sont les ombres des vivants, mais les vivants qui sont les ombres des morts. Et c'est pourquoi Dante, lorsqu'il veut dresser l'atlas complet des réalités humaines, abandonne l'ici-bas et s'engage, pour nous livrer sa *Divine Comédie*, dans l'exploration aussi exhaustive que possible des lieux d'outre-tombe. L'au-delà ordonne la vision médiévale du monde ; il est un modèle parfait, en fonction duquel on juge l'ici-bas, et dont l'enjeu est la manière de régir la société des hommes.

L'opposition de l'ici-bas et de l'au-delà est inséparable de la dualité morale qui structure la pensée chrétienne. Cette dualité est du reste le fondement du modèle des deux cités, qu'Augustin lègue au Moyen Âge et en vertu duquel le monde se partage en deux ensembles opposés : la cité de Dieu, qui rassemble les justes ici-bas et l'Église céleste ; la cité du Diable, dont font partie aussi bien les vivants en proie au péché que les damnés et les diables peuplant l'enfer. Selon cette vision, l'opposition du bien et du mal prévaut sur celle de l'ici-bas et de l'au-delà, puisque chaque cité englobe une partie de ce monde-ci et une partie de l'autre. Il n'en reste pas moins que la dualité de l'au-delà soumet l'univers à sa polarité, puisqu'il est la résidence privilégiée des forces surnaturelles : Dieu trônant dans le royaume des cieux, au milieu des cohortes d'anges et de saints ; Satan, « empereur du règne de douleur », selon le mot de Dante. L'au-delà est également le point de perspective qui oblige à lire chaque acte humain à travers une grille morale duelle, comme péché passible de la damnation, ou comme vertu méritant la béatitude du ciel. La *Regula bullata*, acceptée par l'ordre

franciscain, ne résume-t-elle pas, de la façon la plus lapidaire possible, l'objectif de la prédication des frères : « annoncer aux fidèles les vices et les vertus, la peine et la gloire » ? L'ensemble de ces dualités morales concourt à activer l'exigence fondamentale au nom de laquelle l'Église prétend gouverner la société chrétienne : faire son salut.

La guerre du Bien et du Mal

Le monde, champ de bataille des vices et des vertus

L'opposition du bien et du mal est essentielle dans le christianisme médiéval. Les péchés et les vertus constituent des catégories fondamentales pour ordonner la lecture du monde, tant de son histoire (depuis la chute des anges et le péché d'Adam et Ève jusqu'au Jugement dernier) que de son présent (toutes les attitudes humaines doivent être louées comme vertus ou dénoncées comme vices) et de son futur (le destin dans l'au-delà est la conséquence des bonnes ou des mauvaises actions accomplies sur terre). Aucune réalité n'échappe à ce crible redoutable, qui donne lieu à la production d'un discours moral d'une ampleur stupéfiante, dont l'Église s'emploie à assurer les fondements théologiques, en analysant la nature de chaque péché et de chaque vertu, et à favoriser l'usage pastoral, en produisant des classifications efficaces et en adaptant sans cesse les catégories morales aux réalités sociales. L'énorme succès de la morale des vices et des vertus tient au fait qu'elle offre un discours totalisant sur le monde, ou plus exactement un discours sur l'ordre de la société conforme aux critères cléricaux. Dans le même temps, la dualité morale est la justification fondamentale

de l'intervention de l'Église dans la société, qui vise à libérer les hommes du péché, à les protéger du mal et à les maintenir dans le droit chemin qui mène au salut.

Il aura cependant fallu, pour en arriver là, le génie de saint Augustin, qui lègue à la chrétienté médiévale sa doctrine du péché originel. Elle est forgée au cours de sa lutte contre Pélagie et ses disciples, qui, pour mieux exalter la liberté de l'homme, affirment que le péché originel n'a pas entièrement entaché la volonté de l'individu et que chacun peut donc trouver en soi la force de s'élever jusqu'à Dieu. Rejetant cette vision optimiste et héroïque, Augustin insiste sur l'abaissement de la nature humaine. Pour lui, le péché originel est transmis à chaque homme, qui naît donc pécheur avant même d'avoir rien accompli. Et ce n'est pas seulement la peine du péché originel qui se transmet ainsi (conformément à l'avertissement que Dieu énonce à Adam et Ève), mais bien la faute elle-même. L'humanité tout entière est partie prenante du péché du premier couple et s'en trouve collectivement responsable. Le poids de cette faute affecte, jusqu'au plus profond, la volonté de l'homme et rend suspect l'exercice de sa liberté, qui l'entraîne généralement vers le mal. Aussi, dans la mesure même où elle déprécie l'homme, la théologie augustinienne renforce l'importance du baptême et fait valoir avec plus de force son indispensable nécessité : si le sacrement purificateur ne restitue pas totalement à l'homme la pureté de ses origines édéniques, du moins efface-t-il le poids accablant de la faute originelle et lui offre-t-il l'occasion presque inespérée de sa rédemption. La sombre théorie d'Augustin démontre ainsi que l'homme ne peut se sauver seul et qu'il a besoin, pour cela, du secours irremplaçable des institutions, et en premier lieu de l'Église, dont seule la médiation peut attirer sur lui

la grâce divine et lui permettre d'éviter les embûches qui parsèment le chemin du salut.

Entre les vertus et les vices, il ne peut exister qu'une lutte sans merci. La *Psychomachia* du poète Prudence (V^e siècle), œuvre destinée à un ample succès, décrit les combats épiques que se livrent les personnifications en armes des vices et des vertus (par exemple Foi contre Idolâtrie, Patience contre Colère, Humilité contre Superbe). Pourtant, s'agissant des vertus, les classifications utilisées au cours du Moyen Âge sont multiples et variables, et on peut mentionner notamment les œuvres de miséricorde (Mt 25) et les sept dons du Saint-Esprit (Is. 11). Une des typologies principales est sans nul doute celle des sept vertus : quatre vertus cardinales (prudence, justice, tempérance et force) et trois vertus théologales (charité, foi, espérance). Les premières sont un emprunt à Platon et Cicéron, tandis que les secondes sont une création spécifiquement chrétienne (I Cor 13). Bien que d'origines distinctes, elles sont associées à partir du XII^e siècle pour former le septénaire des vertus. Le recours à celui-ci ne va cependant pas sans problème, d'abord parce qu'il ne s'oppose pas terme à terme aux sept péchés capitaux, mais aussi parce qu'il n'inclut pas certaines valeurs chrétiennes fondamentales. C'est pourquoi l'humilité, essentielle notamment dans le monde monastique et considérée comme la mère de toutes les vertus, doit souvent être ajoutée en tête du septénaire ou à la racine de l'arbre du bien, dans lequel s'épanouissent les vertus. Cependant, la prééminence de l'humilité peut être contestée au profit de la charité, tenue pour la première des vertus par saint Paul et bénéficiant elle aussi, au sein du septénaire, du statut de mère des vertus. Elle revêt en effet dans la pensée médiévale une importance considérable, puisqu'elle signifie à la fois l'amour du prochain et l'amour de Dieu, constituant

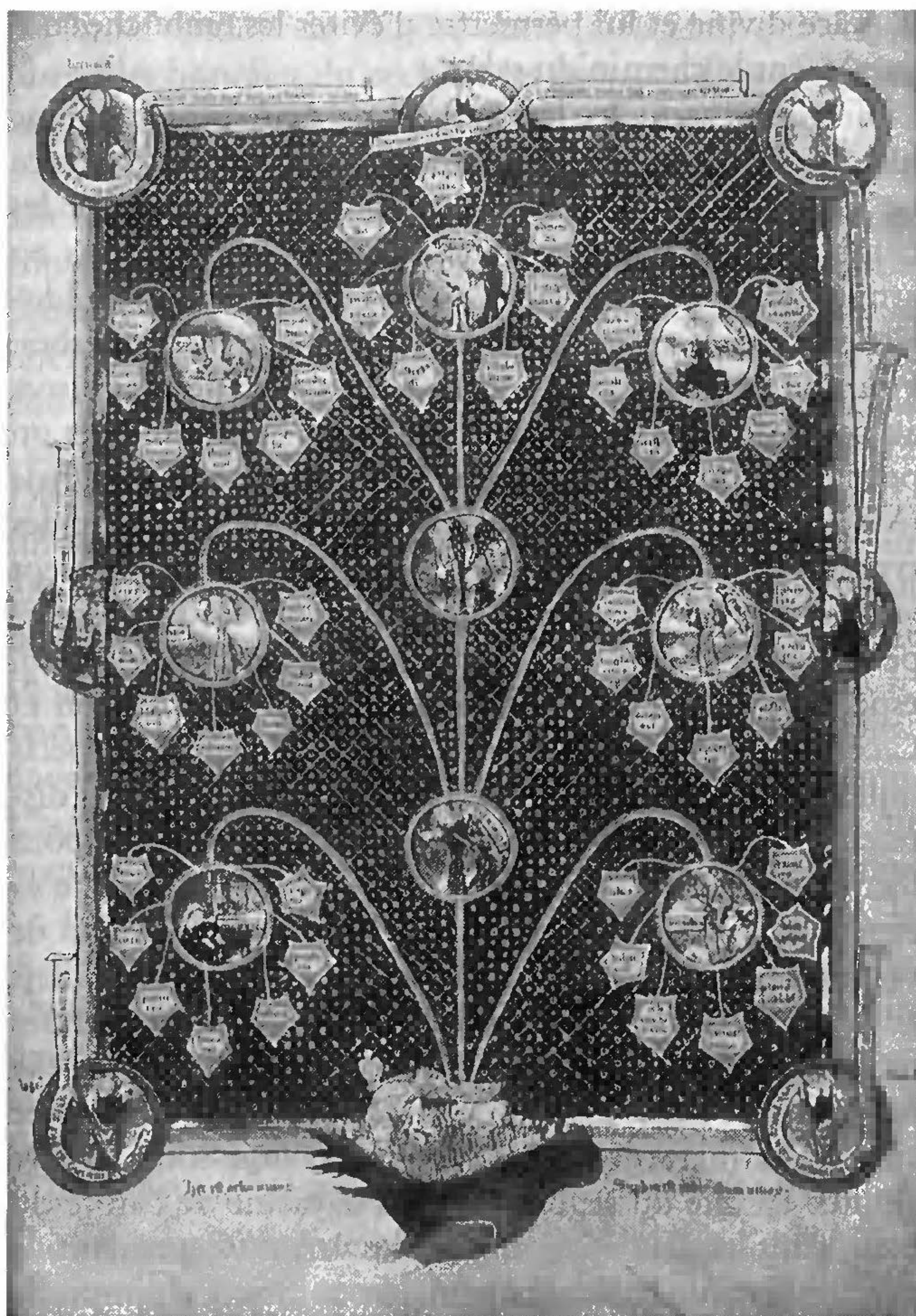


Fig. 34 : L'arbre des vices (vers 1300 ; *Verger de Soulas*, Paris, BNF, ms. fr. 9220, f. 6).

ainsi le fondement même du lien social et de l'organisation de la chrétienté. Quant aux autres vertus du septénaire, ce sont certainement justice et foi qui bénéficient de l'écho social le plus manifeste.

Les péchés s'ordonnent beaucoup plus précocement en un septénaire, d'abord chez Jean Cassien, moine venu d'Égypte à Marseille au début du V^e siècle, et surtout dans les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, qui lui donne sa forme canonique pour le Moyen Âge (orgueil, envie, colère, paresse, avarice, gloutonnerie et luxure). Ces péchés sont dits capitaux, parce qu'ils s'engendrent les uns les autres et surtout parce que chacun d'eux est le point de départ de ramifications donnant naissance à de nombreux péchés dérivés, ainsi que le représentent les arbres des vices qui se multiplient à la suite du *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer, vers 1120 (fig. 34). Certes, le septénaire subit la concurrence d'autres classifications et doit faire place parfois à des catégories nouvelles comme les péchés de langue, qui regroupent à partir du XIII^e siècle toutes les fautes commises en parlant, depuis le blasphème et l'injure jusqu'à la médisance et le mensonge – ou en se taisant indûment (*taciturnitas*). Pourtant, au même moment, le rôle du septénaire ne fait que se renforcer, notamment grâce à la *Summa Confessorum* de l'Anglais Thomas de Chobham, en 1210-1215, et, peu après, à la *Somme des vertus et des vices* du dominicain Guillaume Peyraut, la plus importante du genre. Elle consacre le triomphe du septénaire et en fait ce « point cardinal de la pastorale chrétienne » bien étudié par Carla Casagrande et Silvana Vecchio.

Discours sur les vices, discours sur l'ordre social

Le succès considérable du septénaire s'explique par sa remarquable efficacité synthétique et par sa capacité à s'adapter à des réalités sociales en permanente transformation. Traiter des péchés revient en effet à tenir un discours sur le bon ordre de la société. L'orgueil est le péché par excellence des dominants, clercs ou aristocrates, qui, exaltés par leur position, sont victimes d'un excessif désir d'élévation et finissent par enfreindre l'obéissance et la soumission qu'il convient de manifester envers Dieu (fig. 34). L'envie est la jalousie qui s'exerce entre semblables (en particulier dans des milieux où la compétition est vive, comme entre courtisans ou entre universitaires), mais elle est surtout le vice des classes inférieures, qui rechignent à leur position dominée et élèvent un regard mauvais vers le sommet de la société. Enfin, la colère stigmatise la violence et l'agressivité qui se manifestent dans le corps social, sous ses formes les plus variées, depuis l'insulte et l'homicide jusqu'au blasphème et à la rixe (voir fig. 37, p. 565). Ces trois péchés rompent donc l'harmonie hiérarchique de la société chrétienne, en portant atteinte à la juste mesure du pouvoir qu'exercent les dominants, à la soumission que doivent manifester les dominés et à la concorde qui doit les réunir tous dans le lien de charité.

L'évolution des autres péchés capitaux n'est pas moins remarquable. La paresse (nommée aussi accédie ou tristesse) est sans doute le péché dont le sens se transforme le plus nettement au cours du Moyen Âge. Au départ, elle est un vice essentiellement monastique, qui porte la marque de son origine (la pensée des ermites du désert égyptien, relayée par Cassien et Grégoire) et des valeurs dominantes durant le haut Moyen Âge. Elle se réfère alors

au découragement du moine, au dégoût pour la solitude et à la mélancolie qui l'assaillent pour le détourner de Dieu et lui faire abandonner sa vocation. Mais, dans le contexte neuf du Moyen Âge central, elle change radicalement de sens et vise principalement, chez Guillaume Peyraut et ceux qu'il inspire, l'oisiveté, considérée à partir du XIII^e siècle comme la mère de tous les vices (ce qui désigne *a contrario* le labeur comme la fonction légitime du troisième ordre de la société). À l'opposé de son sens monastique initial, la paresse est alors associée surtout aux laïcs, qui ne remplissent pas leur office comme *laboratores* ou qui négligent leurs devoirs envers Dieu.

Une autre évolution remarquable est la promotion de l'avarice qui, à partir du XII^e siècle, rivalise avec l'orgueil pour la primauté au sein du septénaire (Lester Little). S'il est vrai qu'il porte atteinte à la vertu chrétienne d'humilité, l'orgueil apparaît d'abord comme un péché féodal et clérical ; et sa prééminence est entamée par les inquiétudes que suscite l'importance croissante de l'argent dans la vie sociale. Discours et sermons sur l'avarice prolifèrent, et le chapitre qui lui est consacré dans les *Sommes*, à commencer par celle de Guillaume Peyraut, est généralement le plus étoffé. La condamnation de l'avarice devient de plus en plus une attaque contre l'usure, péché professionnel des marchands et des banquiers. Elle n'en reste pas moins fondamentalement une manifestation de l'amour excessif des biens matériels, que l'Église oppose au désir des biens spirituels. L'avarice rompt donc l'exigence de circulation généralisée que Dieu institue, sous le nom de *caritas*, comme principe régissant l'ordre social (et les clercs médiévaux reprennent, pour dénoncer la thésaurisation coupable de l'avare, la métaphore d'Ambroise de Milan, qui oppose le puits inutilisé dont l'eau stagnante se corrompt et celui dont l'eau s'écoule, limpide et bonne

à boire). Enfin, si la condamnation de la luxure est, depuis l'origine, au centre de la culture chrétienne du péché, son importance se renforce encore à partir du XII^e siècle, au moment où le célibat est défini comme une obligation stricte des clercs et où la nouvelle doctrine du mariage impose aux laïcs des règles plus contraignantes. Au total, le discours sur les péchés, amplement pris en charge par les ordres mendiants à partir du XIII^e siècle, se fait l'écho des transformations sociales et en particulier de l'essor des villes. Il porte une attention croissante à l'univers des laïcs, non pour en reconnaître positivement les valeurs propres, mais pour en dénoncer plus efficacement les travers et pour l'ordonner conformément aux valeurs de l'Église.

À la fois dénonciation du mal et occasion d'inculquer les attitudes légitimes, le discours sur les vices est un instrument exceptionnel, par lequel l'Église diffuse ses valeurs au sein de la société et accroît son emprise sur elle. Si elle y parvient avec tant de succès, ce n'est pas seulement parce qu'elle entreprend une exploration exhaustive et minutieuse des sentiments et des passions, qui s'inscrit dans une archéologie de la psychologie occidentale ; c'est aussi parce qu'elle fait voir, en même temps, le mal et le remède qui peut le guérir. Mieux encore, elle revendique le monopole des moyens permettant d'effacer le péché, ou du moins d'échapper à ses conséquences funestes. Elle seule confère le baptême, qui lave la souillure du péché originel et ouvre les portes du paradis. Elle seule accorde le pardon des péchés capitaux, par le sacrement de pénitence, dont la forme par excellence devient la confession, à partir du concile de Latran IV, sans parler d'autres moyens comme les indulgences qui diminuent ou annulent la pénitence requise pour le pardon des fautes. Ainsi, si la pastorale du péché, dont l'essor est considérable dans

les derniers siècles du Moyen Âge, vise à aiguïser la culpabilité des fidèles, elle est aussi et surtout le faire-valoir des moyens de salut offerts par les clercs. La confession est assurément le principal, et c'est d'ailleurs à l'usage des confesseurs que l'essentiel du discours sur les vices est produit, à travers la profusion des sommes morales, des manuels de confession et des examens de conscience. La confession revêt en effet une importance stratégique, puisque la condition du pardon est l'aveu et que, pour prix de la tranquillité de l'âme, les clercs s'arrogent un droit de regard sur la vie des fidèles, qui plonge jusqu'au plus intime des consciences.

Le diable, « prince de ce monde »

Derrière le combat des vices et des vertus se profile une autre lutte, plus fondamentale encore. Ce sont en effet le diable et ses troupes démoniaques qui tentent les hommes et les induisent au péché, tandis que Dieu et ses armées célestes s'efforcent de les protéger et de les inciter à la vertu. Le monde est le théâtre de cet affrontement permanent et dramatique entre le Créateur et Satan. Celui-ci est l'une des créations les plus originales du christianisme : pratiquement ignoré dans l'Ancien Testament, son rôle est surtout valorisé par l'Évangile qui en fait « le prince de ce monde » (Jn 12), « le dieu de ce siècle » (II Cor 4). Il fédère alors la multitude des esprits démoniaques qui pullulent dans le judaïsme populaire, tout en procédant de la dissociation de la figure ambivalente de Yahvé, dieu de colère et de châtiment autant que bienfaisant. C'est alors, en recourant principalement à la littérature apocryphe juive (surtout le *Livre d'Hénoch*, du II^e siècle avant J.-C.), qu'est précisé le mythe de la chute des anges, qui constitue l'acte de naissance du diable et marque l'entrée du mal

dans l'univers. Si, dans le récit initial, la chute est la conséquence du désir des démons, qui ont été séduits par la beauté des femmes, à partir du IV^e siècle elle est expliquée par l'orgueil du premier des anges, Lucifer, désireux d'égaliser Dieu et pour cela chassé du ciel, en même temps que tous les anges rebelles ralliés à sa folle prétention.

Au cours du Moyen Âge, l'importance de la figure du Malin se renforce constamment, tant dans les textes que dans les images, où il n'apparaît guère qu'à partir du IX^e siècle. Encore est-ce seulement vers l'an mil qu'il y trouve une place digne de lui, lorsque se développe une représentation spécifique qui souligne sa monstruosité et son animalité, manifestant ainsi sa puissance hostile de façon toujours plus insistante (voir fig. 36 et 37, p. 552 et 565). Cependant, même si le christianisme fait de l'univers le théâtre d'une lutte entre Dieu et Satan, on ne saurait l'assimiler aux doctrines dualistes. Au contraire, s'opposant à la religion de Mani (216-277) et de ses disciples, les manichéens, puis au catharisme, le christianisme médiéval cherche à se démarquer du dualisme (selon lequel le monde matériel est la création d'un principe du mal, totalement indépendant de Dieu). La doctrine chrétienne tient Dieu pour maître et créateur de toutes choses ; et le récit de la chute des anges montre que Satan et les diables sont des créatures, des anges déchus qui, ainsi que les clercs le répètent à l'envi, ne peuvent agir qu'avec la permission de Dieu. Soucieux d'écarter le plus possible le risque dualiste, saint Thomas insiste même sur le fait que les démons ont été créés bons et qu'ils sont mauvais par volonté et non par nature. Cependant, le pouvoir du « prince de ce monde » est apparemment si étendu que la doctrine semble parfois s'éclipser un peu au profit d'un aspect profondément vécu, qui lui concède *de facto* une ample autonomie d'action. Toute l'histoire du

monde semble marquée par l'intervention du Malin, depuis la chute des anges jusqu'au déchaînement eschatologique annoncé par l'Apocalypse. La tentation d'Adam et Ève est la première revanche de Lucifer ; et on affirme à la suite d'Augustin que, grâce au péché originel, le diable possède un véritable droit de propriété sur l'homme. Mais le Christ rachète par son sacrifice ce droit du diable et peut alors libérer Adam et Ève et tous les justes de l'Ancien Testament, que Satan retenait jusque-là prisonniers en enfer. La guerre entre les forces du mal et celles du bien est, dès lors, plus équilibrée, les premières gardant à leur avantage le péché originel, les secondes trouvant dans l'Incarnation un argument plus puissant encore et rappelant que l'homme a, depuis lors, les moyens de retrouver l'harmonie perdue avec Dieu.

La lutte n'en est pas moins incertaine et acharnée, et d'innombrables récits détaillent les agissements maléfiques de celui que l'on nomme à juste titre l'Ennemi. On le dit responsable de tous les malheurs et de toutes les infortunes : il provoque tempêtes et orages, corrompt les fruits de la terre, suscite les maladies des hommes et du bétail. Il coule les navires, fait écrouler les édifices et entrave les meilleures intentions (on raconte par exemple qu'il s'oppose à la construction de la cathédrale de York en rendant les pierres impossibles à soulever). Avec ses armes favorites que sont la tentation et la tromperie, il cherche à insinuer dans le cœur des hommes des désirs coupables, en suscitant de mauvaises pensées par le moyen du rêve (toujours suspect d'avoir une origine diabolique) ou de l'apparition (la célèbre *Vie d'Antoine*, l'ermite du désert, fournit, dès 356, l'archétype de ces tentations diaboliques, souvent reprises et mises en image). Il peut à cet effet usurper une apparence humaine, en particulier celle d'une femme séduisante ou d'un beau jeune homme,

Si come theophilus fait ommaige au deable.



Si come theophilus seepet. z il prie muer. z madame sainte
sapiant alu.

Fig. 35 : Théophile faisant hommage au diable (vers 1210 ; Psautier de la reine Ingeburge, Chantilly, Musée Condé, ms. 9, f. 35 v.).

voire celle d'un saint. Rien n'est impossible au diable, véritable champion de la métamorphose, pas même de prendre les traits de l'archange Gabriel, de la Vierge ou du Christ. Les tentations de la chair et de l'argent, du pouvoir et des honneurs sont les plus redoutables : ce sont celles auxquelles succombe Théophile – préfiguration médiévale de Faust – après son pacte avec le diable, selon la légende byzantine connue en Occident à partir du IX^e siècle et largement diffusée dans les textes, la prédication et les images (fig. 35). Et puisque le Malin intervient dans toutes les affaires de ce bas monde, on n'hésite pas à l'instrumentaliser, au point que, dans certains conflits, chaque parti fait état d'une lettre de Lucifer adressée à l'autre camp : ce stratagème, utilisé notamment durant le Grand Schisme, devait apparaître comme un moyen efficace pour discréditer ses adversaires.

Le diable peut aussi s'insinuer dans le corps des hommes, les « posséder » et leur faire perdre toute volonté propre. C'est pourquoi le rituel d'exorcisme par lequel l'Église libère les possédés revêt une grande importance, particulièrement durant le haut Moyen Âge. Toutefois, passé l'an mil, la possession recule au profit de l'obsession diabolique, qui assiège les consciences, en particulier celles des moines (le démon apparaît ainsi à Raoul Glaber comme un petit homme émacié, bossu et « noir comme un Éthiopien »). Dans de nombreux récits mettant en scène les tourments de l'âme persécutée par les forces hostiles, le diable exprime tout ce que la conscience juge négatif et ne peut admettre comme émanant d'elle ou de Dieu. Comme le suggère Freud, les démons sont les formes personnifiées et projetées hors de soi des désirs refoulés. Les pulsions diabolisées sont très souvent de nature sexuelle, comme on le constate dans de nombreux récits de rêve ou dans le cas des « pollutions nocturnes »

(émissions involontaires de sperme durant le sommeil), que les moines attribuent à l'intervention du diable. Mais ces pulsions peuvent aussi revêtir une teinte morbide, ainsi lorsque le diable, ayant pris l'apparence de saint Jacques, commande à un pèlerin de se châtrer et de se donner la mort. Du reste, c'est généralement au moment de la mort que le diable se fait le plus menaçant. Il se précipite auprès des mourants pour leur faire éprouver une ultime tentation et éviter qu'ils ne profitent de leurs derniers instants pour se repentir, se confesser et obtenir *in extremis* leur salut. Comme l'indique abondamment l'iconographie, c'est une guerre terrible que se livrent anges et démons au chevet de chaque mourant, pour s'emparer de l'âme du défunt (voir fig. 40, p. 589). Et, lorsqu'il faut recourir à un véritable jugement de l'âme, dont les récits se développent à partir du VIII^e siècle, le diable déploie ses talents procéduriers pour obtenir gain de cause ou, de manière plus fruste, se suspend à l'un des plateaux de la balance où sont pesées les bonnes et les mauvaises actions du mort.

Satan, faire-valoir des puissances célestes et de l'Église

On ne saurait considérer le diable de façon isolée. Aussi grande que paraisse sa puissance, celle-ci ne peut être évaluée correctement si l'on ne prend en compte l'ensemble des forces célestes qui lui font pièce. Les légions angéliques infligent aux anges rebelles leur première défaite. Tout en étant les victimes favorites des tentations diaboliques, les saints parviennent toujours à surmonter l'épreuve, qui se transforme ainsi en une occasion de confirmer leur force spirituelle. Dans les récits hagiographiques, le diable est le faire-valoir des saints héros qui triomphent de lui. L'armée des saints, immanquablement

victorieuse, démontre ainsi qu'elle est un des recours les plus efficaces pour les hommes qui se placent sous sa protection. Enfin, plus encore que les saints, la Vierge devient la protectrice suprême, surtout lorsque Satan en personne menace, et c'est elle qui libère Théophile de son pacte diabolique (voir fig. 35). Dans les derniers siècles du Moyen Âge, le couple Vierge/Satan acquiert une importance déterminante, comme l'indique notamment le thème du « procès de Satan », que ce dernier intente à une humanité dont la Vierge est l'avocate. La dualité du diable et de Marie semble alors presque aussi importante que l'opposition entre Satan et le Christ, même si la supériorité de Dieu sur le diable reste le fondement du faisceau d'opposition qu'on vient d'évoquer.

L'homme médiéval n'est donc pas seul face aux démons. Toutes les forces divines, angéliques et saintes – dont la démultiplication incite à s'interroger sur l'existence, au sein du christianisme médiéval, d'une dérive polythéiste – retrouvent contre lui leur unité et leur cohésion, de sorte que l'équilibre ainsi produit suggère finalement de tenir le christianisme médiéval pour un monothéisme complexe. En outre, le fidèle dispose de pratiques, de gestes et de rites pour se protéger de l'Ennemi. L'Église tout entière est un rempart contre le diable, à travers les sacrements qu'elle dispense (le baptême, la pénitence), les rites qu'elle pratique (l'exorcisme ou encore la dédicace des églises, qui en interdit l'accès aux diables), les prières et bénédictions qu'elle prononce et qui éloignent le Malin. Les objets sacrés – hosties, reliques, croix, mais aussi amulettes diverses – tiennent également le démon en respect. Enfin, de même que les clercs soulignent que le diable ne peut rien contre ceux qui ont la foi, il est un geste simple et familier dont l'infailible vertu sauve de tous les périls sataniques : le signe de croix. Le diable,

faire-valoir des puissances célestes qui triomphent de lui, est donc aussi le faire-valoir de l'institution ecclésiale, à travers laquelle les fidèles sont invités à recueillir les fruits de cette victoire.

Il est donc logique que le diable ait été tenu pour l'inspireur des ennemis de l'Église. Pour les chrétiens, les dieux qu'adorent les païens ne sont que des démons et, après les musulmans et les juifs, les hérétiques aussi sont diabolisés. Amorcé dès le III^e siècle, ce processus s'accroît avec les hérésies de l'an mil, puis lors de la lutte contre les cathares. Non seulement les hérétiques passent pour être inspirés par le diable, mais ils sont décrits, à la suite du traité d'Adson de Montier-en-Der sur l'Antéchrist, comme les membres d'un corps dont Satan serait la tête, réplique négative du corps de l'Église, dont le Christ est le chef. Peu à peu, la croyance en un complot satanique, menaçant la société, s'amplifie. L'obsession diabolique envahit l'Occident. Alors même que le danger hérétique a été jugulé, on glisse vers la dénonciation des sorciers et des sorcières, qui ne passent plus aux yeux des clercs pour les victimes d'une illusion diabolique qu'il convient de traiter avec clémence, comme le voulait le canon *Episcopi*, mais bien pour des membres d'une secte diabolique, participant dans le sabbat à un véritable rite d'adoration de Satan (bulle *Vox in rama*, 1233). Convaincus que la société chrétienne est en butte à une offensive sans précédent de Satan, les pouvoirs ecclésiastiques, monarchiques et urbains rivalisent de zèle et déclenchent, à partir des années 1430 et surtout durant l'époque moderne, une vaste persécution, à une échelle inédite, contre ceux qu'elle tient pour ses ennemis mortels. Satan apparaît bien alors comme l'Adversaire contre lequel se fonde et se renforce la puissance des institutions.

C'est que Satan a toujours partie liée avec la question du pouvoir. Envers du corps ecclésial, il est aussi l'image du mauvais pouvoir. À l'époque féodale, Lucifer est volontiers décrit comme le vassal félon qui veut égaler son seigneur au lieu de lui prêter obéissance. Et c'est surtout à partir du XIV^e siècle que se manifeste la majesté de Satan, même si on en trouve déjà les prémices théologiques chez Thomas d'Aquin. Celui-ci admet en effet l'existence d'un ordre et d'un pouvoir de commandement dans le monde démoniaque : le ciel et l'enfer ne s'opposent plus alors comme deux contraires (ordre *versus* désordre), mais comme deux ordres structurellement identiques mais inverses (ordre bon *versus* ordre mauvais). L'iconographie peut alors accentuer la puissance de Satan, soulignant son autorité par une position frontale et assise, par les insignes de son pouvoir (trône, sceptre, couronne) et par le respect qu'il impose à la cour des démons. La majesté de Satan apparaît ainsi à la fois comme la figure extrême du mauvais pouvoir tyrannique et comme l'envers des formes légitimes des pouvoirs monarchique et pontifical, qui se renforcent alors.

Ainsi, tout au long du Moyen Âge, Satan amplifie sa présence et sa puissance menaçante. Mais ce phénomène ne saurait se comprendre sans considérer en même temps les puissances qui le contrôlent : figures divines et saintes, institution ecclésiale et autorités monarchiques, qui affirment leur pouvoir croissant dans le combat victorieux qu'elles mènent contre le mal absolu. Face à une puissance sans cesse plus redoutable, il faut des protecteurs de plus en plus efficaces. De leur affrontement résulte une tension plus vive, une polarisation plus intense, qui semble caractéristique du système religieux de la fin du Moyen Âge. La dramatisation que crée le renforcement de la souveraineté de Satan traduit sans doute une situation de crise, mais

cette tension contribue aussi à rendre plus urgent le recours aux figures protectrices et à la médiation de l'Église. La majesté redoutable du Prince des ténèbres est bien l'envers des institutions qui s'emploient ici-bas à maintenir ou à renforcer leur domination. Une telle logique n'est du reste pas sans écho dans nos sociétés contemporaines, où l'on observe comment le pouvoir trouve sa justification dans le Mal dont il protège, au point d'avoir intérêt à mettre en scène, voire à produire lui-même l'image du Satan dont il prétend triompher (l'Union soviétique comme empire du mal pour les États-Unis, et réciproquement ; les États-Unis comme Grand Satan pour les islamistes radicaux ; le terrorisme et la délinquance pour les puissances occidentales désarmées par la disparition de l'épouvantail soviétique).

L'ici-bas et l'au-delà : une dualité qui se consolide

Doctrines et récits de l'au-delà

C'est un trait propre au christianisme que de poser, comme centre actif de ses représentations, une dualité radicale de l'au-delà. Au contraire, la Grèce ancienne et le judaïsme primitif regroupaient tous les morts dans un univers souterrain, pour l'essentiel unifié – Hadès ou Shéol. Même si, dans ces deux civilisations, s'opère une progressive différenciation des destinées *post mortem*, celle-ci n'atteint pas la netteté brutale du partage moral prophétisé par le Christ. Annoncé par l'Évangile de Matthieu et par l'Apocalypse, tenu par saint Paul pour un article de foi fondamental (He 6, 1-2), et intégré dans toutes les versions du Credo, le Jugement dernier trace la perspective, à la fin des temps, de la seconde venue du

Christ, qui séparera les boucs et les brebis, envoyant les mauvais dans le feu éternel de la damnation et invitant les justes à s'élever jusqu'au royaume des cieux (Mt 25). Le message évangélique, amplifié par les Pères de l'Église, fonde donc la croyance en un au-delà dual, qui divise l'humanité en deux destins radicalement opposés : la gloire céleste du paradis pour les uns, le châtiment éternel de l'enfer pour les autres. Prévaut alors ce que l'on nommera une logique de l'inversion : le sort dans l'au-delà est la conséquence du comportement ici-bas et en produit l'exact retournement. Comme le montre exemplairement la parabole de Lazare et du mauvais riche (Luc 16), celui qui vit dans le plaisir sur terre devra endurer les peines de l'autre monde, tandis que celui qui souffre ici-bas connaîtra la félicité outre-tombe.

Cette vision terrible ne s'impose pourtant pas sans difficultés, et il faut à saint Augustin un livre entier de *La Cité de Dieu* pour défendre l'idée de l'éternité des peines infernales. Car comment admettre que Dieu condamne tous les non-baptisés et les chrétiens décédés en état de péché mortel à un tourment si atroce, sans espoir de jamais sortir de ces flammes redoutables ? N'est-il pas contraire à l'idée d'un Dieu d'amour et de pardon de l'imaginer rejetant loin de lui une part si importante de sa création ? Ne faut-il pas concevoir seulement des peines provisoires, suffisantes pour faire payer aux pécheurs les fautes commises ? C'est ce que défendent Origène et les partisans d'un retour final de toutes les créatures à Dieu (apocatastase), ainsi que tous ceux qu'Augustin nomme les miséricordieux. Mais l'évêque d'Hippone est intraitable et combat sans scrupules ces sentiments trop humains. Le pardon a ses limites, explique-t-il, et l'éclat de la justice divine impose que le châtiment des péchés capitaux soit éternel. Il fixe ainsi la doctrine de l'éternité

des peines infernales, que tous les théologiens du Moyen Âge suivent après lui. Il y a cependant de bonnes raisons de supposer que nombre de fidèles des siècles médiévaux partageaient les conceptions plus miséricordieuses des adversaires d'Augustin. C'est du moins ce que suggère, comme on le verra, l'effort répété des prédicateurs, sans cesse obligés de raviver la peur des châtiments éternels et de débusquer les ruses par lesquelles les fidèles se soustraient à cette pieuse terreur, ou du moins s'ingénient à en atténuer les effets.

Sur d'autres aspects, les conceptions de l'au-delà connaissent au cours du Moyen Âge des adaptations et des évolutions. Durant les premiers siècles du christianisme, domine l'attente du Jugement dernier et de la résurrection des corps. Même si les prières pour les morts indiquent déjà un souci du salut des âmes, une grande incertitude enveloppe le sort qu'elles connaissent en attendant la fin des temps. Pourtant, même s'il est clair qu'elles n'accèdent pas à l'enfer ou au royaume céleste proprement dits, Augustin doit admettre que les âmes reçoivent dès la mort des récompenses ou des châtiments. À la même époque, la thèse opposée, selon laquelle les âmes connaîtraient un état de sommeil prolongé jusqu'au Jugement dernier, est dénoncée comme hétérodoxe. C'est que l'espérance d'une justice finale ne pouvait suffire : la société chrétienne s'installant peu à peu dans la durée et consolidant sa stabilité, il fallait bien se soucier du destin présent des âmes, entre la mort individuelle et le Jugement dernier. À l'imprécision des premiers siècles, succèdent des réflexions de plus en plus développées. À partir du VII^e siècle surtout, la préoccupation de l'au-delà et du sort des âmes prend son essor, dans le contexte d'une affirmation des exigences du « gouvernement des âmes », cher à Grégoire le Grand (Peter Brown). Déjà important anté-

rieurement, du point de vue de la destinée de chaque fidèle, le salut des âmes devient alors l'objectif fondamental de la société chrétienne et commence à être le principe de son ordonnancement.

L'idée d'un jugement de l'âme, subi juste après la mort, de manière individuelle ou parfois collective, prend forme dans de nombreux récits, notamment chez Bède le Vénérable, puis donne lieu à des scénarios judiciaires de plus en plus complexes. Les représentations figurées du jugement de l'âme, qui recourent généralement au motif de la balance, apparaissent en Occident au X^e siècle (croix irlandaise de Muiredach) et se développent surtout à partir du XII^e siècle. À cette époque, des théologiens comme Abélard intègrent l'examen de l'âme, auquel ils donnent le nom même de *iudicium*, parmi les préoccupations légitimes de la pensée savante. L'attention des vivants se porte, de manière de plus en plus explicite, vers le sort de l'âme, celui que chacun espère et redoute après sa propre mort, celui aussi des proches défunts, pour lesquels il convient de multiplier prières et dons charitables. Pourtant, l'attente du Jugement dernier reste une perspective fondamentale, sans cesse rappelée et figurée avec toujours plus d'insistance, notamment aux portails des églises romanes et surtout gothiques (fig. 36). Si donc le jugement de l'âme acquiert durant le Moyen Âge une importance croissante, cet essor n'entraîne aucune éclipse du Jugement dernier. Entre eux deux, il faut moins concevoir un rapport de contradiction ou de substitution, qu'une relation de complémentarité. Tout le souci des théologiens est de penser l'articulation nécessaire de ces deux jugements, qui se renforcent mutuellement, sans avoir exactement le même objet ni la même fonction : pour Richard de Saint-Victor ou Thomas d'Aquin, le premier est caché et individuel ; le second seul englobe les corps

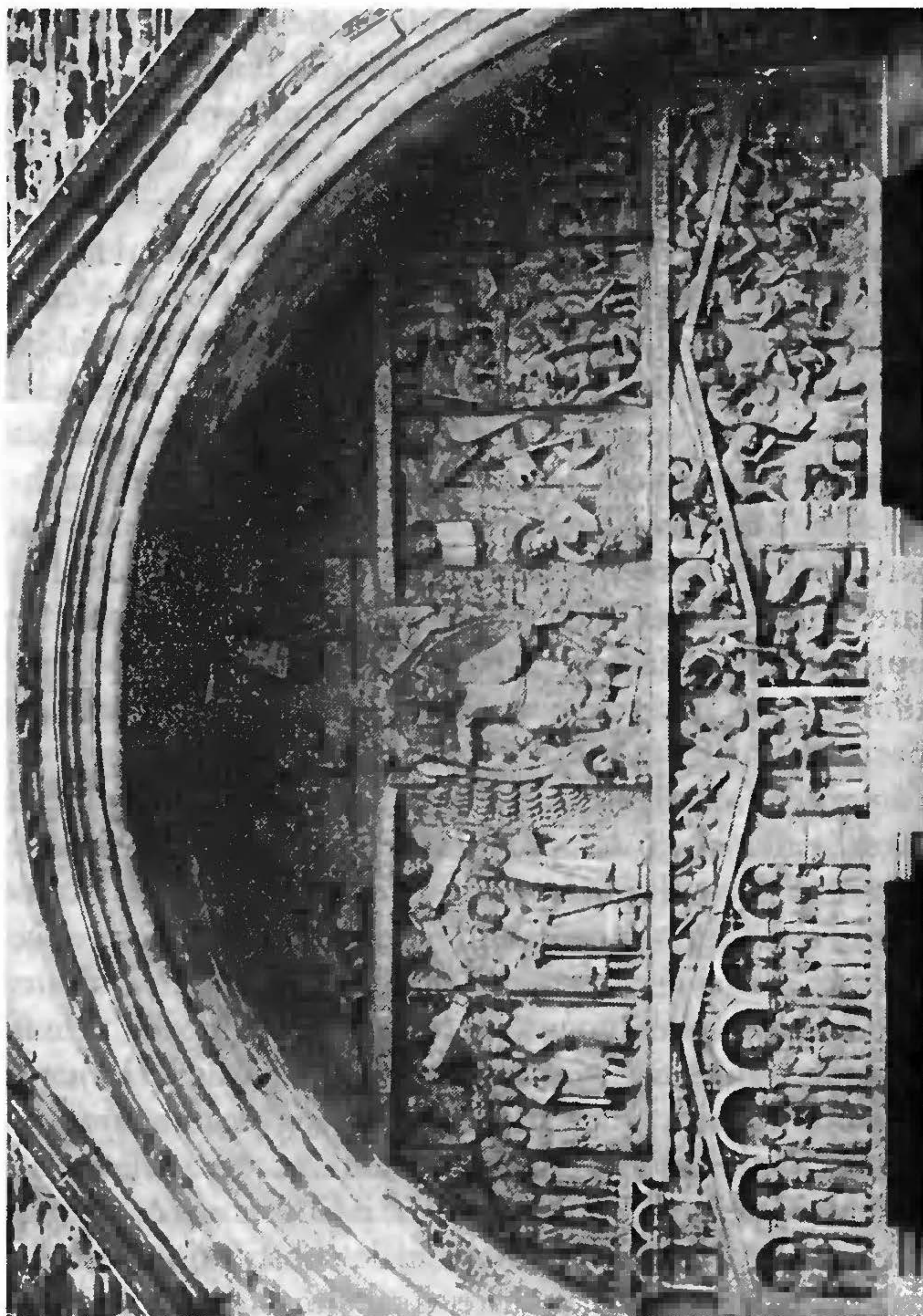


Fig. 36 : Le tympan du Jugement dernier, à l'entrée de l'abbatiale de Conques (premier quart du XII^e siècle).

ressuscités et possède la plénitude d'un événement qui engage l'humanité entière et en récapitule toute l'histoire.

L'au-delà est donc une réalité présente, contemporaine : monde des vivants et monde des morts coexistent simultanément. Même s'ils sont soigneusement séparés par la frontière de la mort, les échanges entre eux sont intenses (prières des vivants pour les morts ; intercession des morts, et en particulier des saints, en faveur des vivants) et diverses formes de communication et de passage restent possibles. Les morts peuvent revenir ici-bas, ou du moins apparaître aux vivants, généralement pour réclamer une aide ou pour avertir du destin d'outre-tombe. Quoique la parabole de Lazare ait voulu exclure une telle possibilité (il est interdit au mauvais riche de sortir des flammes pour informer ses frères du sort qui les attend), les récits de revenants se multiplient au Moyen Âge, notamment aux XI^e-XII^e siècles. Ils ne sont pourtant pas le signe d'une continuité indistincte entre l'ici-bas et l'au-delà, ni d'une familiarité harmonieusement assumée entre les morts et les vivants : les revenants sont bien plutôt l'indice d'un échec du processus de séparation des morts et des vivants, normalement assuré par la mémoire rituelle et par ses formes diverses, progressivement amplifiées et diffusées dans le corps social (Jean-Claude Schmitt).

Même si elle est parfois transgressée, il existe entre l'ici-bas et l'au-delà une irréductible frontière, et c'est justement sur ce point que les conceptions de l'Église se distinguent des représentations folkloriques, telles que permettent de les apercevoir les témoignages des habitants de Montaillou, au début du XIV^e siècle. Selon ces derniers, les morts ne se répartissent pas entre enfer et paradis, mais connaissent un destin plus homogène, subissant l'épreuve d'une errance dont la durée est variable, au terme de

laquelle tous accèdent au repos. Cette épreuve, quoique invisible, se déroule au milieu des vivants. Même les quelques pécheurs endurcis qui, de manière plus conforme à la doctrine chrétienne, sont tourmentés par les démons subissent leur châtement, non pas dans un univers souterrain et inaccessible, mais dans les montagnes environnantes et familières (on pense ici aux croyances indiquées par l'ethnologie africaine, où le monde des morts est parfois situé « derrière la colline » qui borde le village). Dans de telles représentations, morts et vivants partagent les mêmes espaces, et il n'existe pas à proprement parler d'au-delà, entendu comme ensemble de lieux séparés de l'ici-bas. On perçoit *a contrario* la spécificité du modèle chrétien, qui consiste à donner toute sa force à la séparation de l'ici-bas et de l'au-delà.

Les visions de l'au-delà que les clercs consignent par écrit tout au long du Moyen Âge – à commencer par les diverses versions de la *Vision de saint Paul*, apocryphe dont l'original remonte au III^e siècle – supposent cependant une continuité partielle entre le monde des vivants et l'outre-tombe. C'est le cas des traditions qui, notamment à la suite de Grégoire le Grand, situent dans le Stromboli ou l'Etna l'une des principales bouches de l'enfer. De manière comparable, de nombreux récits merveilleux mettent en scène des vivants qui s'aventurent dans des contrées lointaines où les paysages terrestres se mêlent aux lieux de l'autre monde. La *Navigation de saint Brendan* décrit un périple dans les mers du Grand Nord, à la recherche du paradis terrestre, et raconte la découverte d'îles démoniaques où apparaît notamment Judas. Les visions de l'au-delà, au sens strict, relèvent d'une logique différente : elles racontent comment des âmes, provisoirement séparées du corps au cours d'une maladie ou durant un moment de mort apparente, traversent le

monde des défunts, avant d'en rapporter le témoignage aux vivants. Ce genre littéraire florissant, caractérisé par une forte réélaboration cléricale, permet de décrire avec force détails les paysages contrastés de l'enfer et du ciel. Si dans les visions du haut Moyen Âge, comme celles de Fursy ou de Drythelm, la description de l'au-delà reste partiellement confuse et maintient de nombreuses ambiguïtés, les grandes visions du XII^e siècle, par exemple celles du moine Albéric du Mont-Cassin (vers 1130) ou du chevalier irlandais Tnugdál (1149), décrivent de manière plus structurée les séjours de l'au-delà, notamment en différenciant les lieux où sont infligés les multiples châtiements infernaux. À la fin du Moyen Âge, même si elle ne prend plus la forme d'un voyage de l'âme séparée, la vision de l'au-delà continue d'inspirer une production abondante, qui connaît avec *La Divine Comédie* de Dante (1265-1321) l'un de ses plus hauts accomplissements.

Naissance d'une géographie de l'au-delà

Il convient maintenant de s'interroger sur la dualité de l'ici-bas et de l'au-delà, de manière à faire apparaître la formation progressive d'une véritable géographie de l'au-delà. On notera d'abord que la notion même d'« au-delà » ne va pas de soi, puisqu'elle est sans équivalent dans le latin médiéval. Certes, de nombreuses expressions permettent d'identifier les différents séjours des morts (paradis, royaume des cieux, enfer, étang de feu...). Mais s'il s'agit d'évoquer l'autre monde de façon globale, les textes recourent à des formules telles que « dans le siècle futur » ou « dans la vie future », qui ne se réfèrent pas à un lieu mais à un *temps* d'après la vie terrestre. Aucune expression spatiale synthétique ne permet de désigner globalement les lieux de l'au-delà, dont l'unité est pensée

seulement sous l'angle de la temporalité. La raison en est sans doute à chercher dans la disjonction morale qui structure la vision chrétienne : quel sens y aurait-il en effet à réunir dans une même dénomination spatiale l'éminence glorieuse du paradis céleste et la profondeur ténébreuse de l'enfer souterrain ? Et n'est-ce pas aussi un effet du modèle augustinien des deux cités, qui soumet l'univers à la disjonction du bien et du mal et transcende la distinction d'ici-bas et d'au-delà (puisque la cité de Dieu rassemble les justes sur terre et dans le ciel, tandis que les pécheurs, morts ou vivants, forment, avec les démons, la cité du diable) ? Peut-être l'absence de la notion d'espace au Moyen Âge joue-t-elle aussi un rôle : il ne peut de ce fait exister qu'une collection de lieux spécifiques, que leur diversité interdit d'englober dans une vision spatiale homogène. Les travaux de Jacques Le Goff ont cependant montré que le XII^e siècle procède à « une profonde réorganisation de la géographie de l'au-delà » et que « c'est à un grand remaniement cartographique que se livre, entre 1150 et 1300, la chrétienté sur terre et dans l'au-delà ». Mais plus peut-être qu'une réorganisation spatiale, ce qui émerge alors, c'est la possibilité même d'élaborer une géographie de l'au-delà. Ce qui naît, c'est la possibilité légitime d'une représentation de l'au-delà des âmes, claire et unifiée, en termes de lieux.

Les transformations du XII^e siècle ne sont pas une création *ex nihilo*. Elles sont à la fois l'aboutissement d'un processus lent et une véritable nouveauté consistant en une reformulation et une clarification d'aspects préexistants. Des notions présentes antérieurement, mais incarnées désormais dans un lieu et dans un substantif (le purgatoire, et non plus le feu purgatoire), acquièrent une présence imaginaire plus nette et une efficacité sociale accrue. Un élément déterminant de la transformation du

XII^e siècle est la possibilité théologique d'une représentation localisée du destin des âmes après la mort. Auparavant, cela était impossible, car la conception dominante voulait que les âmes ne puissent connaître leur sort définitif qu'au moment du Jugement final. Cette théorie, dite de la *dilation*, repose d'abord sur la nécessité de s'en remettre aux sentences émises lors du Jugement dernier, avant lesquelles il ne saurait y avoir qu'incertitude. De plus, Augustin avait indiqué que les âmes après la mort résident dans de « secrets dépôts », qui ne peuvent être ni l'enfer ni le paradis, puisque ces derniers sont des lieux matériels destinés à recevoir les corps ressuscités à la fin des temps. L'âme étant dépourvue de toute dimension locale (elle n'a ni longueur, ni largeur, ni profondeur), elle ne peut être située en aucun lieu : à l'image de Dieu, elle est *non localisable*. L'âme séparée ne saurait donc être située dans le paradis ou l'enfer matériel, mais uniquement en un lieu de même nature qu'elle, c'est-à-dire un lieu spirituel fait à la semblance des corps (comme les perceptions du rêve, qui ont l'apparence des corps et des lieux, sans être dotées d'aucune corporéité). Bien que Grégoire le Grand tente d'abandonner partiellement la dilation, la tradition augustinienne demeure forte jusqu'au début du XII^e siècle. Vers 1100, un manuel aussi diffusé que l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis affirme encore que les simples élus sont dans un paradis spirituel, puisque les âmes ne sauraient être contenues en un lieu matériel, et un peu plus tard, Abélard reprend l'argument d'une incompatibilité entre l'âme et le lieu.

Puis, au milieu du XII^e siècle, en particulier chez Hugues de Saint-Victor et dans le *Livre des sentences* de l'évêque de Paris, Pierre Lombard, s'opère un changement intellectuel d'une portée considérable : une révolution dans le monde des âmes, pourrait-on dire. En effet, l'âme

est désormais considérée comme *localisable*, même si elle ne saurait l'être à la façon des corps. Dépourvue de toute dimension locale, elle ne peut certes créer nulle étendue en son lieu ; mais elle est cependant délimitée par un lieu, puisque, étant présente quelque part, elle ne peut pas être partout (Dieu seul possédant le don d'ubiquité). À l'encontre des arguments augustinien, encore solides au XII^e siècle, on fait donc valoir que l'esprit est soumis à la dimension locale, alors même qu'il ne possède ni dimension ni étendue. Au siècle suivant, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin synthétise et approfondit cette transformation : l'esprit peut être considéré comme uni à un lieu corporel, dans la mesure où il existe en ce lieu et en aucun autre. Et, précise-t-il, si les âmes ne peuvent rien recevoir directement du lieu où elles se trouvent – puisque aucune conjonction n'est possible entre le spirituel et le corporel –, c'est par la connaissance de la nature de ce lieu qu'elles peuvent être affectées par lui, éprouvant ainsi joie ou souffrance. L'âme damnée, par exemple, ne saurait être tourmentée par la chaleur matérielle du feu infernal, mais elle souffre de l'appréhender comme une réalité hostile qui la tient captive.

Une fois admis le caractère localisable de l'âme, cette conception nouvelle est appliquée à la compréhension du sort de l'âme après la mort. À partir des années 1170-1180, éliminant toutes les situations que la nécessité d'attendre les sentences définitives du Jugement dernier obligeaient à considérer, on affirme sans réserve que les âmes accèdent dès la mort aux lieux définitifs que sont l'enfer et le paradis, à moins qu'un temps de purification n'impose un séjour dans le purgatoire. Une double clarification en découle. D'une part, chaque âme se voit attribuer dans l'au-delà un lieu corporel précis, défini et fonctionnel (c'est-à-dire dont la fonction correspond à sa

valeur morale propre, à ses mérites ou à ses démérites, et non à des nécessités indépendantes d'elle, comme l'attente de la fin des temps). D'autre part, la structuration géographique de l'au-delà des âmes peut s'affirmer en toute légitimité. Les contours des lieux de l'au-delà se précisent donc, par l'élimination de la dualité entre situations d'attente (avant le Jugement dernier) et états définitifs (après celui-ci). En même temps, des lieux se dissocient les uns des autres, conformément à leurs fonctions spécifiques, ce qui entraîne la naissance du purgatoire, du limbe des pères et du limbe des enfants. Tous ces lieux correspondent à des situations qui existaient antérieurement, mais de façon mal différenciée. Celles-ci s'inscrivent désormais dans des lieux propres et apparaissent clairement dans leurs spécificités. Elles changent ainsi de nature et accèdent à un nouveau type d'existence sociale. Peut s'affirmer alors le système scolastique des cinq lieux de l'au-delà (enfer, paradis, purgatoire, limbe des enfants, limbe des pères), dont saint Thomas donne une explicitation exemplaire, défendant avec ardeur le chiffre intangible de cinq lieux. Il n'existe toujours aucun terme désignant l'au-delà dans sa totalité, mais du moins le système des cinq lieux produit-il une certaine forme d'unification et souligne-t-il l'existence d'une cohérence globale.

Le basculement de la seconde moitié du XII^e siècle, conforté par les scolastiques du XIII^e siècle, est décisif. On peut alors parler d'une véritable géographie de l'au-delà des âmes, puisque celles-ci sont définies par une inscription locale claire et sans ambiguïté. L'au-delà des âmes se constitue alors comme un ensemble de lieux, corporels, distincts les uns des autres et fonctionnels. L'autre monde est plus clairement qu'auparavant séparé du monde des vivants, bien qu'il se structure selon les règles d'inscription spatiale qui sont également à l'œuvre dans la société

féodale. Il est d'ailleurs remarquable que ce phénomène se déroule dans le sillage de l'encellulement et de la réorganisation des cimetières. La mise au point de la géographie de l'autre monde et la séparation de l'ici-bas et de l'au-delà qu'elle conforte sont en effet d'autant plus nécessaires que les morts prennent place désormais au cœur de l'espace des vivants. Au moment où la part morte des morts (les cadavres) se mêlent aux vivants, la part vivante des morts (les âmes) doit faire l'objet d'une séparation plus rigoureuse encore, afin d'écarter le risque d'une confusion dont la crainte d'une « invasion » des revenants indique du reste l'acuité.

*Pratiques pour l'autre monde :
suffrages, messes et indulgences*

Si ce processus est en relation étroite avec la dominance spatiale du féodalisme, on doit aussi indiquer que la mise en place d'une géographie de l'au-delà accompagne sans aucun doute l'amplification et la ritualisation croissante des pratiques que les vivants accomplissent pour les morts. Tandis que le culte des morts proprement dit (qui, dans l'Antiquité païenne, attendait des ancêtres des bénéfices pour les vivants) se concentre dans le christianisme sur « ces morts très spéciaux » que sont les saints, la relation s'inverse pour l'essentiel, puisque ce sont désormais les vivants qui doivent rendre des services aux morts. Si Augustin reconnaît déjà trois formes de suffrages utiles aux âmes (l'aumône, la célébration eucharistique et les prières) et si la liturgie des morts (les oraisons des funérailles et les célébrations quotidiennes de l'office des morts) est essentiellement codifiée à l'époque carolingienne, deux étapes ultérieures méritent attention. Aux XI^e-XII^e siècles, l'une des missions principales des commu-

nautés monastiques consiste à assurer la mémoire des défunts (de tous les fidèles, mais aussi plus particulièrement des moines et des bienfaiteurs laïques qui, par leurs donations, sont dignes d'être associés à la « famille » monastique). Et c'est l'une des raisons de leur succès, notamment s'agissant de l'église clunisienne, que d'aider par leurs prières au salut des âmes et de perpétuer, dans la mémoire des vivants, la renommée des ancêtres. Les nécrologes, manuscrits liturgiques dans lesquels sont inscrits les noms de ceux qui bénéficient des prières de la communauté monastique, sont les instruments privilégiés de cette attention portée aux morts, qui est alors au centre des relations entre l'aristocratie et le clergé régulier. La fête de tous les défunts, le 2 novembre, qu'Odilon de Cluny institue vers 1030 pour les maisons dépendant de lui et qui est rapidement adoptée dans toute la chrétienté à partir du milieu du XI^e siècle, est un autre signe de l'importance que l'Église accorde désormais au culte des morts, qui articule les relations sociales entre les vivants à travers la commémoration des défunts.

La seconde étape, amplement favorisée sinon même impulsée par la mise en place de la géographie de l'au-delà au XII^e siècle, se caractérise par un élargissement social du soin des morts, en particulier dans les milieux urbains. Le développement de la pratique testamentaire, à partir du XIII^e et surtout du XIV^e siècle, en est le premier instrument. Se développe alors une véritable « comptabilité de l'au-delà » (Jacques Chiffolleau), qui recourt encore aux aumônes faites aux pauvres, mais se focalise de plus en plus sur les messes, dont le principal effet recherché est la réduction du temps de souffrance dans le purgatoire (la représentation de la Messe de saint Grégoire, fréquente au XV^e siècle, montre du reste le bénéfice que les âmes du purgatoire retirent de la célébration eucharistique). Il s'ensuit

une véritable inflation du nombre de messes sollicitées par les fidèles, soucieux de fixer eux-mêmes le prix de leur salut. Prévoir le montant de plusieurs milliers de célébrations n'est pas rare à la fin du Moyen Âge. Et si, à Cluny au XI^e siècle, il semblait déjà honorable de dire neuf cents messes en trente jours pour un moine décédé, la piété accumulative et flamboyante de ces temps obsessionnels conduit au record de cinquante mille messes requises par un seigneur du sud de la France au XIV^e siècle ! Autre moyen d'abrégé les tourments des âmes dans le purgatoire, les indulgences (auparavant applicables uniquement à la pénitence terrestre, mais dont les effets sont étendus à l'au-delà au cours du XIV^e siècle) donnent lieu à une comptabilité inflationniste du même ordre, dont l'imbrication trop visible avec les intérêts matériels de l'Église sera l'un des détonateurs de la rébellion de Luther. À la fin du Moyen Âge, le souci des morts, strictement contrôlé par les clercs (aidés en cela par la structuration de la géographie de l'au-delà), est devenu un aspect envahissant de la pratique ecclésiale, un élément capital des échanges spirituels et matériels au sein de la chrétienté.

Le système des cinq lieux de l'au-delà

Il faut maintenant parcourir avec plus d'attention chacun des lieux de l'au-delà, pour découvrir la diversité de ses représentations et s'interroger sur ses enjeux propres.

Formation du système pénal infernal

Commençons le périple par l'enfer, à la manière de la *Commedia* de Dante. Les clercs en admettent la localisa-

tion souterraine, et soulignent que les damnés y souffrent deux espèces de peines, l'une spirituelle, l'autre corporelle. La plus terrible est le *dam*, c'est-à-dire la privation de Dieu, à laquelle s'ajoutent divers tourments psychologiques, comme le désespoir, le remords ou la rage de voir les élus jouir de la gloire céleste. Le feu, qui brûle sans éclairer, est la principale peine corporelle, même s'il est souvent accompagné des vers, du froid et des ténèbres, également mentionnés dans l'Écriture. Les clercs admettent parfois une plus grande diversité des peines, comme dans le modèle des neuf peines d'enfer diffusé par l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis, et plus encore dans les sermons qui intègrent certains témoignages des visions de l'au-delà, genre plus propice à une description détaillée des supplices.

Tout comme la prédication, l'iconographie indique que la menace infernale se fait plus insistante au fil des siècles médiévaux. Si la représentation de l'enfer apparaît parfois au IX^e siècle, son essor véritable peut être situé au XI^e siècle, au moment où l'iconographie du Jugement dernier commence à s'affirmer. À l'époque romane encore, la place de l'enfer demeure généralement circonscrite, hormis quelques exceptions remarquables comme le tympan de Sainte-Foy de Conques ou ceux des églises du chemin de Compostelle (voir fig. 36, p. 552). C'est bien plutôt l'essor décisif du Jugement dernier à l'âge gothique, notamment aux portails des cathédrales, qui assure la diffusion massive des images de l'enfer. Hormis en Italie, il prend pour l'essentiel la forme de la gueule du Léviathan, qui ouvre ses larges mâchoires pour engloutir les damnés. L'entassement désordonné des figures à l'intérieur de la gueule domine et ne laisse guère de place à une figuration des souffrances infligées aux pécheurs. L'enfer est ainsi évoqué de manière métaphorique et synthétique : il

montre davantage le grand corps d'une puissance animale menaçante que le lieu où sont tourmentés les corps des damnés.

Puis, une importante mutation s'accomplit au XIV^e siècle, d'abord dans les fresques de Buonamico Buffalmacco au Camposanto de Pise, vers 1330-1340, puis dans le reste de l'Italie (fig. 37), et avec un décalage variable dans d'autres régions d'Occident. La gamme des supplices connaît alors une diversification remarquable, et la visée des corps, soumis à la torture, découpés et violés dans leur intégrité, atteint une expression paroxystique. Compartimenté par des éléments rocheux, l'enfer fait l'objet d'une structuration interne qui manifeste la constitution d'un véritable système pénal de l'au-delà. Il existe désormais une logique du châtiment, puisque chacun des lieux ainsi isolés est voué à la punition d'un vice particulier, le plus souvent l'un des sept péchés capitaux. Cette logique pénale est en outre rendue sensible par la correspondance entre la nature du châtiment et la faute qu'il punit : les damnés, placés devant une table bien garnie sans pouvoir manger, sont, par cette forme adaptée du supplice de Tantale, facilement identifiés comme gloutons ; le gavage de pièces fondues punit à l'évidence l'avarice ; le couple de sodomites est uni par une broche qui les transperce de la bouche à l'anus.

Ce principe n'est pas nouveau, mais il connaît à partir de l'œuvre de Buffalmacco une application visuelle systématique. La fonction de l'enfer s'en trouve transformée et son efficacité décuplée. Le supplice est ainsi légitimé : il donne à voir le crime qui le justifie, et le spectacle de l'horreur est converti en leçon morale. L'affirmation de l'ordre pénal et de la vocation morale qui caractérisent l'enfer s'accomplit aussi par un processus de fragmentation spatiale. Compartimenté, l'enfer n'est plus, comme



Fig. 37 : Satan et les châtements infernaux (1447 ; panneau du Jugement dernier par Fra Angelico, Berlin, Staatsmuseum).

auparavant, le lieu du désordre généralisé et du grouillement indifférencié des corps, de sorte que, si le XII^e siècle est le moment de formation d'une géographie générale de l'au-delà, le XIV^e siècle la précise en assurant le triomphe d'une topologie morale de l'enfer. L'œuvre de Dante en porte également témoignage, tant celui-ci est soucieux de lier l'ordonnancement des neuf cercles infernaux à une logique des fautes fort rigoureuse, quoique différente du septénaire des péchés, que privilégie l'image.

L'enfer, incitation à la confession

La division des lieux est l'instrument privilégié de l'offensive morale et pastorale toujours relancée par le clergé, et notamment par les ordres mendiants. Du reste, il convient de saisir les représentations infernales au sein d'un ensemble plus large de croyances et de pratiques. Car la peur de la damnation que la contemplation de l'enfer doit susciter n'est jamais une fin en soi. Elle s'inscrit toujours dans une tension avec la pensée du salut et la recherche des moyens permettant d'y parvenir. Dans les images comme dans les sermons, l'enfer fonctionne essentiellement comme une incitation à la confession, si importante depuis le concile de Latran IV. Sur le chemin qui mène du péché à l'enfer, un carrefour permet de changer de destinée : c'est la confession qui, tel un nouveau baptême, lave du péché ou même l'efface, comme disent parfois les prédicateurs. Si la nouvelle prédication du XIII^e siècle se réfère abondamment à l'importance et à l'efficacité du sacrement pénitentiel, l'image de l'enfer contribue au même effort, en rappelant l'utilité de la confession. En tentant de susciter un choc mental, une prise de conscience des fautes qui accablent l'âme, elle veut mettre sur la voie de la confession et du salut auquel elle donne accès.

L'utilisation des sept péchés capitaux, qui sous-tend le compartimentage des lieux infernaux, s'éclaire ainsi d'un jour nouveau. Le septénaire des péchés reste en effet le principal schéma moral guidant l'examen de conscience indispensable à la confession : c'est en considérant successivement les sept péchés capitaux (et leurs subdivisions) que le chrétien reconnaît en lui les fautes qu'il doit avouer pour se libérer d'elles. L'image de l'enfer n'est donc pas seulement une incitation à se confesser, elle indique aussi au fidèle de quelle manière il doit procéder à son examen de conscience. La fresque prépare le travail du prêtre, en invitant le pécheur à découvrir en lui les fautes qu'il devra nommer. Inversement, en montrant les causes de la damnation à l'aide de catégories bien connues, l'image accroît la possibilité d'une identification du spectateur avec les damnés dont il contemple les supplices. La topographie infernale est tout à la fois l'ombre portée et le support privilégié de la grille morale à travers laquelle les hommes d'Occident sont invités à explorer leur conscience coupable.

Au total, la représentation de l'enfer et son évocation pastorale connaissent, au cours du Moyen Âge, une amplification progressive. Toutefois, en dépit du développement de son importance et de la mise au point d'une logique pénale plus efficace, rien ne permet d'affirmer que ces représentations suscitent un sentiment de peur panique, de sorte qu'on se gardera d'utiliser l'expression de « christianisme de la peur », que Jean Delumeau propose pour qualifier les XIV^e-XVII^e siècles. Il convient ici de rappeler les limites de l'efficacité de la menace infernale, et en particulier la persistance d'un sentiment miséricordieux, enclin à réserver la damnation éternelle aux impies et aux criminels les plus abjects, de sorte que le commun des mortels peut toujours penser que l'enfer, c'est pour les

autres. Bien des récits mettent à mal la logique cléricale. Dans une fable chantée du XIII^e siècle, le jeune seigneur Aucassin déclare qu'il n'a que faire du paradis, où vont « les vieux prêtres, les éclopés et les manchots » et qu'il préfère se rendre en enfer « avec les beaux étudiants et les beaux chevaliers, qui sont morts aux tournois et dans les guerres magnifiques », pourvu que Nicolette, sa douce amie, soit avec lui. Dans le fabliau *Saint Pierre et le jongleur*, l'apôtre libère des damnés en gagnant une partie de dés contre le diable... Moins éloignées de la doctrine de l'Église, d'autres traditions amplifient les effets de la miséricorde divine. Ainsi, la *Vision* que rédige Ansel, moine à Auxerre dans la première moitié du XI^e siècle, fait mention d'une répétition annuelle de la descente du Christ en enfer, au cours de laquelle les diables sont régulièrement spoliés de leurs victimes. Mais on insistera surtout sur les témoignages de la fin du Moyen Âge, qui évoquent les nombreuses tactiques d'évitement par lesquelles les fidèles s'emploient à annuler ou à atténuer la menace infernale. Parmi les prédicateurs qui recensent ces attitudes pour mieux les combattre, le dominicain Giordano de Pise, au début du XIV^e siècle, indique que de nombreux fidèles croient à la terrible férocité des tourments infernaux, mais pensent pouvoir y échapper, à la manière de ces voleurs qui, malgré la vue du gibet, demeurent persuadés qu'ils sauront se glisser entre les mailles du filet de la justice. L'enfer peut donc être l'objet d'une croyance non efficace, ce qui constitue, pour le fonctionnement du système ecclésial, une limite bien plus redoutable que d'exceptionnels et éphémères retournements parodiques. Il n'est donc pas étonnant de voir les clercs batailler sans répit, des siècles durant et au-delà même du Moyen Âge, pour faire éprouver l'effet dissuasif d'une peine aussi capitale que la damnation.

Surtout, la représentation de l'enfer vise moins à terroriser qu'à faire agir, et d'abord à faire avouer. La peur de la damnation est comme un composé chimique instable : à peine formée et reconnue, elle doit se transformer, grâce aux moyens de salut auxquels les clercs invitent à recourir. Comme le rappelle Nietzsche, le pouvoir de l'Église repose sur sa capacité à guérir, et non à terroriser. Même amplifiées, les représentations et les évocations infernales restent donc toujours intégrées dans la dynamique de salut que l'Église trace pour tous les baptisés. Celle-ci prend, pour la majorité des fidèles, la forme privilégiée d'une valorisation des sacrements et en particulier d'une incitation à la confession. C'est donc ainsi que la présence renforcée de l'enfer magnifie le recours à la médiation des clercs et favorise l'entreprise de contrôle social menée par l'Église, tout en cristallisant les angoisses des hommes des derniers siècles du Moyen Âge.

Le paradis, parfaite communauté ecclésiale

Puisque le déchaînement de l'enfer est toujours contrebalancé par l'espérance du paradis, on s'élèvera directement vers celui-ci, afin de mieux souligner la dualité fondamentale de l'au-delà médiéval. Au reste, l'enfer ne peut aller sans le paradis, et la béatitude serait incomplète sans la damnation : si la peine principale de l'enfer est la privation de Dieu, la récompense des élus tient en partie à la satisfaction de voir les tourments des damnés. Non seulement la violence de l'exclusion infernale donne plus de prix à leur agrégation céleste (Grégoire le Grand argumente que les élus se réjouissent de voir les tourments auxquels ils ont échappé), mais elle manifeste aussi la jubilante réalisation de la parfaite justice divine. La justice de l'au-delà a décidément bien peu à voir avec l'amour

divin et les frontières de l'autre monde dessinent les limites de la charité chrétienne.

Les conceptions du paradis, réputées par le sens commun fades et dépourvues des vertus excitantes de l'enfer, se révèlent pourtant d'un grand intérêt historique, dans la mesure où elles prétendent offrir une image idéale de l'homme et de la société. Comme on le verra au chapitre suivant, le corps glorieux des élus définit une anthropologie chrétienne idéale. Par ailleurs, le paradis donne à penser une société parfaite, où les élus participent à la communauté de l'Église céleste, à la fois compagnie des anges et assemblée des saints et de tous les justes. Certes, l'Église céleste n'est pas le modèle que les clercs s'emploient à reproduire ici-bas, mais elle est du moins la perspective idéale qui justifie leur effort pour conférer au monde des vivants son ordre légitime. Enfin, le troisième élément essentiel de la récompense paradisiaque consiste en une réunion des fidèles au Créateur, que l'on nomme « vision de Dieu », à la suite d'Augustin, bien qu'elle n'ait évidemment rien de commun avec la vision par les yeux du corps. Ce que l'on appelle aussi la vision béatifique permet de concevoir le salut chrétien comme un accès à Dieu, une pleine participation à sa présence, que les scolastiques définissent comme une compréhension purement intellectuelle de l'essence de l'Être absolu, ici-bas insaisissable et invisible. Elle est une connaissance parfaite du principe divin, qui élève la créature finie jusqu'à la révélation de l'infini. Elle tend donc à une quasi-divinisation de l'homme, signe de cette radicalité de l'anthropologie chrétienne que les païens jugeaient monstrueuse.

De manière plus imagée, la représentation du jardin paradisiaque montre les élus dans un lieu verdoyant et lumineux, exprimant réconfort et joie, et symbolisant l'épanouissement fécond de la vie éternelle. Une telle

image répond à l'étymologie du mot « paradis », qui désigne un jardin ou un lieu rempli d'arbres, comme dit Augustin, et qui dans la Bible n'est appliqué qu'à l'Éden où furent créés Adam et Ève. Le jardin de la béatitude manifeste donc une relation essentielle entre paradis céleste et paradis terrestre : l'histoire de l'humanité est destinée à se refermer en boucle, de sorte que l'espérance du paradis qui anime les hommes est aussi le désir d'un retour au bonheur perdu des origines. À l'opposé de ce paradis bucolique, la récompense des justes est souvent associée à la Jérusalem céleste, cité quadrangulaire dont les murs de pierres précieuses sont percés de douze portes, selon la description de l'Apocalypse de Jean (voir fig. 30, p. 462). L'importance de ce thème, qui a inspiré amplement la création artistique et se trouve présent dans les peintures, les sculptures et le décor de nombreux objets liturgiques, se comprend aisément, si l'on sait que l'édifice ecclésial est lui-même perçu comme une anticipation de la Jérusalem céleste. Mais, aux XII^e et XIII^e siècles, la principale évocation de la félicité paradisiaque montre les élus dans le sein du patriarche Abraham, conformément à la parabole de Lazare et du mauvais riche et en écho avec la liturgie des morts, dont les prières demandent que les âmes des défunts accèdent au repos dans le sein d'Abraham – et parfois d'Isaac et de Jacob (voir fig. 36, p. 552). Cette représentation bénéficie d'une grande force figurative et donne à voir le paradis comme une réunion à une figure paternelle qui rassemble et protège sa progéniture : le patriarche Abraham qualifié de « père de tous les croyants » (Rm 4, 11). Les élus rassemblés dans le sein d'Abraham sont du reste figurés comme des petits enfants, pour mieux manifester leur statut de fils du patriarche et pour marquer ce retour à l'enfance spirituelle dont l'Évangile fait une condition d'accès au

royaume des cieux (Mt 18, 3). Le sein d'Abraham propose ainsi une image parfaite de l'*Ecclesia* céleste, fraternité de tous les chrétiens réunis à leur père commun en une harmonieuse unité.

Mais aucune de ces représentations ne se réfère directement à la vision béatifique, que les théologiens considèrent pourtant comme la part essentielle de la récompense céleste. On comprend donc que le désir croissant d'exprimer la réunion des élus à Dieu entraîne l'essor d'une autre représentation, la cour céleste, qui devient dominante au XIV^e et surtout au XV^e siècle. Elle montre en effet l'assemblée des anges, des saints et des élus, disposés autour de la divinité, dans la jouissance de sa contemplation (voir fig. 38, p. 576). Mais elle donne aussi à voir l'Église ordonnée autour de son chef, dans sa diversité et ses hiérarchies, et permet de mettre en relief la sainteté des clercs (évêques, moines et abbés, fondateurs d'ordres, cardinaux et papes). Du reste, quelle que soit la forme choisie, toutes les représentations du paradis revêtent une forte portée ecclésiologique. Elles sont autant de variations jouant des sens du mot *ecclesia* et oscillant entre une conception plus communautaire, évoquant la fusion de tous les fidèles dans le sein d'Abraham, et une conception plus institutionnelle, soulignant la position dominante des clercs au sein de la cour céleste. Au fil des siècles médiévaux, les représentations du paradis semblent donc glisser d'une société céleste égalitaire, où les distinctions terrestres sont dépassées au profit d'une fraternité spirituelle qui unifie les élus, vers une cour où la commune béatitude n'exclut ni la référence à des modèles politiques, ni la légitimation des hiérarchies et des statuts terrestres.

Les lieux intermédiaires : purgatoire et limbes

Il faut maintenant introduire un peu de souplesse dans le schéma binaire présenté jusqu'ici. L'une des principales conséquences de la formation d'une géographie de l'au-delà au cours du XII^e siècle est précisément la naissance du purgatoire, « troisième lieu » intermédiaire entre enfer et paradis (Jacques Le Goff). L'idée d'un temps d'épreuve et de purgation après la mort, permettant le salut de l'âme et aidé par les suffrages des vivants, n'est certes pas nouvelle, puisqu'elle est exprimée notamment par Augustin. Mais c'est dans le contexte déjà évoqué du XII^e siècle, et plus précisément au cours des années 1170-1180, qu'apparaît le purgatoire comme nom et comme lieu spécifique (dans lequel les âmes se purifient des péchés véniels ou des péchés mortels confessés, mais pour lesquels la pénitence prescrite n'a pas été accomplie). Le purgatoire comme troisième lieu est admis comme dogme au concile de Lyon II (1274) et connaît un usage croissant dans la prédication, avant que la *Comédie* de Dante n'illustre avec éclat son triomphe, en lui accordant la même importance qu'à l'enfer et au paradis. C'est que la distinction fonctionnelle du purgatoire comme lieu revêt d'évidents avantages sociaux, pastoraux et liturgiques. En éclairant d'un jour plus net la situation des âmes intermédiaires – celles qui ont besoin des suffrages des vivants –, elle favorise la généralisation des pratiques liées au souci des âmes et prépare l'inflation des messes pour les morts. En outre, le purgatoire donne forme à l'espoir du salut pour des fidèles qui se savent imparfaits, et en particulier pour des groupes sociaux dont l'activité est considérée avec suspicion par l'Église. Pour les usuriers notamment, le purgatoire c'est bien l'espoir : celui d'un châtement temporaire, permettant de conserver la bourse dans l'ici-bas, tout en obte-

nant la vie éternelle dans l'autre monde (Jacques Le Goff). Il ne faudrait cependant pas exagérer les vertus du lieu intermédiaire, car celui-ci ne fait que donner un peu de jeu à un système qui reste fondamentalement duel (ou du moins il conforte la souplesse que ce système possédait déjà antérieurement, en lui donnant une force d'évidence inédite). N'oublions pas qu'il n'y a, *in fine*, que deux destins possibles, la damnation infernale ou la béatitude paradisiaque. Du reste, le purgatoire, séjour transitoire des âmes, est lui-même un lieu provisoire, et il cessera d'exister au moment du Jugement dernier, lorsque l'univers se figera dans son éternelle dualité.

Reste à faire mention des deux limbes. Le limbe des patriarches (ou des pères) appartient au passé : les justes de l'Ancien Testament (d'Adam et Ève à Jean-Baptiste) y séjournaient temporairement, dans l'attente de la rédemption. Avant le sacrifice du Christ, nul ne pouvait en effet accéder au paradis céleste, pas même ceux qui avaient suivi les commandements divins et méritaient donc le salut. Selon une tradition fondée sur les Évangiles apocryphes, c'est entre sa crucifixion et sa résurrection que le Christ est descendu au limbe pour libérer les justes de l'Ancien Testament, afin de les conduire jusqu'à leur nouvelle demeure céleste. Le limbe des pères, vide depuis la venue du Christ, est un domaine souterrain et ténébreux, que l'iconographie ne distingue guère de l'enfer : elle le figure à l'image de la caverne infernale, dans la tradition byzantino-italienne, ou sous la forme de la gueule du Léviathan, au nord des Alpes. De fait, le limbe des pères n'est pas conçu comme un lieu spécifique, dissocié de l'enfer, avant la formation de la géographie de l'au-delà au XII^e siècle ; et, du reste, on parle jusque-là de la descente du Christ *aux enfers*. C'est seulement alors, en un processus parallèle à la naissance du purgatoire, qu'apparais-

sent des expressions spécifiques (*limbus inferni*, puis *limbus* seul), faisant du limbe des pères un lieu séparé, doté de caractères propres.

Le second limbe, qui accueille les enfants morts sans baptême, apparaît également au XII^e siècle. Au cours des premiers siècles médiévaux, les enfants non baptisés étaient voués à l'enfer, par le simple fait qu'ils n'avaient pas reçu le sacrement indispensable au salut. Peut-être sous la pression des parents, préoccupés par la damnation en apparence injuste de leur progéniture, et dans le cadre d'une société totalement christianisée qui, à partir des XI^e-XII^e siècles, généralise le baptême précoce des nouveau-nés, l'Église est peu à peu conduite à modérer la peine des enfants morts avant d'avoir reçu le sacrement purificateur. Puisqu'ils ne portent que la tache de la faute originelle, et non le poids d'aucun péché personnel, les clercs en viennent à admettre que ces enfants ne souffrent que de la privation de Dieu sans subir les tourments corporels de la damnation. Dans un premier temps toutefois, leurs âmes demeurent intégrées au monde infernal, et leur situation particulière est pensée comme une atténuation du châtiement appliqué aux autres damnés. Puis, au XII^e siècle, le processus de division fonctionnelle des lieux de l'au-delà conduit à leur attribuer un séjour distinct de l'enfer. Leur situation ne change pas fondamentalement, mais la spécificité de leur sort est mieux mise en évidence et l'avantage dont ils bénéficient est plus clairement souligné.

On peut voir dans l'émergence du limbe des enfants un compromis que l'Église concède aux exigences de la société : les parents peuvent dire que leur enfant, mort sans baptême, n'est pas voué à l'enfer. Encore ne semblent-ils pas se contenter de cet aménagement, puisqu'au même moment se développent les « sanctuaires à répit », où les fidèles se rendent en espérant le miracle d'une

résurrection momentanée, le temps de pouvoir conférer le baptême salvateur à l'enfant que la mort appelle. C'est que, en réalité, l'Église ne cède rien sur l'essentiel : les enfants non baptisés subissent toujours la principale peine de la damnation, puisqu'ils sont privés de la réunion à Dieu et restent éternellement exclus des joies du paradis. C'est que l'enjeu touche à la définition même de la chrétienté : sans le baptême, nul ne peut être considéré comme membre de la société chrétienne ici-bas ; nul ne saurait être intégré à l'Église céleste dans l'au-delà.



Fig. 38 : Le couronnement de la Vierge, peint par Enguerrand Quarton en 1454 (musée Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lès-Avignon).

Une synthèse en image

Pour marquer l'aboutissement des processus analysés ici, on peut se référer au couronnement de la Vierge peint par Enguerrand Quarton, pour la chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon (1454). Ce retable offre une vision remarquablement synthétique de l'univers, tel que pouvaient se le représenter les hommes de la fin du Moyen Âge et intégrant par conséquent l'ici-bas et l'au-delà (fig. 38). Le monde terrestre apparaît sous l'espèce condensée de ses principaux lieux symboliques, Rome et Jérusalem, qui en dessinent la polarité horizontale, tandis que, au centre, la crucifixion esquisse l'axe vertical du salut. Quant à l'au-delà, il se donne sous la forme des quatre lieux existant dans le présent de la chrétienté (manque le limbe des patriarches, depuis longtemps vide). L'enfer, le purgatoire et le limbe des enfants se présentent dans l'étroite bande dévolue au monde souterrain. Quoique séparés par des rochers et bien distingués par leurs caractères propres, ils sont nettement associés par cette commune position inférieure. En dépit du faible espace, l'enfer montre, autour de Satan, le châtiment des sept péchés capitaux. Les flammes du purgatoire tourmentent les âmes, tandis que les anges s'approchent et élèvent déjà vers le ciel la première d'entre elles (celle d'un pape !). Et, comme si les ténèbres souterraines auxquelles étaient condamnés les enfants non baptisés n'étaient pas suffisantes, l'artiste les représente en prière et tournés vers la divinité, mais les yeux fermés, comme pour mieux souligner leur impossible désir de voir Dieu et pour rendre ainsi sensible qu'ils partagent avec les damnés la pire des peines. Enfin, au-dessus du paysage terrestre qui se perd dans les brumes du lointain, apparaît la cour céleste où les saints, répartis en registres en fonction de leur statut, con-

templent la divinité trinitaire associée à la Vierge. Ce retable donne ainsi à voir de manière exemplaire l'ordre total du monde, conforme aux représentations dominantes de la fin du Moyen Âge. L'au-delà y pèse sur l'ici-bas d'un poids écrasant. Chaque aspect de l'autre monde a désormais trouvé son lieu propre, sa juste place, au sein d'un système complexe au centre duquel se trouve l'Église du Christ, qui gouverne le monde au nom de sa capacité à produire le salut. Autour du crucifié, des âmes élevées vers le paradis ont été peintes par l'artiste avec une délicatesse si extraordinaire qu'elles se confondent presque avec les nuages : c'est pourtant cette ascension à peine visible qui donne sens au retable tout entier. Elle est l'effet escompté de la médiation des prêtres, à l'œuvre lorsqu'ils célèbrent la messe sur l'autel qu'orne ce retable, et appuyée sur le trésor des mérites de la foule des saints qu'Enguerrand a peint avec tant de précision.

Pourtant, en dépit des aménagements substantiels qui aboutissent au système des cinq lieux, l'au-delà médiéval reste finalement un système duel. Il n'existe, à terme, que damnation ou salut, accès à Dieu ou rejet loin de lui, et, en dépit de la casuistique développée par les scolastiques, la perspective ultime demeure déterminée par une morale binaire du bien et du mal. C'est du reste cette opposition duelle qui structure les mises en scène médiévales : qu'il s'agisse des jeux liturgiques à l'intérieur de l'église, à partir du XII^e siècle, ou des mystères joués en milieu urbain, qui prennent au bas Moyen Âge des dimensions de plus en plus ambitieuses, le paradis et l'enfer constituent les deux pôles obligés, présents sur scène (Élie Konigson). Tout comme le monde dont il est l'image, l'espace théâtral est ordonné par la dualité du bien et du mal, qui s'incarne dans les lieux de l'au-delà auxquels chacun d'eux destine.

*

Conclusion : l'Église, ou l'instance qui sauve. Du XII^e au XV^e siècle, l'effort des clercs s'accroît pour imposer les dualités morales qui sont au cœur de la vision chrétienne du monde. Le discours sur les vices et les vertus se fait de plus en plus présent, ramifié et totalisant. L'insistance sur la culpabilité de l'homme et le souci de l'autre monde progressent, sur la base de la géographie de l'au-delà qui se met en place à partir du XII^e siècle. La figure de Satan, investie d'une puissance croissante, devient l'objet d'une véritable obsession. Mais l'omniprésence du péché, la majesté de Satan et la cohérence du système pénal de l'enfer obligent les forces du bien à un combat qui, pour être toujours victorieux, doit être plus acharné. Ainsi, au fil du Moyen Âge, l'intensité des dualités morales se fait plus vive et le monde se polarise toujours davantage. Dans ce système, dont on doit se garder d'exagérer l'efficacité, le pouvoir du diable reste sous contrôle et la menace de l'enfer ne l'emporte jamais sur l'espoir du paradis. La peur panique de la damnation a d'autant moins accablé les populations médiévales que les armes du salut la dissipent souvent avec la plus extrême facilité. Les conceptions des vices et des vertus, du combat entre Satan et les forces célestes, tout comme les représentations de l'au-delà sont surtout une puissante incitation à agir conformément aux règles définies par les clercs, à se confesser régulièrement et à accomplir les rites nécessaires au déroulement de toute vie chrétienne. Le discours moral et l'insistance sur l'au-delà participent d'un ensemble de croyances et de rites qui justifient l'organisation de la société d'ici-bas, et en particulier la place dominante des clercs, médiateurs obligés qui disposent des moyens permettant à tous de surmonter les tentations de l'Ennemi et d'accéder au

paradis. À l'image de la Vierge de miséricorde qui rassemble les fidèles sous son manteau (voir fig. 25, p. 342), l'Église est la grande protectrice. Son immense pouvoir tient au fait qu'elle est l'instance qui sauve du péché, de Satan et de l'enfer. Faire son salut : tel est l'impératif qui, dans la mesure où il ordonne les pratiques sociales, donne sens à la domination de l'institution ecclésiale.

CHAPITRE IV

CORPS ET ÂMES

Personne humaine et société chrétienne

La manière dont une société pense la personne humaine constitue bien souvent un aspect central de son système de représentation et un précieux révélateur de ses structures fondamentales. L'Occident médiéval ne fait pas exception, de sorte que l'on ne saurait comprendre ses ressorts principaux sans analyser les représentations de la personne qui y prévalent, et plus précisément les formes qu'y prend la dualité du corps et de l'âme. On croit généralement que le monothéisme chrétien se caractérise par une séparation radicale entre le corporel et le spirituel. Pourtant, le christianisme – dont on ne connaît pas d'essence intemporelle, mais seulement des incarnations socio-historiques successives – est, au moins dans sa phase médiévale, un monothéisme complexe, de sorte que le fonctionnement du couple âme/corps s'y révèle moins simple qu'il n'y paraît. Ainsi, on distinguera la *conception duelle* de la chrétienté médiévale (qui reconnaît en effet deux entités fondamentales : l'âme et le corps) et le *duanisme*, auquel le christianisme s'est trouvé confronté sous les espèces du manichéisme puis du catharisme, et dont il

a toujours cherché à se différencier (le dualisme postule une incompatibilité totale entre le charnel et le spirituel, conduisant à une dévalorisation complète du matériel et n'accordant de positivité qu'à un spirituel entièrement pur). C'est donc dans un entre-deux qu'il faut situer les conceptions médiévales de la personne : entre la séparation absolue du dualisme manichéen et la fluidité des entités multiples des polythéismes. Il est alors possible d'analyser la signification sociale du modèle idéal de la personne et de la relation âme/corps, et d'y voir une matrice idéologique fondamentale de la société médiévale occidentale.

L'homme, union de l'âme et du corps

La personne, entre dualité et ternarité

La théologie médiévale offre des centaines d'occurrences de l'énoncé suivant : l'être humain est formé par la conjonction de la chair, périssable, et d'une âme, entité spirituelle, incorporelle et immortelle. C'est ce qu'on appelle ici une conception duelle de la personne – mais non nécessairement dualiste. Cette représentation n'est pas une innovation du christianisme et apparaît déjà dans la tradition platonicienne, qui pèse si fort sur la théologie chrétienne. Dans l'Empire romain, règne entre l'âme et le corps un « dualisme bienveillant », mélange de hiérarchie ferme et de sollicitude : tel est alors le « style de gouvernement » qui prévaut entre eux, selon la belle expression de Peter Brown, qui invite à être attentif aux formes nuancées du rapport âme/corps.

Plusieurs aspects semblent cependant compliquer l'anthropologie duelle du christianisme médiéval. En effet,

celui-ci trouve dans la Bible (dans les conceptions judaïques et chez saint Paul) une représentation ternaire de la personne : « esprit, âme, corps » (I Thes 5, 23). L'âme (*anima*, psyché) est le principe animateur du corps, que possèdent également les animaux, tandis que l'esprit (*spiritus*, pneuma), donné à l'homme seul, le met en contact avec Dieu. C'est pourquoi saint Paul affirme que « l'homme spirituel » est plus élevé que « l'homme psychique » (I Cor 2, 14-15). Cette trilogie, reprise par Augustin, parcourt la théologie jusqu'au XII^e siècle. De même, Augustin et la tradition qui s'inspire de lui distinguent dans l'âme trois instances, donnant lieu à trois genres de vision : la « vision corporelle », qui se forme dans l'âme par le moyen des yeux corporels et permet de percevoir les objets matériels ; la « vision spirituelle », qui forme dans l'imagination des images mentales ou oniriques, possédant l'apparence des choses corporelles mais dépourvues de toute substance corporelle ; enfin la « vision intellectuelle », acte de l'intelligence atteignant une pure contemplation dégagée de toute similitude des choses corporelles. Même si Augustin lui-même recourt fréquemment à l'opposition duelle des « yeux du corps » et des « yeux de l'âme », un tel schéma institue une instance intermédiaire entre la matière et l'intellect.

Mais les scolastiques du XIII^e siècle réfutent ces présentations ternaires. Thomas d'Aquin affirme en toute netteté que l'esprit et l'âme sont une seule et même chose. La tripartition conserve cependant une place limitée, puisque la plupart des théologiens admettent que l'âme est dotée de trois puissances : végétative (forme de vie également partagée par les plantes), animale (partagée par les bêtes) et rationnelle (propre à l'homme). En outre, la dualité de l'âme – d'un côté, principe animateur du corps, de l'autre, entité ayant en elle-même sa propre fin – est

encore soulignée par de nombreux auteurs, tel Albert le Grand. Il apparaît alors que la notion chrétienne de l'âme englobe deux éléments au moins : le principe de force vitale qui anime le corps (l'*anima* de Paul, les puissances sensitive et animale des scolastiques) et l'âme rationnelle qui rapproche l'homme de Dieu. Ou bien la théologie dissocie ces deux aspects et tend alors vers une anthropologie ternaire, ou bien elle les réunit dans une même entité, de sorte que l'âme est un principe double, qui relève du corps charnel qu'elle anime et, en même temps, partage avec Dieu ses plus hautes qualités. C'est encore la scolastique du XIII^e siècle qui, pensant une âme unique dotée de trois puissances, offre l'une des résolutions les plus satisfaisantes de cette contradiction.

Si l'âme et le corps constituent deux principes de natures si différentes, comment peut-il exister un contact ou un échange entre les réalités matérielles et spirituelles ? La plupart des théologiens attribuent pour cela des puissances sensibles à l'âme, qui lui permettent de parvenir par elle-même et indépendamment du corps à une connaissance du monde sensible. Mais, dans sa radicalité anthropologique, Thomas d'Aquin nie l'existence de telles puissances sensibles, ce qui retire à l'âme toute capacité de contact direct avec le monde matériel et rend plus nécessaire encore son union avec le corps. Une autre question délicate consiste à définir dans quelles parties du corps se trouve l'âme. L'idée traditionnelle selon laquelle l'âme, spirituelle et donc privée de toute dimension spatiale, ne peut être contenue dans le corps par aucun mode de localisation, se trouve battue en brèche par la révolution qui conduit, au XII^e siècle, à reconnaître que l'âme est localisable (voir chapitre précédent). Pour autant, elle n'est pas contenue de manière simple dans le corps, et Thomas d'Aquin affirme que l'âme englobe le corps, bien

plutôt qu'elle n'est en lui. Émerge cependant une dualité de centres animiques. Le cœur, déjà perçu par les premiers ermites du désert d'Égypte comme le centre de la personne, « le point de rencontre entre le corps et l'âme, entre l'humain et le divin », bénéficie au Moyen Âge d'une promotion croissante qui assure son triomphe comme localisation de l'âme. Mais la tête, comme siège de l'âme, résiste, de sorte que la rivalité de ces deux centres animiques reste fort active. Quoi qu'il en soit, l'âme se trouve aussi répandue dans tout le corps. Même Thomas d'Aquin, qui retire pourtant à l'âme ses puissances sensibles, insiste sur les esprits animaux, ces « vapeurs subtiles par lesquelles les forces de l'âme sont diffusées dans les parties du corps ». Ainsi s'expliquent toutes les interférences entre l'âme et le corps. L'âme habite bien le corps, dans sa totalité et en certains de ses centres privilégiés, tête et cœur, même si par sa nature elle échappe aux limites d'une telle localisation.

Pour terminer cet examen des éléments constitutifs de la personne humaine, il convient encore d'ajouter deux entités, qui, du moins à partir du XI^e siècle, sont associées de manière indéfectible à toute vie chrétienne. Chaque être reçoit en effet, de sa naissance à sa mort, un ange gardien qui veille sur lui, et aussi – on le mentionne moins souvent – un diable *personnel* qui s'emploie sans cesse à le tenter. Sans doute ces deux esprits sont-ils extérieurs à la personne, mais ils lui sont si étroitement attachés que les actions de l'individu et sa vie entière seraient incompréhensibles si l'on ne prenait en compte l'action de ces deux représentants des forces divines et maléfiques. Ange gardien et diable personnel peuvent ainsi être considérés comme des appendices de la personne chrétienne, dont le rôle dans le processus de l'individuation chrétienne mérite d'être évalué à sa juste mesure.

Entrée dans la vie, entrée dans la mort

Deux moments donnent toute sa force à la conception duelle de la personne : celui de la conception, où l'âme et le corps s'unissent ; celui de la mort, où ils se séparent. L'origine de l'âme individuelle reste longtemps une question délicate pour les auteurs chrétiens. Déclarant qu'il s'agit d'un « mystère insoluble », Augustin ne parvient pas à choisir entre les différentes thèses en présence : la théorie, adoptée par Origène, d'une préexistence des âmes, toutes créées d'emblée lors de la Création et formant un vaste « stock », en attendant de s'incarner à mesure de la conception des individus ; le « traducianisme », défendu par Tertullien, selon lequel l'âme serait transmise par les parents et formée à partir de leur semence ; enfin, le « créationnisme », admis par saint Jérôme, selon lequel chaque âme est créée par Dieu au moment de la conception de l'enfant et aussitôt infusée dans l'embryon. Au cours des siècles médiévaux, cette dernière thèse s'impose en un processus lent et indécis, qui aboutit finalement chez les scolastiques des XII^e et XIII^e siècles à un choix clair. Encore précise-t-on, comme le fait Thomas d'Aquin, que l'embryon est d'abord animé par une âme végétative puis par une âme sensitive, qui procèdent toutes deux d'un développement propre du corps engendré par la semence paternelle, avant que l'âme rationnelle, créée par Dieu, ne soit infusée dans l'embryon, où elle remplace l'âme sensitive (tout en récupérant les puissances végétatives et sensibles de cette dernière). On repère donc une triple origine de la personne : le corps, issu de la procréation ; l'âme animale produite par la force paternelle ; l'âme rationnelle créée par Dieu. Mais, dans l'être achevé, cette triple origine se fond en une dualité essentielle. Et on retiendra surtout que l'âme

intellectuelle, substance immatérielle et incorporelle, ne saurait être causée par la génération. La part supérieure de la personne n'est pas engendrée par ses parents. Elle ne peut procéder que de Dieu, et les théologiens soulignent que rien de l'âme des parents ne se transmet à leurs enfants. C'est l'idée même du « traducianisme » qui est ainsi écartée, tandis que, contrairement à la théorie de la préexistence des âmes, le « créationnisme » singularise le destin de chaque âme, liée à la conception de l'être individuel qu'elle vient habiter. La décision divine de créer l'homme à son image, conformément au récit de la Genèse, semble ainsi rejouée quotidiennement, lors de la formation de chaque âme individuelle (fig. 39). La conception de l'origine de l'âme qui s'impose au cours du Moyen Âge contribue donc à l'individuation de la personne chrétienne, qui s'accomplit dans un rapport de stricte dépendance à l'égard de Dieu.

Si la conception joint l'âme et le corps, la mort chrétienne en marque la séparation. L'iconographie montre à profusion l'âme sortant de la bouche du mourant sous la forme d'une figure nue (fig. 40). C'est en toute logique une image transposée de l'accouchement, puisque mourir chrétiennement, c'est naître à la vie éternelle. De fait, les conceptions de l'âme sont intimement liées à l'importance que le christianisme médiéval confère à l'au-delà. Dès lors que toute vie humaine se mesure à l'aune de sa rétribution après la mort, le christianisme ne peut se satisfaire de l'immortalité impersonnelle qui caractérise, par exemple, le monde des morts de la Grèce antique, ni accepter que la mort désagrège, ne serait-ce que partiellement, les entités composant la personne, comme c'est souvent le cas dans les religions polythéistes (et encore, par exemple, dans les conceptions actuelles des peuples mayas). Les représentations chrétiennes doivent au

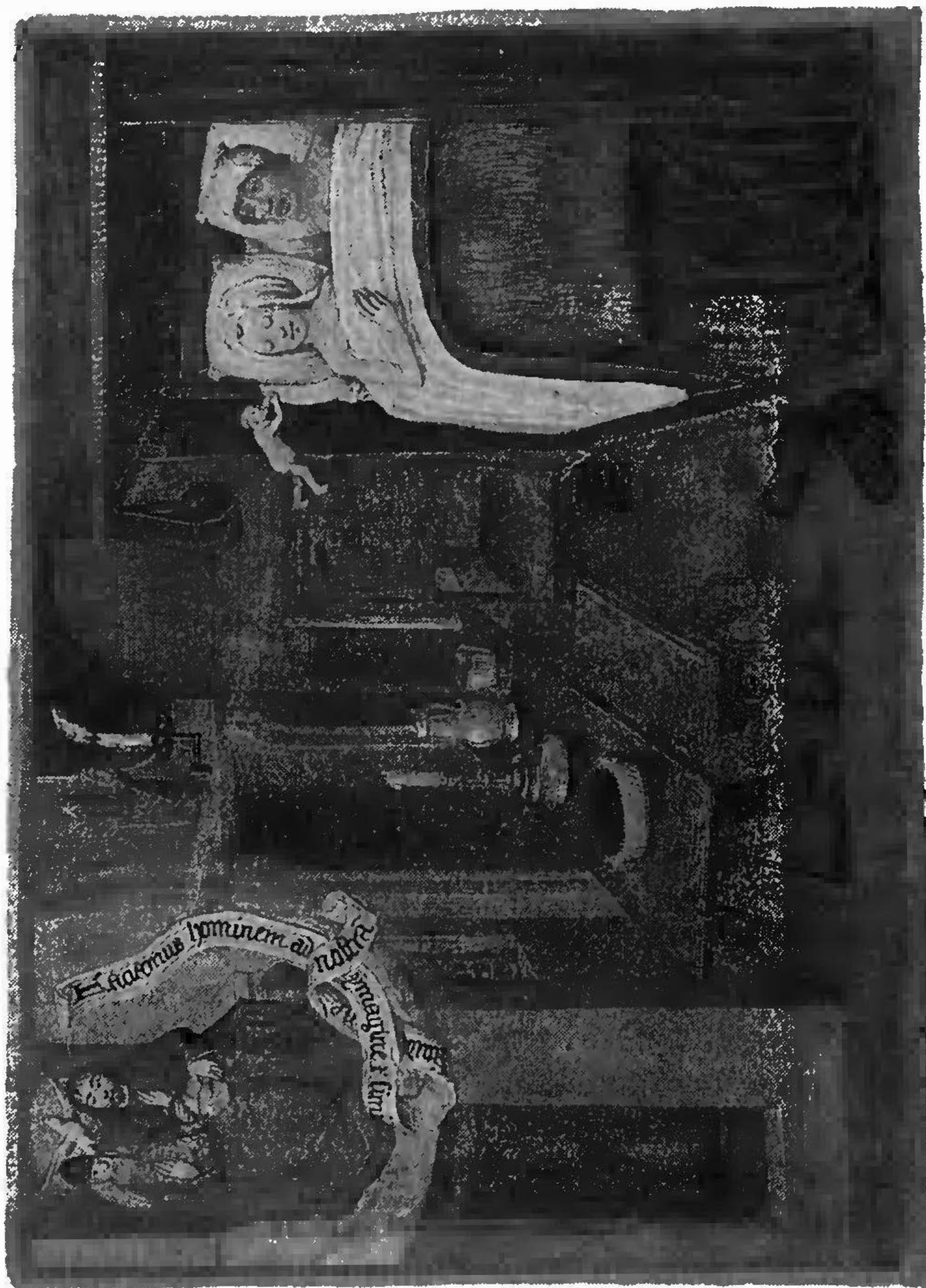


Fig. 39 : L'infusion de l'âme lors de la conception de l'enfant (1486-1493 ; *Miroir d'humilité*, Paris, Bibl. Arsenal, ms. 5206, f. 174).



Fig. 40 : La séparation de l'âme et du corps lors de la mort (1175-1180 ; *Liberscivias* de Hildegarde de Bingen, manuscrit détruit de Rupertsberg, f. 25).

contraire assurer, par-delà la mort, une forte continuité de la personne, afin que la rétribution dans l'au-delà s'applique bien à l'être qui, ici-bas, en a mérité les rigueurs ou les joies. Cela suppose pour le moins une unité indéfectible de l'âme, et surtout une identification aussi poussée que possible entre celle-ci et l'homme qu'elle vivifiait. De fait, le christianisme médiéval pousse loin cette assimilation – et pas seulement parce qu'il suit la tradition néoplatonicienne pour laquelle l'homme, c'est son âme. L'individualisation de l'âme n'est pourtant pas sans limites et, au XII^e siècle, le moine Guibert de Nogent explique que, dans l'autre monde, aucune âme ne peut être désignée par son nom personnel. On la reconnaît certes – elle ne disparaît donc pas dans l'anonymat des morts –, mais elle a perdu un aspect fondamental de son identité singulière ; elle appartient désormais à la communauté élargie des morts, au sein de laquelle tous éprouvent une interconnaissance généralisée. Les conceptions médiévales oscillent donc dans un entre-deux : l'âme séparée n'est ni un vague spectre impersonnel, ni une personne au sens plein du terme.

Au total, les conceptions médiévales de la personne ne se réduisent pas à une dualité simple. On y repère une tension entre une représentation duelle omniprésente et une tentation ternaire qui affleure en certaines occasions. Un des enjeux en est le statut accordé au principe de force vitale (spirituel, mais voué à l'animation du corps), ainsi qu'à la fonction d'interface entre le matériel et le spirituel (images mentales des choses corporelles, puissances sensibles de l'âme ou autres modalités de perception des réalités matérielles). Mais l'évolution des conceptions médiévales fait apparaître un glissement de la ternarité vers des formulations plus binaires. Il faut donc à la fois souligner la complexité de la personne chrétienne, et reconnaître

qu'un processus historique tend à privilégier la dualité âme/corps. Si celle-ci ne suffit pas à rendre compte de la personne chrétienne, elle en définit néanmoins la structure fondamentale, comme le soulignent bien les représentations de la conception et de la mort.

Les noces de l'âme et du corps

Prétendre définir la personne par une dualité du corps et de l'âme est insuffisant, car un tel énoncé ne dit rien du « style de gouvernement » établi entre eux. Or, cette relation est au moins aussi importante que les termes qui la composent. La tradition néoplatonicienne, reprise par saint Paul et qui trouve place chez de nombreux auteurs du haut Moyen Âge, tels Boèce ou Grégoire le Grand, identifie l'homme à son âme et considère le corps comme un vêtement transitoire et innécessaire, un instrument au service de l'âme et extérieur à elle, voire une prison qui entrave le libre essor de l'esprit. Mais, bien que de telles métaphores soient souvent reprises, la dynamique des conceptions médiévales doit surtout être analysée comme un dépassement de ce dualisme néoplatonicien. Bien engagée par Augustin, qui récuse la définition de l'âme comme prison du corps et souligne l'unité de la personne humaine, cette dynamique s'épanouit particulièrement à partir du XII^e siècle et donne lieu alors à de magnifiques formulations. Pour la savante abbesse Hildegarde de Bingen (1098-1179), l'infusion de l'âme est le moment où

« le vent vivant qu'est l'âme entre dans l'embryon, le fortifie et se répand en toutes ses parties, comme un ver qui tisse sa soie : il s'y installe et s'y enferme comme dans une maison. Il emplît de son souffle tout cet assemblage, de même qu'une maison tout entière est illuminée par le feu qu'on y fait ;

l'âme garde la chair, grâce au flux du sang, dans une humidité permanente, de même que les aliments, grâce au feu, cuisent dans la marmite ; elle fortifie les os et les fixe dans les chairs, de façon que ces chairs ne s'effondrent pas : tout comme un homme bâtit sa maison avec du bois pour qu'elle ne soit pas détruite ».

L'âme ne descend donc pas dans une sinistre prison, mais dans une maison qu'elle se réjouit d'habiter, d'autant plus qu'elle l'a construite selon ses propres exigences. L'abbesse peut donc conclure que l'*attachement* du corps et de l'âme est un fait positif, voulu par Dieu et haï par Satan.

Le caractère positif de ce lien est également exprimé par les maîtres en théologie des XII^e et XIII^e siècles, qui indiquent que Dieu a favorisé l'adéquation du corps et de l'âme en établissant entre eux un rapport de *commensuration*, et en dotant l'âme d'une aptitude naturelle à s'unir au corps (*unibilitas*). Pour l'évêque de Paris, Pierre Lombard, le statut de la personne humaine montre que « Dieu a le pouvoir de conjoindre les natures disparates de l'âme et du corps pour réaliser un assemblage unifié par une profonde *amitié* ». Ce qui définit l'homme, ce n'est donc ni l'âme, ni le corps, mais l'existence d'un composé unifié, formé de ces deux substances. Quant au thème de l'amitié entre le corps et l'âme, il ne fait que s'amplifier, tant dans la littérature morale où le genre des *Débats du corps et de l'âme* souligne la tristesse qu'ils ont à se séparer, que dans la spéculation théologique où, au milieu du XIII^e siècle, Bonaventure, par exemple, analyse l'inclination de l'âme à s'unir au corps.

Thomas d'Aquin pousse cette dynamique à son point extrême. Conformément à l'hylémorphisme d'Aristote (qui analyse la conjonction de la *matière* et de la *forme* qui s'incrit en elle), l'homme n'est plus pensé comme l'union

de deux substances. L'âme n'est pas une entité autonome associée au corps, mais la « forme substantielle » du corps. L'interdépendance de l'âme-forme et du corps-matière est totale : « contre tout dualisme, l'homme est constitué d'un seul être, où la matière et l'esprit sont les principes consubstantiels d'une totalité déterminée, sans solution de continuité, par leur mutuelle inhérence : non pas deux choses, non pas une âme ayant un corps ou mouvant un corps, mais une âme-incarnée et un corps-animé, à ce point que, sans corps, il serait impossible à l'âme de prendre conscience d'elle-même » (Marie-Dominique Chenu). Thomas ne se contente pas d'affirmer que l'union avec le corps est, pour l'âme, naturelle et bénéfique, il va jusqu'à dévaloriser radicalement l'état de l'âme hors du corps, puisque celui-ci est nécessaire non seulement à la plénitude de la personne humaine, mais aussi à la perfection de l'âme elle-même, incapable sans lui d'accomplir entièrement ses facultés cognitives. Il juge l'état de l'âme séparée imparfait et *contre nature*, et affirme pour la première fois que l'âme est une image de Dieu plus ressemblante lorsqu'elle est unie au corps que lorsqu'elle en est détachée.

La démarche thomiste se caractérise ainsi par un double aspect remarquable. Elle formule de manière aussi tranchée que possible la dualité du corps et de l'âme, en distinguant radicalement leurs natures respectives et en éliminant entre eux tout mélange ou point de contact (telles que les puissances sensibles de l'âme). Mais l'accentuation de cette *dualité* ne vise qu'à mieux dépasser le *dualisme*, en reconnaissant au corps et à son union avec l'âme la plus haute valeur. Ainsi, c'est dans la mesure même où l'âme et le corps sont plus clairement distingués, quant à leurs natures respectives, que leur interdépendance s'accroît et que leur union s'avère plus nécessaire. La

pensée thomiste apparaît ainsi comme la pointe extrême d'une dynamique intellectuelle et sociale qui traverse les siècles centraux du Moyen Âge. Certes, le thomisme n'est nullement la doctrine officielle de son temps ; et la condamnation de 1277, proclamée par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, qui en vise certains aspects, montre que cette pensée outrepassa en partie la capacité de réception de l'institution ecclésiale. Il n'en reste pas moins qu'elle révèle une profonde dynamique historique.

Le corps spirituel des élus ressuscités

Ainsi, l'âme séparée, en son imperfection, *désire* son corps et s'impatiente des retrouvailles que l'eschatologie chrétienne lui promet, en prélude au Jugement dernier. La résurrection des corps est en effet un point essentiel de la doctrine chrétienne, qui compte sans doute parmi ses aspects les plus originaux – et les plus difficiles à faire admettre (voir fig. 36, p. 552). Fondée sur l'Évangile, mentionnée dans le Credo et défendue par tous les théologiens médiévaux, la doctrine de la résurrection générale des corps, à la fin des temps, ne souffre aucune contestation (sinon parmi les hérétiques, notamment les cathares). Admettre que les corps de tous les morts se reformeront et sortiront de leurs tombes pour être réunis à leurs âmes ne va cependant pas sans difficulté, et les chrétiens des premiers siècles ont hésité entre une conception spirituelle et une interprétation matérielle des corps ressuscités. Se prévalant de saint Paul, qui évoque la résurrection d'un « corps spirituel » et affirme que « la chair et le sang ne peuvent hériter du Royaume » (1 Cor 15), des auteurs comme Origène ou Grégoire de Nysse conçoivent pour les ressuscités un corps éthéré, semblable à celui des anges, sans âge et sans sexe. Au contraire, dans le sillage

d'Augustin, la tradition médiévale occidentale admet la pleine matérialité des corps ressuscités. La chair qui revit alors est bien celle des corps terrestres individuels, reformés avec tous leurs membres, y compris les organes sexuels et digestifs dont les spiritualistes voulaient les débarrasser. Il s'ensuit une obsession quasi maniaque de l'intégrité des corps ressuscités, auquel pas un grain de poussière ne doit manquer et qui, même en cas de mutilation ou de dévoration par les animaux, doivent être entièrement reformés. Cette exigence conduit un penseur aussi sérieux qu'Augustin à argumenter que la matière des ongles et des cheveux coupés au cours de la vie doit être également réunie au corps ressuscité (mais sous une forme transformée, car sinon elle produirait une effrayante laideur). Cette conception peut nous apparaître cocasse, mais elle ne surprendrait guère les Tzotzils de Chenalhó (Chiapas), où la coutume voulait que chacun conserve dans un sac tous les ongles et les cheveux coupés depuis sa naissance (ici, non pour le bénéfice d'un improbable corps ressuscité, mais pour éviter à l'âme du mort la peine de rechercher ces excroissances corporelles).

Admettre la conception matérielle de la résurrection oblige à penser l'expression paulinienne de « corps spirituel » comme un véritable paradoxe : loin de se transformer en esprit, le corps ressuscité conserve la pleine matérialité de sa chair ; mais *en même temps*, il peut être dit spirituel, parce qu'il acquiert des qualités nouvelles qui sont normalement celles de l'âme. Ainsi, le corps glorieux des élus devient, à l'égal de l'âme, immortel et impassible, échappant aux effets du temps et à la corruption. Les exposés théologiques consacrés aux béatitudes du corps des élus, notamment chez Anselme de Cantorbéry, soulignent également sa parfaite beauté, puisqu'il est éternellement conservé dans la force de l'âge (celui du Christ au

moment de sa mort) et doté de proportions harmonieuses (les défauts du corps d'ici-bas sont éliminés). La clarté (*claritas*) le rend lumineux comme le soleil, voire transparent comme le cristal. Également doué de liberté et d'agilité, le corps glorieux a le pouvoir de faire tout ce qu'il veut et de se déplacer comme il l'entend, sans le moindre effort et aussi rapidement que les anges. Le monde céleste n'est donc pas cet ordre immobile et figé que l'on imaginerait volontiers, puisque le mouvement est tenu pour une qualité qui sied à la perfection des corps. Enfin, le corps glorieux éprouve une volupté (*voluptas*), qui résulte de l'exercice des cinq sens et se manifeste en chacun de ses membres. Les limitations que les clercs fixent à la sensualité paradisiaque sont évidentes, mais du moins la reconnaissance d'une activité des sens souligne-t-elle leur participation nécessaire à la perfection de la personne humaine. Au total, la doctrine médiévale pousse remarquablement loin la rédemption du corps, jugé nécessaire à la pleine béatitude du paradis (ce « lieu des délices avec les saints », comme disaient les dominicains du XVI^e siècle, chargés d'évangéliser les Tzeltals du Chiapas). Dans sa matérialité charnelle et la complétude de ses membres, le corps, avec ses vertus de beauté, de force, de mouvement et de sensualité, trouve droit de cité dans la société parfaite de Dieu. Cette réhabilitation du corps se fonde néanmoins sur deux exclusions : si le corps glorieux est complet (donc sexué), il est cependant un corps non sexuel et non alimentaire, écartant deux fonctions qui renvoient l'homme à son éphémère condition mortelle et à sa nécessaire reproduction, et que les clercs jugent incompatibles avec la nature spirituelle du corps glorieux. La cuisine et le sexe n'ont de place qu'en enfer.

Pour terminer cette analyse, il convient encore de remarquer que la relation entre le corps et l'âme est équi-

valente à celle qui unit l'homme à Dieu. Comme l'indique Hildegarde de Bingen, à la fin des temps, « Dieu et l'homme ne feront qu'un, comme l'âme et le corps ». À l'image de l'unité glorieuse des corps spirituels, les élus admis dans la société céleste sont rassemblés en Dieu ; ils sont à nouveau pleinement « à son image », conformément au rapport instauré lors de la Création mais brouillé par le péché originel. Comme on l'a vu, la vision béatifique, parfaite compréhension de l'essence divine, suppose une union totale avec Dieu, dont les théologiens reconnaissent qu'elle tend à une quasi-divinisation de l'homme. Ces conceptions de la béatitude céleste ont particulièrement choqué les païens de l'Empire romain : l'assomption de l'humain jusqu'au monde divin, jointe à la glorification des corps des élus partageant désormais le « sur-corps » autrefois réservé aux maîtres de l'Olympe (Jean-Pierre Vernant), leur apparaissaient – au même titre que l'Incarnation de Dieu – comme autant de mélanges scandaleux entre l'humain et le divin. On voit ainsi, *a contrario*, que les relations entre le corps et l'âme d'une part, entre l'humain et le divin d'autre part, constituent deux aspects strictement corrélés de l'anthropologie chrétienne.

Au total, loin de définir leur séparation comme un idéal, le corps glorieux propose à la chrétienté médiévale l'horizon d'une articulation entre le corps et l'âme. Mais encore faut-il préciser que cette relation est fondamentalement hiérarchique, car le corps glorieux se caractérise par son obéissance absolue aux volontés de l'âme. S'il est dit spirituel, c'est parce qu'il est entièrement soumis à l'âme. Saint Bonaventure, évoquant le désir mutuel que l'âme et le corps ont de se réunir, écarte l'idée d'une union égalitaire, en précisant l'existence d'un « ordre de gouvernement » par lequel le corps obéit entièrement à

l'âme. Il ne saurait y avoir de rédemption du corps qu'au prix de sa totale servilité, selon une dialectique bien chrétienne de l'abaissement et de la glorification. Le corps glorieux est donc, paradoxalement, un modèle de la souveraineté de l'âme, de la domination de l'âme sur le corps ; et c'est seulement dans ce cadre que prend sens l'insistance sur l'aspect corporel de la résurrection. Le corps des élus invite à penser une relation entre le corporel et le spirituel, qui ne soit ni un mélange ou un état intermédiaire (nul syncrétisme ici !), ni une totale disjonction (qui reconduirait au dualisme). Le « corps spirituel » se définit comme l'union des deux principes au sein d'une même entité – mais une *union hiérarchique* (l'âme domine le corps) *et dynamique* (par cette soumission, le corps s'élève et devient conforme à l'âme). Telle est l'image idéale vers laquelle l'homme doit tendre dès sa vie terrestre, en faisant en sorte que l'âme domine le corps et l'aide à progresser vers les réalités spirituelles, au lieu que le corps impose sa loi et son poids à l'âme et l'avilisse dans le désir des choses matérielles.

L'articulation du charnel et du spirituel : un modèle social

Au-delà de la dualité du corps et de l'âme, le débat sur la définition de la personne humaine engage deux catégories plus larges – le corporel et le spirituel –, qui contribuent à ordonner la conception de l'ensemble des réalités de l'ici-bas et de l'au-delà. Tout ce qui existe dans l'univers se laisse répartir entre ces deux pôles, ou plutôt se caractérise par une modalité particulière, positive ou négative, d'articulation du corporel et du spirituel. C'est dire que ce couple engage la conception globale de la société et de

l'univers, et que le statut de l'âme et du corps dans la personne humaine est une occasion privilégiée d'aborder des questions de portée très générale.

L'Église, corps spirituel

Définir l'image idéale de la personne humaine comme une articulation hiérarchique et dynamique de l'âme et du corps constitue un puissant outil de représentation sociale, dans un monde où le clergé, distingué justement par son caractère spirituel, assume une position dominante. Il est significatif que la notion d'« homme spirituel », par laquelle saint Paul désigne tout chrétien inspiré par Dieu (1 Cor 2, 15), en vienne, à l'époque carolingienne, et notamment chez Alcuin, à désigner spécifiquement les clercs. Quant aux réformateurs des XI^e-XII^e siècles, ils font du verset de Paul un principe juridique justifiant la suprématie du pape et précisent que les *homines spirituales* forment le clergé dans son ensemble, par opposition aux laïcs, qualifiés de *saeculares homines* (Yves Congar). Dans la société médiévale, il est par conséquent impossible d'analyser la relation spirituel/corporel sans voir qu'elle est l'image de la distinction entre les clercs et les laïcs : Hugues de Saint-Victor, parmi bien d'autres, justifie explicitement la supériorité des clercs sur les laïcs par celle de l'âme sur le corps (la dualité de l'âme et du corps, homologue à celle de l'homme et de la femme, légitime également le rapport social de domination entre les sexes, non sans faire valoir leur nécessaire collaboration et l'harmonie que doit instaurer le commandement bienveillant – et inspiré par l'amour en Dieu – de l'homme sur la femme). Comme on le verra au chapitre suivant, le système de représentation auquel la réforme des XI^e-XII^e siècles donne sa plus extrême rigueur définit le statut

des clercs par leur rejet de la parenté charnelle et leur renoncement proclamé à toute sexualité. Laissant aux laïcs la tâche de reproduire corporellement la société, ils se consacrent à sa reproduction spirituelle, à travers l'administration des sacrements. Le partage des tâches est des plus clair, de sorte que le gouvernement de l'esprit sur le corps apparaît comme le modèle de l'autorité des clercs sur les laïcs, moyen de la rédemption de tous. En effet, la société dans son ensemble ne peut atteindre le salut qu'à la condition de se laisser guider par sa part la plus spirituelle, à savoir un clergé sacralisé par son renoncement aux liens de la chair.

Pour que le corps glorieux fonctionne comme modèle social, il faut qu'il y ait non seulement hiérarchie, mais aussi unité. Celle-ci est assurée par l'existence d'un autre modèle, qu'il convient de mettre en relation avec celui du corps glorieux : la métaphore d'origine paulinienne, qui pense l'Église comme un corps, dont les fidèles sont les membres et le Christ la tête (1 Cor 11). À l'époque carolingienne, l'Église est désignée sur cette base comme *corpus Christi*, tandis que l'expression *corpus mysticum* apparaît, notamment chez Raban Maur, pour désigner l'hostie. Puis, vers le milieu du XII^e siècle, lorsque la doctrine de la présence réelle est bien établie, un « curieux chassé-croisé » sémantique intervertit le sens de ces formules, de sorte que *corpus Christi* se réfère désormais à l'eucharistie et *corpus mysticum* à l'Église (Henri de Lubac). L'image du « corps mystique » signifie ainsi l'Église comme communauté et lui confère une forte cohésion, quelles que soient les variantes auxquelles on recourt. Ainsi, Hugues de Saint-Victor fait des laïcs le côté gauche de ce corps et des clercs son côté droit (le plus valorisé), tandis que Grégoire le Grand, déjà, compare les différents groupes sociaux aux membres et organes corpo-

rels dont la collaboration est indispensable. Jean de Salisbury (plus tard évêque de Chartres) donne, dans son *Polycraticus* (1159), une version célèbre de la métaphore organiciste de la société, considérée généralement comme une théorie du corps politique. Certes, le corps qu'il évoque est le royaume et le roi en est la tête, mais son propos est d'autant moins incompatible avec les conceptions traditionnelles de l'Église que les clercs sont l'âme de ce corps. Ainsi, même si des ensembles plus restreints peuvent reprendre la métaphore à leur compte, l'image de l'Église comme corps exprime la solidarité qui unifie la communauté des chrétiens, non sans affirmer les hiérarchies qui l'ordonnent, et tout particulièrement la suprématie du clergé. Cela apparaît en toute clarté lorsque Boniface VIII fonde les exigences théocratiques de la papauté sur la notion de corps mystique, en décrétant : « nous devons croire en une seule Sainte Église catholique et apostolique, sans laquelle il n'y a ni salut ni rémission des péchés, qui représente un seul corps mystique, dont la tête est le Christ, et la tête du Christ est Dieu » (bulle *Unam sanctam* de 1302).

La métaphore de l'Église comme corps mystique, où joue une fois de plus l'ambiguïté entre institution et communauté, apparaît donc comme l'un des modèles permettant de penser l'unité de la société médiévale, sous la conduite du clergé. Il s'agit à l'évidence d'un corps de nature bien particulière, à la fois collectif et spirituel (c'est ce qu'indique en toute clarté Simon de Tournai, maître à Paris dans la seconde moitié du XIII^e siècle, lorsqu'il affirme, abordant une question qui préoccupe tous les théologiens de son temps, que « le Christ a deux corps : le corps matériel humain, qu'il reçut de la Vierge, et le corps collégial spirituel, le collège ecclésiastique »). Il n'est pas interdit de considérer que ce corps spirituel est homo-

logue aux corps glorieux, sans oublier son équivalence avec des figures aussi singulières que la Vierge et le Christ. Ainsi, la relation bien ordonnée du corps et de l'âme produite par le corps glorieux ne définit pas seulement la juste hiérarchie des clercs et des laïcs, ainsi que leur inclusion dans le corps collectif que forme la chrétienté. Elle correspond également au statut même de l'Église, institution incarnée dans le sol de ses immenses possessions, engagée pleinement dans l'organisation de la société des hommes, et dotée d'une matérialité ornementalisée dont la richesse éclate aux yeux de tous, mais qui ne trouve pourtant de légitimité que par le principe spirituel qui l'anime et au nom duquel elle gouverne les âmes et les corps. L'Église, dans son unité institutionnelle, idéologique et liturgique, peut donc être définie comme un corps spirituel, ordonnant le monde matériel à des fins spirituelles et célestes.

L'Église est aussi pensée à l'image du corps de la Vierge. Le parallèle est d'une grande efficacité, car Marie est un corps qui engendre un autre corps tout en évitant la souillure du péché et qui, par le moyen de la chair, sert les plus hautes fins spirituelles de la divinité. C'est pourquoi le corps virginal de Marie est présenté, par Ambroise de Milan et par les clercs médiévaux à sa suite, comme l'image de la pureté de l'Église, qu'il faut défendre et maintenir immaculée au milieu des turpitudes du monde. Et de même que Marie enfante virginalement le corps de Jésus, l'Église est la mère qui reproduit le corps social par la vertu de l'Esprit. Mais si le rapprochement entre le corps ecclésial et le corps virginal de Marie est d'une remarquable efficacité, l'équivalence entre l'Église comme corps et le Christ est plus importante encore. De fait, l'Incarnation par laquelle le Fils divin prend chair d'homme constitue un autre modèle essentiel pour

l'Église qui, tout comme le corps glorieux, permet d'articuler le corporel et le spirituel.

L'Incarnation, paradoxe instable et dynamique

L'Incarnation est devenue, avec la Trinité, l'un des nœuds de la doctrine chrétienne. C'est à Origène († 254) qu'il revient d'avoir, l'un des tous premiers, souligné la divinité de Jésus-Christ, ensuite promulguée comme dogme par le concile de Nicée, en 325. Pourtant, dans l'Empire de Constantin, la victoire du christianisme semble être celle d'un strict monothéisme, adorant un Dieu Très-Haut se manifestant à travers divers représentants terrestres, dont le Christ est le plus éminent (Eusèbe de Césarée voit en lui « une sorte de préfet du souverain suprême » ; Peter Brown). Une fois proclamé le caractère pleinement divin de Jésus, les difficultés inhérentes au paradoxe du Dieu-homme entraînent une multitude de débats et de condamnations pour hérésie. Comment comprendre la double nature du Christ, qui doit être à la fois pleinement Dieu et totalement homme ? Comment admettre que le Christ ait été entièrement soumis à la finitude de l'espèce humaine et en particulier à la mort, sans porter atteinte à la plénitude infinie et éternelle de son être divin ? Ici, le risque est de n'attribuer à Jésus qu'une nature humaine et de se rendre ainsi coupable de nestorianisme, doctrine condamnée par le concile d'Éphèse en 431 (Nestorios, patriarche de Constantinople de 428 à 431, juge répugnant de soumettre Dieu au déshonneur de la condition humaine et défait la logique de l'Incarnation, en séparant radicalement les deux natures, divine et humaine, du Christ : pour lui, c'est l'homme seul qui naît de Marie et meurt sur la croix, de sorte que la nature divine du Christ n'est en rien affectée par sa destinée ter-

restre). Mais inversement, comment affirmer la pleine divinité du Christ, sans négliger de faire valoir qu'il a souffert tous les aspects de la misère humaine et qu'il est mort ignominieusement sur la croix ? Ici, le risque est de privilégier la seule nature divine du Christ, voire de réduire sa destinée terrestre à un jeu d'apparences, et de tomber ainsi dans le monophysisme, condamné comme hérésie par le concile de Chalcédoine, en 451 (c'est la doctrine développée au sein de l'école d'Alexandrie et affirmant que la nature du Christ est *une*, divine et humaine à la fois, voire plus divine qu'humaine).

Mais le débat ne cesse de rebondir, car l'orthodoxie christologique impose non seulement d'admettre les deux natures du Christ, mais aussi de reconnaître entre elles une unité essentielle et non pas seulement accidentelle. Au XII^e siècle encore, les modalités d'articulation des deux natures du Christ suscitent bien des divergences parmi les théologiens. À travers de multiples épisodes et débats, il s'agit de fortifier l'équilibre paradoxal que suppose la notion d'Incarnation. Il faut donc écarter toute insistance trop unilatérale sur la divinité du Christ, qui minimiserait son humanité, et tout accent trop humain, qui occulterait, au moins en partie, sa nature divine, tout en nouant aussi étroitement que possible ses deux natures. L'objet fondamental de l'orthodoxie christologique consiste donc à articuler de manière aussi étroite que possible ces deux pôles séparés que sont l'humain et le divin, selon une logique qui rappelle celle de la relation de l'âme et du corps dans la personne humaine. L'Incarnation fait se joindre l'humain et le divin – images du corporel et du spirituel – et constitue donc un modèle privilégié pour penser l'Église.

À travers la prolixité des argumentations théologiques, la christologie est donc un des moyens par lesquels la

société chrétienne élabore les grandes questions relatives à son fonctionnement et à ses transformations. L'évolution de la figure du Christ, au cours du Moyen Âge, peut donc être tenue pour un bon indicateur de la dynamique du féodalisme. Sans sortir du champ de l'orthodoxie, qui impose de penser que le Christ est à la fois homme et Dieu, ces deux aspects peuvent être associés selon différents équilibres, comme le montre notamment l'iconographie. Ainsi, l'image intemporelle du Christ trônant en majesté, dans sa mandorle dorée, met surtout en évidence son aspect divin (elle représente du reste tout autant le Père, sous les apparences du Christ, que le Fils lui-même ; voir fig. 51, p. 717). C'est de cette manière qu'on le représente surtout durant le haut Moyen Âge. Pour autant, l'Incarnation n'est pas oubliée, puisque la figuration de la Vierge à l'Enfant prend son essor dès le VI^e siècle ; mais les épisodes de la vie humaine du Christ, et en particulier ceux de l'enfance, demeurent peu développés. Encore incertaine et parfois occasion de scandale durant les VI^e-VII^e siècles, l'iconographie de la Crucifixion s'impose peu à peu comme un thème capital ; mais on hésite encore à figurer le Christ mort. Il est le plus souvent représenté les yeux ouverts, et même si, exceptionnellement, à partir de l'époque carolingienne, il peut apparaître les yeux fermés, il a toujours les pieds bien posés sur leur support et semble se tenir debout fermement (fig. 41). Le caractère humiliant du supplice de la croix est esquivé et la réticence à montrer le Christ soumis à la mort reste grande. Même sur la croix, la gloire divine du Christ doit l'emporter, et sa posture évoque surtout la victoire de Dieu sur la mort et son triomphe salvateur. L'accent porte sur la puissance glorieuse du Christ, plutôt que sur les péripéties humaines de sa destinée terrestre. C'est sans doute le signe que l'Église, tout en étant

engagée dans le siècle, fonde encore essentiellement ses valeurs sur le mépris du monde et la fuite monastique.

Puis, un basculement s'opère à partir du XI^e siècle, dont les manifestations sont de plus en plus sensibles au cours des XII^e-XIII^e siècles. Ce mouvement est inséparable de l'élaboration de la doctrine de la présence réelle (partie II, chapitre II). En effet, l'eucharistie est alors un autre modèle d'articulation du corporel et du spirituel, qui rend le vrai corps du Christ présent en tous les lieux où les chrétiens célèbrent la messe. On en vient du reste à concevoir la célébration eucharistique comme une réitération de l'Incarnation elle-même, le Christ prenant corps dans l'hostie comme jadis dans le sein de Marie. Saint François affirme en toute clarté : « chaque jour, [le Fils de Dieu] s'humilie comme lorsqu'il vint des trônes royaux dans le ventre de la Vierge ; chaque jour, il vient à nous sous une humble apparence ; chaque jour, il descend du sein du Père sur l'autel dans les mains du prêtre ». Parallèlement, les thèmes associés à l'Incarnation s'amplifient considérablement. L'aspect humain du Christ est exalté par la multiplication des récits consacrés à son enfance (de nombreuses traditions apocryphes trouvent alors place parmi les conceptions admises par les clercs). Dans les cycles iconographiques de l'Enfance, de plus en plus développés, on repère une insistance sur la relation sensible entre le Christ et sa mère. La représentation de la Vierge allaitant apparaît au XII^e siècle, tandis que la mise en évidence de la nudité de l'enfant – et parfois même de son sexe – atteste de la plénitude de l'Incarnation.

Les cycles de la Passion s'étoffent également, détaillant plus volontiers les épreuves subies par le Christ (couronnement d'épines, flagellation, scènes de dérision, portement de croix) et démultipliant l'image de sa mort (outre la crucifixion, la descente de croix et la mise au tombeau



Fig. 41 : Le Christ en croix, triomphant de la mort (vers 1020-1030 ; Évangélaire de l'abbesse Uta, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 13601, f. 3 v.).

se font plus fréquentes). Au tournant des XII^e et XIII^e siècles, on innove en montrant les pieds du crucifié fixés l'un sur l'autre par un seul clou (au lieu de deux antérieurement) : renonçant à la position droite et digne qui prévalait auparavant, la nouvelle iconographie oblige à fléchir les jambes du Christ et lui inflige une torsion inconfortable qui, de manière progressivement accentuée, le fait ployer sous le poids de son propre corps. En bref, à partir du XIII^e siècle, le Christ est de plus en plus ostensiblement soumis aux conséquences de son Incarnation : la mort et la déchéance d'un corps souffrant et sanglant. Pour autant, son caractère divin n'est aucunement oublié. L'iconographie continue de célébrer à profusion la gloire intemporelle du Christ en majesté. Et même lorsqu'il est le Juge du dernier jour, montrant sa plaie pour indiquer que c'est en vertu de son Incarnation et de sa Passion qu'il sauve et condamne, la référence à sa gloire divine n'est nullement éclipsée. En fait, même dans le cas des représentations de la Crucifixion, l'opposition entre Christ souffrant et Christ triomphant n'est pas une alternative tranchée. Ces deux aspects sont toujours associés, quoi que dans des proportions variables ; et l'insistance sur la souffrance de la Passion doit être considérée comme une expression du triomphe du Verbe incarné.

L'évolution observée indique seulement que, sans excès ni rupture, la divinité du Christ se livre plus volontiers dans sa dimension humaine et incarnée, signe d'une attitude nouvelle de l'Église à l'égard du monde. On pourrait parler ici d'un « christianisme d'incarnation » (André Vauchez), pour peu que l'on prenne garde au fait qu'une telle expression ne saurait désigner rien d'autre qu'un christianisme aux *accents* fortement incarnationnels, car, de même que le Christ ne saurait être homme en oubliant d'être Dieu, le monde terrestre ne peut en aucun cas être

une valeur en soi dans la chrétienté médiévale. Ce que l'on constate c'est une capacité accrue à assumer la dimension humaine de la figure christique, avec tout ce que cela suppose d'abaissement, de souffrance et d'humiliation. Or, cette aptitude à penser le Christ présent parmi les hommes signifie aussi une capacité à valoriser la dimension matérielle du monde terrestre et à l'inclure entièrement dans la logique incarnationnelle d'articulation du divin et de l'humain, du corporel et du spirituel. Autrement dit, l'accentuation de l'humanité du Christ ne suppose nullement un affaiblissement de sa divinité. Elle contribue au contraire à exalter une nature divine maintenue intacte en dépit de toutes les humiliations et de toutes les contingences humaines auxquelles elle s'expose. Il n'y a dans ce processus qu'un seul gagnant : la dynamique incarnationnelle elle-même, qui manifeste sa puissance avec plus d'éclat que jamais, dès lors que le poids accentué de l'humanité parvient à s'arrimer sans rupture à la toute-puissance divine. On peut voir là une image idéale du triomphe de l'Église, une Église inscrite dans le monde et pourtant sacralisée, une Église incarnée et pourtant essentiellement unie à la divinité. Et tandis que le haut Moyen Âge ne voyait le salut que dans la fuite et le mépris du monde, l'institution ecclésiale parvenue au sommet de sa puissance manifeste sa capacité à assumer le monde matériel, à le prendre en charge pour le transformer en une réalité spirituelle et le mener vers sa destinée céleste.

Aux XIV^e et XV^e siècles, la dynamique incarnationnelle s'amplifie encore, tout en se chargeant d'une forte connotation de souffrance. L'insistance sur le Christ mort s'accentue au point de rechercher des postures de plus en plus contorsionnées, montrant la tête du crucifié tombant en avant et ses traits déformés par la douleur, ouvrant à vif

des plaies d'où s'écoule un sang toujours plus abondant (fig. 42). À travers tant de signes accumulés d'une mort tourmentée, c'est l'intensité du sacrifice consenti par Dieu que l'on cherche à souligner, à dramatiser même. Cette évolution de la figure du Christ approfondit encore la logique d'Incarnation et apparaît donc conforme aux nécessités de l'institution ecclésiale, d'autant que ces thèmes font écho à l'essor que connaît alors la dévotion eucharistique (le sang du crucifié est aussi celui qui jaillit de l'hostie profanée par les juifs, preuve de la présence réelle qu'exalte la Fête-Dieu, devenue si importante). Pourtant, on peut se demander si cette évolution, en une période marquée par l'omniprésence de la mort massive, ne s'éloigne pas du triomphe plus équilibré des XII^e-XIII^e siècles. L'Église est certes toujours en position dominante, mais il semble que la maîtrise du jeu soit désormais au prix d'une surenchère suppliciente, de l'inflation macabre du sang versé et du compte obsessionnel des souffrances subies.

*Une institution incarnée,
fondée sur des valeurs spirituelles*

La représentation du Christ fait donc écho à la position de l'Église dans la société. Qu'il s'agisse du Christ ou de l'Église, l'enjeu central consiste à définir les justes modalités de l'articulation entre l'humain et le divin, entre le spirituel et le corporel, au sein d'un système qui, quel que soit l'équilibre adopté, se fonde nécessairement sur leur conjonction. Le problème posé par cette articulation est à double sens : comment justifier l'inscription matérielle d'une institution dont la vocation est fondamentalement spirituelle ? Et, inversement, comment faire du spirituel avec du charnel, c'est-à-dire comment *spiritualiser le*



Fig. 42 : Le Christ mort, souffrant sur la croix (vers 1320, cathédrale de Perpignan).

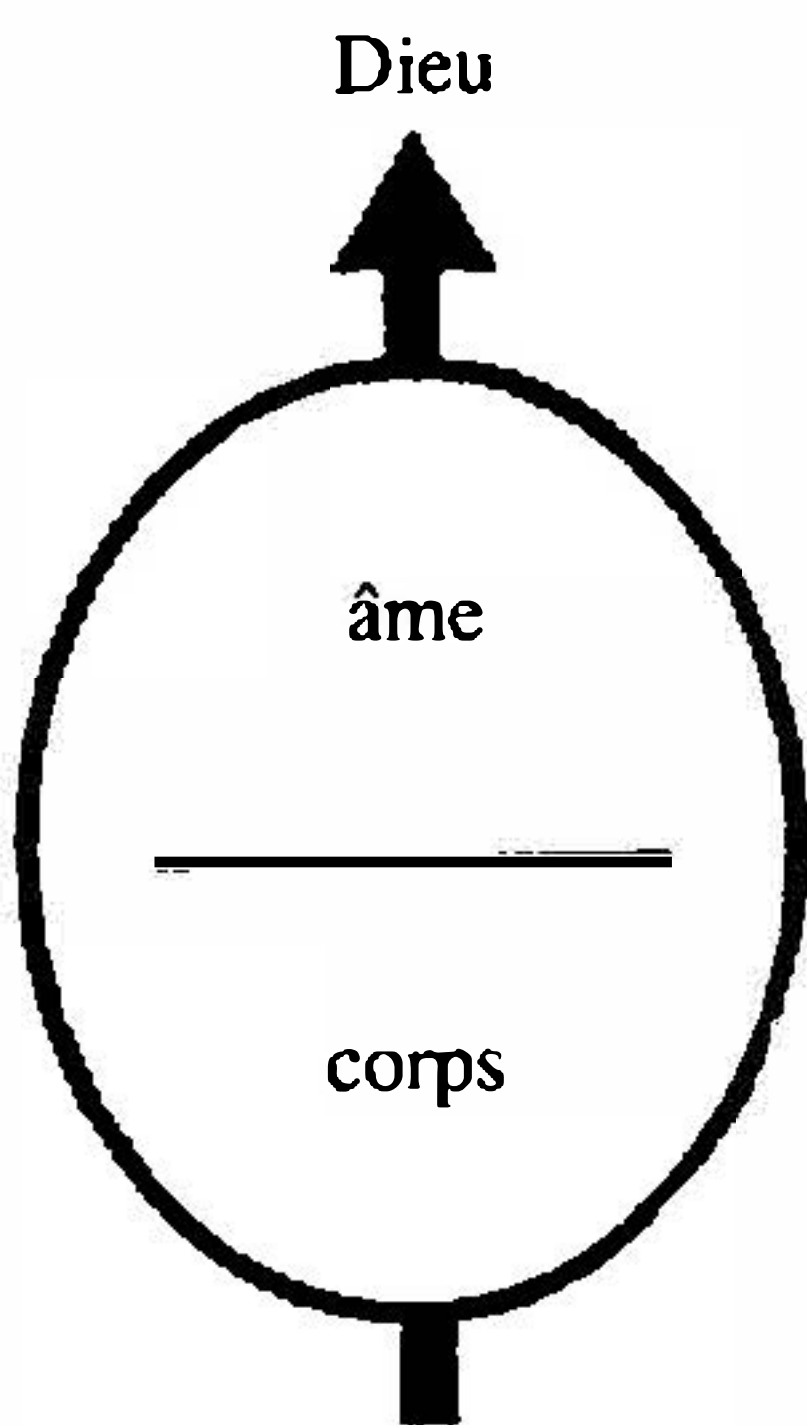
corporel? C'est seulement dans la mesure où elle fait valoir sa capacité à spiritualiser le corporel et à promouvoir l'assomption de l'humain jusqu'au divin que l'Église, institution incarnée fondée sur des valeurs spirituelles, peut être légitime. Les sacrements, qui sont au cœur de la mission de l'Église, n'ont pas d'autre objet que d'assurer cette spiritualisation des réalités corporelles. Ainsi, le baptême superpose une renaissance spirituelle à la naissance charnelle ; il offre à l'homme de chair, né dans la souillure du péché, la grâce divine et la promesse du paradis céleste. De même, l'eucharistie, conçue désormais comme corps et sang véritables du Christ, nourrit l'âme des fidèles et fonde rituellement leur appartenance au corps spirituel que forme la chrétienté. Enfin, l'évolution du mariage, qui devient justement au XII^e siècle un sacrement, montre qu'il ne s'agit nullement d'abandonner les laïcs à la chair et au péché : le mariage, sacramentalisé et peu à peu cléricalisé, définit le cadre légitime de l'activité reproductrice et l'intègre au sein d'une alliance de type spirituel, conçue à l'égal de l'union du Christ et de l'Église. Loin d'abandonner le mariage au mépris et à la dévalorisation que suscitent les choses charnelles, le processus qui conduit à sa réhabilitation comme sacrement entend assumer positivement la reproduction sexuelle en spiritualisant l'alliance charnelle.

On insistera encore sur un trait omniprésent de la pensée cléricale, qui consiste à faire du matériel l'image du spirituel. On ne compte pas les textes qui s'efforcent d'associer ces deux plans, de les mettre en correspondance. Il en va ainsi, par exemple, lorsque le déplacement physique que suppose un pèlerinage est en même temps conçu comme un cheminement moral et spirituel vers Dieu (de même, tous les gestes et rituels que promeut l'Église valent comme signes visibles de réalités invisibles

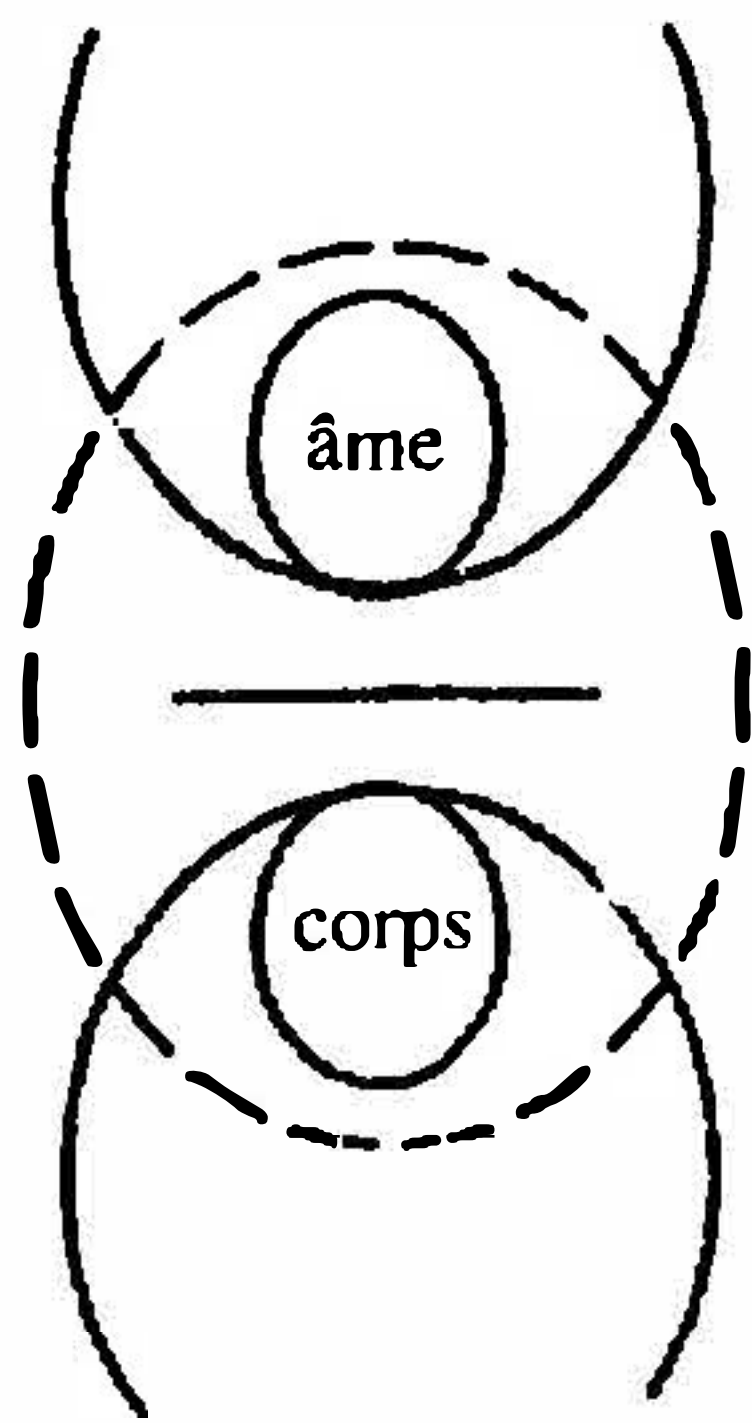
et spirituelles). Une telle association de plans différents, susceptibles d'être pensés l'un par l'autre, pourrait apparaître comme une dégradante contagion de l'esprit par la matière. Mais, pour les clercs, la dynamique fonctionne en sens contraire : il s'agit de décrypter la signification symbolique des réalités terrestres, d'atteindre le sens allégorique des textes bibliques derrière leur sens littéral, bref de s'élever du matériel au spirituel. Les images de culte qui se multiplient alors dans l'Occident ne se justifient pas autrement : un morceau de bois ou de pierre n'a en soi aucune vertu, mais l'image est légitime, parce que sa contemplation permet à l'âme de s'élever jusqu'aux personnes saintes ou divines qu'elle représente (voir chapitre VI). Ce phénomène d'élévation indique que l'association constante du spirituel et du matériel que produit la pensée cléricale n'est pertinente que si la dynamique est correctement orientée.

Inutile de multiplier les exemples : qu'il s'agisse du statut du clergé, du mariage ou des images, le schéma est le même, toujours fondé sur une double relation de distinction hiérarchique et d'articulation dynamique entre le matériel et le spirituel. C'est là un point fondamental de la logique des représentations au sein de l'Église médiévale. Les notions opposées telles que le charnel et le spirituel, le divin et l'humain (et sans doute aussi le sacré et le profane), ne doivent être ni confondues ni séparées (au sens où elles seraient maintenues sans relation). Elles doivent être strictement *distinguées* (quant à leurs natures respectives), *hiérarchisées* (afin que le plus digne commande au moins digne) et *articulées* (c'est-à-dire mises en relation au sein d'une entité unifiée). Il s'agit de produire, en toutes occasions, une *articulation hiérarchique* entre des entités à la fois distinctes et assemblées en une unité forte (ill. 12 et 13). Tel est le schéma de la personne humaine

déjà analysé. Et telle est aussi l'image de la chrétienté, fondée sur une séparation chaque fois plus stricte entre clercs et laïcs, mais englobant pourtant ces deux groupes en un seul corps, voué à une fin unique. Dans les deux cas, l'articulation des entités contraires se doit d'être strictement hiérarchique et dynamique. Si l'Incarnation est une *descente* du principe divin, venant se loger dans l'humain, elle est le gage d'une *ascension* qui permet la rédemption de l'humanité et élève la matière des corps jusqu'aux vertus de l'âme. De même, l'Église est une incarnation institutionnelle de valeurs spirituelles, et c'est pourquoi elle est l'agent d'une spiritualisation des réalités mondaines et l'instrument indispensable d'un cheminement des hommes vers leur salut.

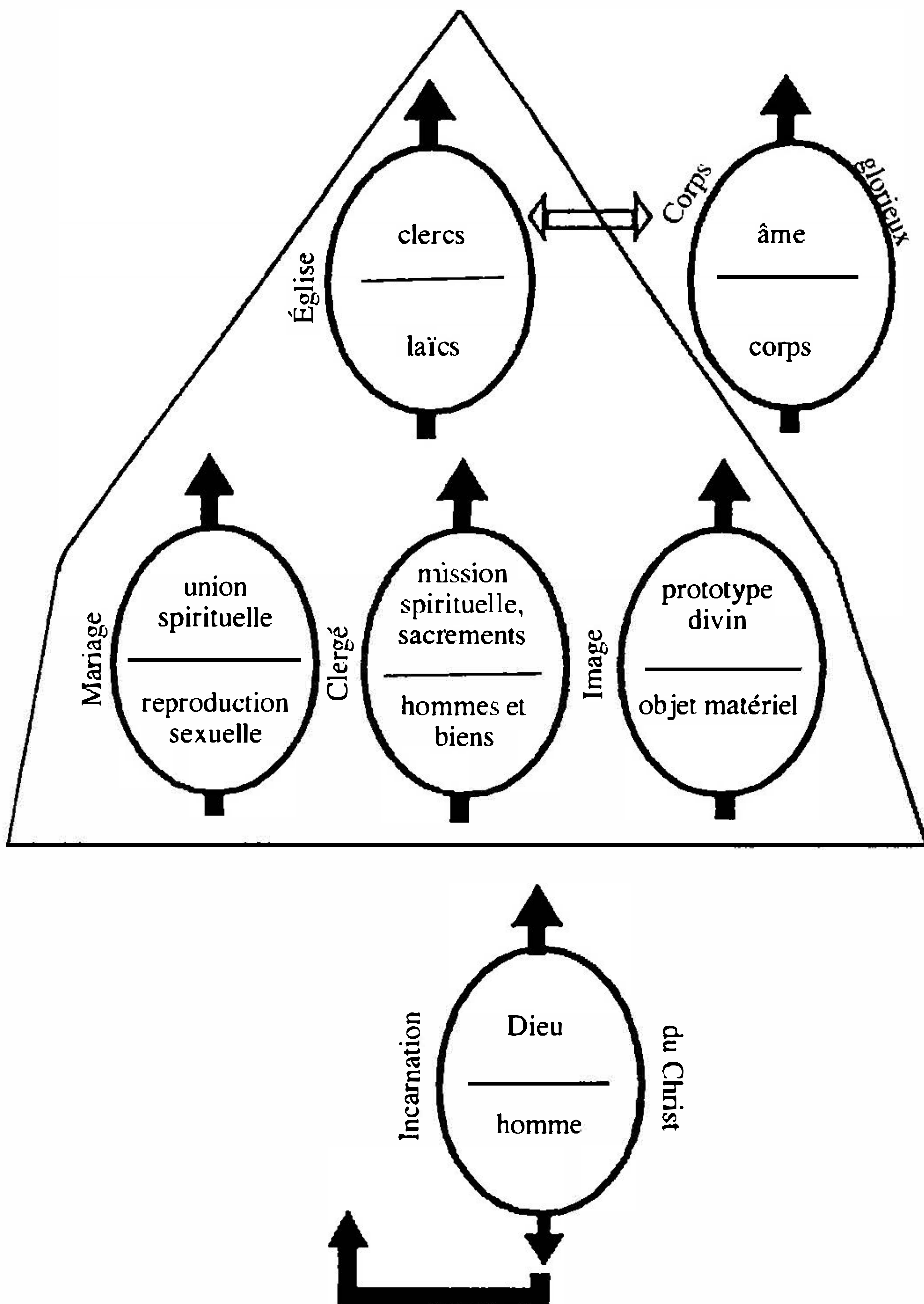


a)



b)

Ill. 12 : a) le corps glorieux, modèle idéal de la personne chrétienne ;
b) la conception dualiste de la personne.



Ill. 13 : Homologies entre le corps glorieux, l'Incarnation du Christ et l'Église.

La machine à spiritualiser, entre déviations et affirmation

Dangers aux extrêmes : séparation dualiste et mélanges impropres

Cette articulation hiérarchique d'entités distinctes, que l'on repère au cœur de la logique ecclésiale, ne s'impose pas sans contestations ni résistances. Elle repose en effet sur un équilibre instable, qui peut être remis en cause de deux manières opposées : soit parce que prévaudrait une complète séparation des entités contraires ; soit parce que celles-ci se mêleraient trop, risquant alors de se confondre et surtout de provoquer une souillure du principe le plus éminent. Comme on l'a vu, bien des hérésies lancent l'attaque sur le premier front : le dualisme cathare récuse toute association entre le spirituel et le matériel, prétendant les séparer absolument et aboutissant ainsi à la contestation la plus radicale de la logique ecclésiale. Les cathares s'en prennent à un clergé compromis avec le monde et dénaturé par sa richesse matérielle, condamnant de nombreuses pratiques telles que le mariage et le culte des images, nient également la présence réelle et la résurrection des corps. Affirmer que l'esprit ne se sauve que séparé, et que toute alliance avec la matière est nécessairement une corruption, revient à saper les fondements de l'institution ecclésiale et de la société médiévale dans son ensemble. Au contraire, renforçant sa propre logique à travers sa lutte victorieuse contre les hérésies, l'Église n'en apparaît que plus clairement comme une immense machine à spiritualiser le corporel, à entraîner le monde terrestre vers sa fin céleste. Et l'homologie de ces structures – l'Incarnation, le statut des clercs, les sacrements, les images, la conception de la personne – est bien attestée

par le fait qu'elles sont conjointement mises en cause par les hérésies qui, entre XI^e et XIII^e siècles, attaquent la domination de l'Église catholique.

Sur l'autre front, toute confusion trop poussée entre le matériel et le spirituel risque de mettre en péril la position de l'Église, puisque celle-ci repose sur leur stricte distinction. La lutte contre de tels mélanges occupe longuement les clercs, durant les XI^e et XII^e siècles, lorsqu'il leur faut défendre la « liberté » de l'Église et sa pureté, en rejetant l'intrusion des laïcs dans les affaires du clergé, en soustrayant les églises rurales au contrôle des seigneurs féodaux et en imposant aux prélats un célibat qui écarte d'eux les souillures de la chair. Pourtant, l'anticléricisme, ouvertement manifesté durant les épisodes de la réforme grégorienne et toujours prêt à resurgir par la suite pour dénoncer la richesse excessive des clercs, leurs intérêts matériels et leurs mœurs peu conformes à leur vocation, ne fait que pousser à un degré supplémentaire une exigence que l'Église elle-même a fait sienne. C'est dire que la limite entre l'articulation légitime du corporel et du spirituel et leur confusion indigne est ténue, instable et sujette à contestation. Ce que l'institution fait valoir comme équilibre positif est toujours susceptible d'être dénoncé – soit par la critique anticléricale des laïcs, soit par des groupes cléricaux fondant leur prestige sur une exigence plus ascétique –, comme une compromission dégradante avec le monde et avec la matière. La juste articulation entre le corporel et le spirituel est donc l'objet de conflits sans cesse relancés : cela n'a rien de surprenant, puisque c'est l'ordre légitime de la société qui s'y définit.

Une précision de vocabulaire peut cependant aider à clarifier ce point important. L'opposition de base est celle du corporel (*corpus, caro*) et du spirituel (*spiritus, anima*), mais c'est seulement leur mode d'articulation (ou de sépa-

ration) qui produit des valeurs positives ou négatives : si le corps est livré à lui-même ou s'il domine l'esprit, le mal l'emporte et on sombre dans le charnel (*carnalis*) ; si l'esprit s'impose au corps, le bien triomphe et on a affaire à des réalités spirituelles, éventuellement même à des corps spirituels (*corpus spirituale*). Partie intégrante de ce dernier ensemble, les *spiritualia* désignent tout ce qui relève de l'Église, ses pouvoirs sacramentels, sa juridiction autant que ses biens matériels. Ils s'opposent aux *temporalia*, pouvoirs et biens assumables par des laïcs (même s'ils peuvent l'être aussi par une autorité ecclésiastique), lesquels ne sont pas nécessairement condamnables, mais sont, en tout état de cause, incapables d'atteindre par eux-mêmes une fin spirituelle et doivent donc accepter la prééminence des *spiritualia*. Le point déterminant est donc l'orientation donnée à l'articulation du spirituel et du corporel : la soumission de l'âme au corps et l'intrusion des laïcs dans les *spiritualia* provoquent une souillure infamante, tandis que l'intervention des clercs dans les affaires des laïcs (par exemple, le mariage) est porteuse de purification et de spiritualisation. C'est pourquoi il peut exister des biens matériels qualifiés de *spiritualia* et plus généralement des corps spirituels, à commencer par l'Église elle-même.

Cette juste articulation du corporel et du spirituel suppose en premier lieu leur séparation claire. Toute idée de mélange entre ces pôles opposés y fait donc obstacle. Or, on en repère la trace dans certaines conceptions de l'âme. L'idée que celle-ci, au lieu d'être entièrement spirituelle, est dotée d'une certaine corporéité n'est pas totalement étrangère à la pensée de l'Église. Elle a été notamment professée par Tertullien au II^e siècle, puis par certains clercs des V^e-VII^e siècles, avant d'être démentie par les théologiens postérieurs. Outre l'argument en vertu

duquel seul Dieu est totalement immatériel, la question déjà évoquée du châtement infernal est une bonne occasion pour développer de telles conceptions : comment en effet admettre que l'âme séparée puisse souffrir sous l'effet du feu de l'enfer sans la croire dotée d'une forme de corporéité ? Mais comme on l'a vu au chapitre précédent, cette difficulté a pu être résolue, supprimant ainsi la nécessité de recourir à l'idée d'une corporéité de l'âme. Ce sont surtout les conceptions laïques qui tendent à s'écarter de la doctrine de l'Église, sans pour autant lui apparaître nécessairement inacceptables. De fait, elles tendent à faire de l'âme un double doté d'une réalité en partie physique. Dans cet univers, parfois qualifié de folklorique, ce qui concerne l'âme doit s'incarner dans des gestes ou des faits matériellement constatables, comme lorsque l'on retire une tuile du toit de la maison d'un mourant pour faciliter le départ de son âme, ou encore lorsque l'apparition d'un revenant laisse une marque physique sur le corps du visionnaire. De tels témoignages ne sont du reste pas propres aux laïcs et abondent dans les récits transmis par les clercs. Par exemple, Jacques de Vitry et Étienne de Bourbon racontent comment une goutte de sueur émanant d'une âme damnée, qui apparaît depuis l'enfer, transperce la main du visionnaire. Même si d'autres éléments doivent être pris en compte, on voit ici comment la nécessité de donner force aux rituels et aux croyances incite à conférer une certaine corporéité aux êtres spirituels.

Les habitants de Montailhou, qui partagent l'idée d'une errance des âmes au milieu des vivants, recommandent à ces derniers de ne pas marcher les bras écartés, afin de ne pas « jeter à terre » quelque esprit en peine (Emmanuel Le Roy Ladurie). Ici, manque une double séparation : les âmes ne se trouvent pas dans un lieu spécial, séparé des

vivants, comme le veut la doctrine de l'Église ; en conséquence, le spirituel s'inscrit dans le champ matériel, au point que les âmes sont susceptibles d'être affectées « physiquement » par les actes des hommes de chair. C'est là un exemple particulièrement clair de mélange, de non-séparation entre le spirituel et le matériel. Si elles se limitent à des croyances ou des coutumes ponctuelles, de telles infractions peuvent être tolérées par l'Église ; mais le cas de Montaillou, refuge reculé où les restes de l'hérésie cathare se mêlent à des conceptions folkloriques imparfaitement soumises au moule clérical, montre qu'elles risquent d'affecter des aspects importants de l'organisation sociale, en l'occurrence le monopole de la médiation entre les vivants et les morts auquel prétend l'Église (les villageois reconnaissent en effet à certains laïcs, qualifiés d'« armiers », la capacité d'établir une communication avec les défunts).

Incarnation du spirituel et spiritualisation du corporel

Par ailleurs, l'Église doit lutter contre de mauvaises interprétations des représentations qu'elle-même diffuse, et en particulier contre une tendance à interpréter corporellement des réalités qui sont en fait spirituelles. Le paradigme de cette perception laïque est la réaction de François d'Assise lorsque, encore au seuil de sa conversion, le Christ de San Damiano lui intime de reconstruire son église. L'enthousiaste visionnaire se met alors à rebâtir la chapelle, avant de comprendre que le message du Christ se réfère à un sens éminemment plus spirituel de l'« Église » : exemplaire mise en scène du regard savant sur la naïveté laïque, qui s'en tient à une lecture au premier degré, quand la science cléricale revendique l'art de déchiffrer les symboles et de découvrir, à travers les appa-

rences sensibles, les significations les plus spirituelles. C'est contre une tendance du même type, appliquée cette fois à la nature de l'âme, que Guibert de Nogent s'élève, lorsqu'il se gausse de ceux qui croient que l'âme possède un corps, sous prétexte que les images la représentent comme un petit enfant nu. Il faut cependant bien reconnaître que l'Église favorise de tels glissements en optant sans réserve pour l'image somatomorphe de l'âme, auquel elle donne toutes les apparences d'un corps. Certes, à proprement parler, l'image ne dit rien de la nature substantielle de l'âme, et l'on peut admettre qu'elle montre, conformément à la définition augustinienne, une réalité spirituelle dotée d'une similitude corporelle. Il n'en reste pas moins que l'image se prête aisément à une lecture qui tend à corporéiser le spirituel. L'art des XIV^e et XV^e siècles accentue encore la difficulté, en figurant souvent un véritable portrait de l'âme, double parfaitement individualisé du corps qu'elle habite. Dans le cas de Judas, le portrait n'est guère flatteur : le nez crochu indique incontestablement une âme juive, et l'exhibition de son sexe souligne la bassesse charnelle du traître (fig. 43).

Même l'âme d'un saint aussi glorieux que Thomas d'Aquin peut revêtir, en image, une étonnante corporéité, au point que, loin de s'élever d'elle-même comme un corps aérien, elle a besoin du soutien très physique de saint Pierre et de saint Paul pour s'arracher à la pesanteur et rejoindre le paradis céleste (fig. 44). Pourquoi donc l'image insiste-t-elle autant sur la corporéité apparente de l'âme – à l'opposé des efforts théologiques de celui qu'on nomme le Docteur angélique ? Il n'est pas impossible de l'expliquer dans le cadre de la logique ecclésiale, qui s'emploie à jouer des correspondances entre le spirituel et le corporel, et s'avère même parfaitement capable d'exprimer le spirituel à travers le matériel, pourvu que



Fig. 43 : La mort ignominieuse de Judas (fin du XV^e siècle, fresque de G. Canavesio, Notre-Dame des Fontaines, La Brigue).



Fig. 44 : L'âme de saint Thomas d'Aquin élevée au ciel par Pierre et Paul (vers 1420, fresques de Santa Maria del Piano à Loreto Aprutino, Abruzzes).

cet abaissement soit finalement justifié par une dynamique ascensionnelle. Mais il faut aussi remarquer que cette représentation apparaît dans une région d'Italie centrale alors dominée par les comtes d'Aquino, descendants des parents de Thomas, qui s'emparent de son culte comme d'une affaire de famille. Là, Thomas d'Aquin est moins un savant de l'Église universelle qu'un être proche, familial, enraciné dans sa terre natale. Il n'est donc pas exclu que le poids des intérêts de sa parenté et d'une récupération laïque du saint ait contribué à « corporaliser » l'âme de Thomas. La tendance à incarner le spirituel apparaît donc à la fois comme une des composantes de la logique du système ecclésial, et comme le résultat d'une conciliation avec les intérêts et les représentations des laïcs.

D'une manière plus générale, la position de l'aristocratie laïque introduit un facteur notable de tension. Certes, une fois passée la période de conflits violents, concernant tout particulièrement les règles du mariage, l'idéologie cléricale pénètre et informe en grande partie le groupe nobiliaire (voir partie I, chapitre II). L'affirmation de la *fin'amors* en est un exemple, dont on a déjà évoqué l'analyse proposée par Anita Guerreau-Jalabert. Revendication d'un art raffiné de l'amour, elle est un moyen de se distinguer des roturiers, condamnés à aimer vulgairement. Mais, en promouvant la sublimation du désir et la suspension (au moins temporaire) de la consommation sexuelle, la *fin'amors* reproduit à sa manière les valeurs cléricales. C'est en effet par son caractère plus élevé et plus spirituel qu'elle peut constituer un moyen de distinction et de légitimation de l'aristocratie. On retrouve donc à l'œuvre, dans la littérature et la culture courtoises, la logique d'articulation du spirituel et du corporel, et surtout le principe de spiritualisation des réalités corporelles,

propres à l'idéologie cléricale. Mais si la *fin'amors* est une spiritualisation de l'amour et si le cycle du Graal confère un idéal spirituel à la chevalerie, toute tension avec le clergé ne disparaît pas pour autant. En effet, l'aristocratie reprend la règle de supériorité du spirituel sur le charnel, mais la détourne à son profit et s'affirme elle-même comme une incarnation de valeurs spirituelles, indépendamment de la médiation des clercs.

Des observations similaires peuvent être faites à propos des fées, qui apparaissent dans la littérature courtoise (Anita Guerreau-Jalabert). Associées aux forêts et aux espaces extérieurs, elles se caractérisent par leur extraordinaire beauté et leurs pouvoirs magiques qui les soustraient aux contraintes spatio-temporelles. Elles sont à la fois de bonnes chrétiennes, qui assistent à la messe, et de parfaites dames courtoises, amies et parentes des preux chevaliers. Il s'agit donc de personnages éminemment positifs, qui expriment l'idéal de l'aristocratie laïque, tout en ménageant les préceptes ecclésiaux. Là encore, on retrouve la logique d'articulation du spirituel (notamment les vertus et les pouvoirs surnaturels) et du corporel (notamment la beauté physique). Au total, la culture courtoise ne dénie pas la supériorité des valeurs spirituelles proclamées par l'Église, et s'inscrit donc dans le cadre des structures fondamentales de la société chrétienne. Mais elle conteste le pouvoir ecclésiastique, en reformulant ces mêmes valeurs à son profit et en mettant en scène un spirituel qui n'est pas incarné par les clercs, mais par les aristocrates eux-mêmes ou par les figures imaginaires qui la représentent. À travers la spiritualisation de ses buts et la constitution d'une forme propre de surnaturel, l'aristocratie promeut la légitimité de sa domination et revendique une autonomie à l'égard du clergé.

Au total, l'institution ecclésiale s'affirme au milieu de fortes tensions qui l'exposent à être critiquées sur deux versants. D'un côté, elle s'affronte périodiquement à des courants plus spirituels qu'elle ne parvient à l'être elle-même. Elle doit alors combattre ceux qu'elle pousse vers l'hérésie et ramener à plus de modération ceux qu'elle peut maintenir en son sein. Mais, toujours, elle doit se méfier de ceux qui revendiquent un état spirituel parfaitement pur (et qui bientôt, avec John Wyclif, prétendent faire prévaloir l'Église des prédestinés sur l'Église institutionnalisée, incarnation de l'Antéchrist), pour ne rien dire de ceux qui prétendent parler au nom de l'Esprit (tels les disciples radicaux de Joachim de Flore). Si le dévot est inspiré directement par l'Esprit et s'il parvient seul à l'état spirituel, à quoi sert donc l'Église ? L'institution se fonde sur des valeurs spirituelles, mais trop d'esprit menace l'institution. Disons-le une fois encore, celle-ci se pense comme un *corps spirituel*, c'est-à-dire aussi comme une incarnation de valeurs spirituelles. Le risque inverse est celui d'une atténuation ou d'un détournement de la dualité spirituel/corporel. Il porte en germe une remise en cause de la position *séparée* à laquelle prétendent les clercs, ainsi que de leur monopole de la médiation entre les hommes et Dieu. On a donc affaire à deux attaques inverses, mais qui se rejoignent dans leur commune contestation de l'institution ecclésiale. On ne saurait mieux faire voir que l'Église-institution se fonde sur une délicate conjonction du corporel et du spirituel, et plus encore sur une double dynamique, correctement ordonnée, d'incarnation du spirituel et de spiritualisation du corporel.

Une efficacité croissante, mais de plus en plus forcée

L'évolution des modalités d'articulation du spirituel et du charnel doit maintenant être restituée avec plus de netteté. En effet, le modèle anthropo-social fondé sur l'*articulation hiérarchisée d'entités séparées* est doté d'une grande plasticité et d'une remarquable capacité dynamique. De fait, il convient de préciser qu'en rattachant les conceptions médiévales de la personne au principe d'une dualité non dualiste, on ne cherche nullement à les enfermer dans une doctrine unique : cette formulation ouvre au contraire une ample gamme de possibilités et toute l'histoire de l'anthropologie médiévale est celle des déplacements opérés à l'intérieur de ce large champ. Ce processus se fraie son chemin à travers maints détours et contradictions. Dans les premiers siècles du christianisme, les accents dualistes les plus rudes, très appuyés chez saint Paul, sont portés par une logique de rupture avec la société romaine. Puis, avec d'autres, Augustin promeut une transformation doctrinale radicale, qu'impose le changement de statut du christianisme, d'un message de rupture à une étroite association avec l'Empire. Cette mutation s'accomplit en un double mouvement. La nouvelle théologie du péché réduit la portée du libre arbitre et abaisse la nature humaine, faisant de l'institution ecclésiale la médiation indispensable pour bénéficier de la grâce divine et obtenir le salut. En même temps, au rejet total de l'ordre charnel succède, non pas certes sa réhabilitation, mais du moins son intégration dans l'ordre légitime du monde. L'interprétation charnelle de la résurrection des corps, imposée par Augustin, en est un indice remarquable, de même que sa lecture de la vie dans l'Éden, qui admet l'exercice d'une sexualité paradisiaque avant la Chute et contribue ainsi à donner une esquisse de

légitimité au mariage humain. Ce tour plus corporel, assumé par la théologie occidentale, répond aux nécessités d'une Église qui s'incarne et s'engage dans l'organisation de la société terrestre. En effet, légitimer l'existence de l'Église comme institution suppose de fonder théologiquement la place des corps dans l'œuvre divine. Toute la force de la pensée d'Augustin est de réussir à offrir un espace de légitimité aux corps (cela contre les manichéens), tout en accentuant le poids du péché et en rendant plus ardu l'effort à mener contre les menaces de la chair (cela contre les pélagiens). Tenir les termes de cette contradiction n'allait pas sans mal, d'autant qu'elle plaçait Augustin sous les feux croisés d'adversaires aux positions elles-mêmes inverses (les manichéens l'accusant de pélagianisme et réciproquement). Du moins est-ce avec Augustin que s'enclenche, avec autant d'éclat que de difficultés, la logique qui permet de sauver le corporel en le spiritualisant.

Même si cette logique n'est pas reniée, on observe durant le haut Moyen Âge, et en partie encore jusqu'au XII^e siècle, une présence massive des conceptions ascétiques et monastiques valorisant la fuite du monde. Les accents dualistes d'inspiration néoplatonicienne et paulinienne peuvent peser lourd, comme chez Grégoire le Grand, même s'ils sont toujours bloqués par un mouvement antidualiste dont la vigueur semble avoir tendance à se renforcer. Si les théologiens carolingiens font mieux fructifier l'héritage augustinien et préparent bien des développements ultérieurs, les transformations des XI^e-XIII^e siècles permettent de donner tout son lustre à la dynamique d'articulation du spirituel et du corporel. La refondation ecclésiale s'efforce à une distinction franche du spirituel et du charnel, dans le souci de libérer le premier de l'emprise envahissante des laïcs. Mais elle

s'emploie surtout à les articuler hiérarchiquement, d'où un dépassement du dualisme, acquis bien souvent au prix d'un corps-à-corps textuel ou figuratif avec les énoncés pauliniens. Déjà engagé antérieurement, ce processus est conforté aux XII^e-XIII^e siècles et parvient à son expression achevée chez Thomas d'Aquin. Si l'Église de cette période mène d'âpres combats pour séparer le spirituel et le charnel, une fois ces deux principes clairement distingués et correctement hiérarchisés, il devient possible d'accepter et de valoriser le principe corporel, d'où une attention nouvelle au Christ incarné et au monde créé. Au début du XIII^e siècle, le *Cantique de frère Soleil et de toutes les créatures* exalte la beauté des astres et des quatre éléments : « Loué sois-Tu Seigneur, avec toutes les créatures, spécialement messire frère Soleil par qui tu nous donnes le jour, la lumière ; il est beau, rayonnant, d'une grande splendeur, et de toi, le Très-Haut, il nous offre le symbole. » Comme on le voit, la louange de la Création demeure indissociable de celle du Créateur, et la nature n'est valorisée que dans la mesure où elle permet d'accéder à Dieu (on rappelle aussi que la gaieté singulière de François est inséparable du choix de la pénitence la plus extrême).

Une telle dynamique permet d'assumer jusqu'à l'amour terrestre. Héloïse et Abélard l'avaient déjà tenté, après avoir connu de fâcheuses mésaventures. Vers 1130, l'amante désormais abbessse écrit à son aimé de toujours, devenu moine après sa castration, qu'il est « son unique après le Christ, son unique dans le Christ ». L'amour divin doit primer, mais cette reconnaissance faite, l'amour d'un homme peut être assumé – non certes sans difficultés – jusqu'à se confondre avec celui de Dieu. Plus d'un siècle et demi après, Dante donne une tout autre ampleur à cette spiritualisation de l'amour. Dans *La Divine Comédie*, Béatrice, la femme de chair qu'il a aimée,

devient « une figure ou une incarnation de la révélation », qui le guide dans le paradis, vers la vision de Dieu (Eric Auerbach). Il est du reste remarquable que Virgile lui serve d'abord de guide, à travers l'enfer et le purgatoire. Poète admiré, il est l'accomplissement de « la plénitude des perfections de ce monde », qui connaissent, à travers lui, une remarquable valorisation. Pourtant, celle-ci se heurte à une limite : Virgile, demeuré païen malgré ses prémonitions, doit abandonner Dante au seuil du royaume céleste et cède alors la place à la beauté de Béatrice.

Tous ces traits ne sont pas le signe d'une supposée laïcisation ou d'une autonomisation de la culture profane, faisant reculer l'emprise des valeurs chrétiennes. Ils marquent au contraire une étape supplémentaire dans la dynamique d'articulation du spirituel et du corporel, capable d'assumer plus encore qu'auparavant les réalités du monde matériel. Ainsi, tandis que l'église romane se donne comme l'image d'une Jérusalem céleste fortifiée se protégeant du siècle, le gothique tend, par la dynamique ascensionnelle des voûtes et par l'omniprésence de la lumière, à une spiritualisation de l'architecture, tout en témoignant d'une plus grande reconnaissance du monde et des apparences sensibles des corps et de la nature. Si l'on veut bien considérer le modèle anthropo-social analysé antérieurement (voir ill. 13, p. 615) comme une sorte d'« ascenseur symbolique », on peut suggérer que celui-ci fait la preuve de son efficacité dans la mesure même où il est capable d'élever des charges plus lourdes. C'est ainsi qu'il permet une meilleure prise en compte du monde terrestre, susceptible de satisfaire les laïcs et répondant parfois à leur pression, sans pour autant mettre en cause la prééminence des valeurs spirituelles, affirmée par les clercs. Cette logique, dont témoigne notamment la

conception des corps glorieux, démontre qu'une réalité matérielle peut être du côté du spirituel : c'est le cas, en premier lieu, de l'Église elle-même, dont les possessions sont des *spiritualia*.

L'opposition du charnel et du spirituel est donc dissociée de la dualité du corps et de l'âme, car elle est fondamentalement relationnelle et dynamique : est spirituel tout assemblage au sein duquel le principe spirituel exerce un gouvernement ferme sur les corps ; est charnelle toute articulation dans laquelle cette domination du spirituel n'est pas respectée. Il en va de tout ordre spirituel comme de l'Incarnation, qui en est la matrice fondamentale : la matérialité des corps ne saurait être niée, mais elle doit être engagée dans un processus de spiritualisation et d'élévation qui la rend positive. Telle est la justification de l'Église, institution ostensiblement incarnée, qui ne saurait pourtant se revendiquer que d'une vocation spirituelle. C'est ainsi que l'Église peut être définie comme une vaste machine à spiritualiser le corporel : en assumant davantage le siècle et les réalités terrestres, à force d'étendre sur eux l'empire du principe spirituel, elle démontre que sa mécanique rédemptrice a plus d'efficacité que jamais.

On l'a dit, cela ne va pas sans contestations, notamment de la part des tendances rigoristes présentes au sein de l'Église ou rejetées dans l'hérésie. Et plus la dynamique d'intégration du corporel s'accroît, plus le risque de critique s'amplifie. Ainsi, l'Église des XIV^e-XVI^e siècles renforce son emprise sur la société, mais au prix de tensions croissantes, qui augmentent sa fragilité et peuvent conduire à des ruptures violentes (comme le sont les Réformes protestantes). Puis, au-delà de la période traitée ici, il semble que les disjonctions entre le charnel et le spirituel l'emportent peu à peu, jusqu'au moment où le dua-

lisme trouve avec Descartes une formulation radicale, qui a fortement pesé sur la conscience occidentale. Ainsi, c'est sans doute le Moyen Âge central, époque de l'Église triomphante, qui aura été la période la moins dualiste de l'histoire du christianisme, celle qui était la mieux à même d'éprouver l'unité de la personne (que les conceptions modernes nous restituent d'une autre manière) – et cela, parce que ce modèle était alors le plus pertinent pour penser le corps social et ecclésial, à la fois dans ses tranchantes hiérarchies et dans son utopie communautaire.

*

Conclusion : les ambivalences de la personne chrétienne. Montrer que les représentations médiévales de la personne sont moins simples et moins dualistes qu'on ne le croit souvent n'atténue nullement leur différence avec les conceptions non chrétiennes. Si, dans les religions polythéistes en général, et encore dans les conceptions traditionnelles des Mayas tzeltals, « la représentation de la personne témoigne d'une relation réciproque avec le monde et d'un destin partagé avec d'autres êtres » (Pedro Pitarch), cette double interrelation avec le milieu et avec le groupe s'éclipse dans le christianisme au profit d'un lien privilégié entre l'âme et Dieu. Il n'est donc pas étonnant que la conception chrétienne de la personne, unifiée et individualisée à travers son rapport à Dieu, soit l'un des aspects que les clercs ont eu le plus de mal à imposer, notamment lors de l'évangélisation du Nouveau Monde. Cette relation entre la personne et le Dieu chrétien est généralement tenue pour une des voies par lesquelles avance le processus de l'individuation chrétienne, depuis les *Confessions* d'Augustin, qui se découvre comme sujet dans le sombre miroir que Dieu tend à son âme, jusqu'à

la généralisation du souci intime de soi, que l'Église impose à partir du XIII^e siècle à travers l'obligation de la confession annuelle. Pourtant, si l'autobiographie et l'examen de conscience développent diverses formes d'expérience de soi, au point de faire du « je » le sujet et l'objet d'une exploration presque sans fin, le temps n'est sans doute pas encore venu de proclamer la naissance de l'« individu ». En effet, le chrétien ne saurait se penser comme principe souverain de cette connaissance réflexive et il ne peut se connaître, à travers celle-ci, que comme homme fait à l'image de Dieu et comme pécheur corrompant cette image dans la dissemblance. La constitution même de la personne humaine porte la marque de ce sceau divin, qui exalte d'autant mieux chaque « je » qu'il le ramène vers Lui : si le corps est l'œuvre des parents, l'âme est celle de Dieu ; et si la théorie de l'infusion individualise le moment où chaque âme est créée, c'est pour mieux rappeler, en cet instant crucial, le rôle déterminant de la Trinité. Apposé à chaque être, le sceau divin reproduit indéfiniment l'identique, de sorte que la relation individuannte entre la personne et Dieu est profondément ambiguë : elle accentue le caractère impersonnel de toutes les âmes, unies par leur commune ressemblance en Dieu, et paraît conforter l'affirmation de la communauté ecclésiale. En outre, le lien entre l'âme et Dieu est largement médiatisé par les clercs, proclamés « médecins de l'âme » et spécialistes obligés de cette relation.

De fait, il serait fort difficile, au Moyen Âge, de concevoir la personne indépendamment des groupes et des communautés au sein desquels elle vit (parenté charnelle et spirituelle, liens vassaliques, clans et alliances, voisinage, communauté villageoise ou urbaine, confrérie, corporation et métier, paroisse, ordre religieux, chrétienté, etc.). Le bannissement équivaut à une mort sociale, ce qui

confirme que l'être ne saurait exister — sauf exception — hors du réseau de relations tissé autour de lui. Comme le dit encore Nicolas Oresme, traducteur d'Aristote au XIV^e siècle, « un homme seul ne pourrait vivre sans l'aide d'une bien grande multitude ». L'affirmation de l'individuel, dont l'art du portrait et le nominalisme radical de Guillaume d'Occam semblent deux manifestations novatrices au début du XIV^e siècle (voir chapitre VI), est donc strictement circonscrite par le maintien durable des structures communautaires et corporatives et par l'affirmation du lien indispensable entre l'individu et son environnement social. Il n'est donc pas interdit d'insister à nouveau sur l'équivalence entre la personne chrétienne et l'Église, non seulement parce que la dualité du corps et de l'âme renvoie à la séparation des clercs et des laïcs, mais surtout parce que la dynamique d'articulation qui conduit à la réalisation du corps glorieux des élus est celle qui anime toute l'organisation ecclésiale de la société.

Pour finir, il faut souligner la portée de la rédemption du corps glorieux et de l'assomption divine de l'homme. Cette élévation de la créature jusqu'à son Créateur, du corps de glaise jusqu'à la vertu de l'âme, combine un double aspect contradictoire : elle élève le plus bas jusqu'au plus haut et paraît transcender les dualités hiérarchiques, mais à la condition expresse que le plus bas fasse montre d'obéissance et de soumission. La perspective de cette assomption peut paraître d'autant plus étonnante que le rapport Dieu/homme se formule au Moyen Âge comme un rapport entre *Dominus* et *homo*, soit les termes mêmes de la relation de domination entre le seigneur féodal et ses dépendants. Il convient alors de ne pas oublier que la jonction des extrêmes doit se réaliser dans l'utopie de l'autre monde, ce qui garantit le respect des prééminences terrestres, du moins tant que le milléna-

risme ne vient pas précipiter les temps. Hors d'une telle contestation, le rapport d'inversion que la doctrine établit entre l'ici-bas et l'au-delà enveloppe les hiérarchies sociales dans le manteau céleste de la communauté paradisiaque, et inscrit la domination et le contrôle des corps terrestres dans l'attente d'un corps céleste glorifié.

CHAPITRE V

LA PARENTÉ

Reproduction physique et symbolique de la chrétienté

Dans la chrétienté médiévale, les relations entre les hommes (qu'ils soient ou non parents), mais aussi les relations entre les hommes et les figures divines, ou entre les figures surnaturelles elles-mêmes, sont pour une large part définies comme des liens de parenté. En plus des règles qui, comme dans toute société, définissent la filiation et régissent les pratiques de l'alliance, on constate l'omniprésence de la parenté spirituelle et divine. Même s'il ne permet pas de rendre compte de la totalité des liens existants au sein de la société médiévale, le réseau de ces relations de parenté joue un rôle considérable dans la définition des rapports sociaux, ainsi que dans la représentation des rapports entre les hommes et les forces qui régissent l'univers.

Le fondement de ce système de représentations est l'institution évangélique d'une paternité en Dieu. C'est le Christ, dans l'Évangile, qui pose l'existence d'un Père dans les cieux, dont il est lui-même le fils et qui, à travers

lui, devient père de ceux qui le suivent. Tel est le sens du *Pater Noster* (Mt 6, 9-13) que Jésus enseigne à ses disciples, et qui rappelle, au cœur de toute prière chrétienne, ce lien filial entre l'homme et Dieu. L'affirmation d'une paternité céleste a, dans l'Évangile même, deux corollaires explicites. En premier lieu, la parenté charnelle s'en trouve dévaluée. L'acte de foi est placé en concurrence avec les liens du sang, et il doit l'emporter sur eux : « celui qui vient à moi, s'il ne hait pas son père et sa mère, il ne peut être mon disciple » (Lc 14, 26). Jésus lui-même donne l'exemple, en refusant de reconnaître sa mère et ses parents qui viennent à sa rencontre : « qui est ma mère et qui sont mes frères ? » lance-t-il ; puis, en désignant ses disciples : « Voici ma mère et mes frères. Car quiconque fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là m'est un frère, et une sœur et une mère » (Mt 12, 46-50). Le second corollaire s'exprime ici, comme en bien d'autres passages : étant tous fils de Dieu, les disciples du Christ sont unis entre eux par un lien de fraternité. C'est ce qu'on nommera la germanité généralisée de tous les chrétiens. Ces deux points, qui restent fondamentaux tout au long du Moyen Âge, s'expriment dans les Évangiles avec une violence si radicale que l'Église médiévale ne pourra totalement les assumer, ne serait-ce que parce que le rejet de Marie par son fils ne convient plus guère dans une société où le culte de la Vierge a acquis une place centrale. Un révolté comme Pasolini sera finalement mieux placé pour retrouver, dans les images ardentes de son *Évangile selon Matthieu*, toute la charge subversive de cet épisode.

Parce qu'elle est celle des conversions du paganisme au christianisme, l'époque des premiers Pères continue d'opposer radicalement la parenté céleste et la parenté terrestre. Tertullien affirme que les chrétiens sont les plus libres des hommes : eux seuls ne sont pas astreints à la

détermination de la filiation charnelle et peuvent *choisir* leur père (entendons qu'ils peuvent choisir le Père divin contre le père humain). Il en va encore ainsi dans les *Confessions* d'Augustin, qui indique, dans le contexte d'un baptême désiré mais différé : « Ainsi déjà, je croyais, et ma mère croyait, et toute la maison, mon père seul excepté [...]. Ma mère désirait passionnément que vous me fussiez un père, mon Dieu, plutôt que lui. » Il s'agit donc de passer de la paternité charnelle à la paternité divine, par une véritable substitution du Père céleste au père terrestre. Tel est, dès lors, le modèle de toute conversion (du paganisme au christianisme, puis au sein du christianisme) : se détourner du père charnel pour aller vers le Père divin. Jusqu'à François d'Assise et au-delà, tout changement d'état religieux est pensé comme une conversion de parenté (voir fig. 19, p. 280).

Quoique la configuration décrite puisse paraître consubstantielle au christianisme et à ses Évangiles, elle ne forme nullement un système statique. Sur la base des fondements scripturaires, s'élabore au Moyen Âge une construction complexe et ramifiée, qui laisse éclater une profusion de pratiques, de discours et de représentations, parfois jusqu'à l'exubérance. L'importance et la complexité croissantes des représentations de parenté au cours du Moyen Âge signalent des enjeux sociaux devenus particulièrement intenses. Pour en rendre compte, les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, qui souligne le rôle structurant de l'opposition entre parenté charnelle et parenté spirituelle, constituent un apport majeur. Par « parenté charnelle », on désignera les liens de consanguinité et d'alliance matrimoniale, classiquement étudiés par l'anthropologie. La qualifier de « charnelle » ne veut nullement donner à entendre que ces liens relèvent de données purement biologiques, car la parenté est toujours un

fait socialement élaboré. La parenté charnelle concerne des liens définis à la fois par des normes instituées et par l'existence postulée d'un lien charnel ; il s'agit de liens dérivant d'un exercice socialement réglé de la reproduction sexuée. On ne la dit charnelle que pour rendre compte des conceptions médiévales qui l'opposent à une autre forme de parenté, dite spirituelle. Par « parenté spirituelle », on désignera des relations entre des individus, ou entre des hommes et des figures surnaturelles, qui sont pensées sur le mode de la parenté (alliance, filiation, germanité), bien qu'elles revendiquent expressément l'absence de tout lien charnel entre les personnes concernées. Cette forme de parenté est dite « spirituelle », parce qu'elle transmet la vie, non pas du corps, mais de l'âme, et ouvre droit à un héritage, non pas matériel, mais spirituel (la béatitude céleste). Enfin, on ajoutera un troisième degré, distinct quoique proche de la parenté spirituelle : comme celle-ci, la « parenté divine » exclut toute référence à l'exercice de la reproduction sexuée, mais elle unit cette fois des figures divines ou surnaturelles.

La parenté charnelle et son contrôle par l'Église

L'imposition d'un modèle clérical du mariage

L'Église s'est très tôt intéressée aux institutions familiales, pour y introduire des bouleversements considérables, mis en évidence par Jack Goody. Deux phases témoignent de tensions particulièrement vives. Aux IV^e-V^e siècles, tandis que l'Église passe de la persécution au statut d'institution et que l'Empire romain se désagrège, la plupart des éléments clés des structures antiques de la parenté périclitent ou disparaissent en Occident (notamment

l'adoption, le concubinage, le divorce, le lévirat). Au contraire, des pratiques nouvelles se développent, en particulier le parrainage, à partir du VI^e siècle, et l'ensemble des relations associées à la parenté baptismale. La conception du mariage est aussi profondément transformée. Il faut rappeler que, dans les premiers siècles du christianisme, la rupture évangélique avec la morale juive de la fécondité et surtout avec l'exigence nataliste qui faisait au citoyen romain un devoir de donner des enfants à la Cité, conduit à dévaloriser radicalement le mariage, lié au contact sexuel et donc au péché : seules la continence et la virginité apparaissent alors dignes d'être exaltées. Il ne peut y avoir de salut que dans la fuite hors du monde et de la société, c'est-à-dire aussi hors de la famille. Puis, tirant les conséquences du changement de statut de l'Église, Augustin inaugure un processus fondamental, qui se poursuit sur la longue durée du millénaire médiéval. Il engage en effet le christianisme dans une réhabilitation mesurée du mariage, notamment en affirmant que celui-ci a été institué par Dieu dans le paradis terrestre entre Adam et Ève (c'est-à-dire avant le péché originel, dans l'état d'innocence et de perfection de l'humanité, voulu par le Créateur). Une telle évolution s'amorce de manière bien compréhensible, dès lors que s'impose la nécessité de composer avec l'organisation terrestre de la société et en premier lieu de la reproduire physiquement. Il en résulte une conception ambiguë, dans laquelle le mariage et la reproduction sexuée sont à la fois dépréciés par rapport à la chasteté, et néanmoins acceptés, à condition d'être contrôlés et associés à un lien spirituel. Cela conduit à développer un modèle du mariage imposant à la fois monogamie, indissolubilité (déjà affirmée dans Mt 19, 4-6) et une exogamie beaucoup plus forte qu'à Rome, qui toutefois n'est mise en pratique que pro-

gressivement. Une telle combinaison conduit à un modèle de l'alliance inédit et extraordinairement contraignant, qui constitue probablement une exception historique (Alain Guerreau). Il est associé à une première affirmation de la position de l'Église, ne serait-ce que parce que ces contraintes ont pour effet de multiplier le nombre de couples sans descendance. Jointes aux obstacles mis au remariage des veuves (à l'opposé du lévirat antique qui créait une obligation de remariage avec le frère du défunt), elles transforment les modalités de transmission des héritages et favorisent leur concentration au profit de l'Église (Jack Goody). Mais au-delà des avantages matériels que l'Église peut tirer de ces bouleversements, son intervention dans le domaine de la parenté lui fournit un puissant levier dans l'œuvre de conversion et de contrôle de la société.

Aux XI^e-XII^e siècles, la restructuration de la société produit un autre moment de tension maximale. Les règles de l'alliance font l'objet de nombreux conflits, qui sont souvent l'occasion pour l'Église de manifester sa force face aux grands laïcs, comme par exemple lors de l'excommunication du roi de France, Philippe I^{er}, en 1094 et 1095, accusé par Urbain II de bigamie et d'inceste (Georges Duby). De tels termes ne font que nommer (et condamner) d'un point de vue ecclésiastique les pratiques aristocratiques du concubinage, de la répudiation de l'épouse et du remariage, ainsi que l'union entre parents proches, notamment entre cousins germains. De tels usages étaient courants durant le haut Moyen Âge et ne rencontraient guère d'opposition. Comme d'autres peuples germaniques ou scandinaves, les Francs pratiquaient, à côté de l'alliance principale, un mariage secondaire (sans transfert de biens, mais formalisé), sans compter le concubinage : Éginhard, le biographe de

Charlemagne, énumère sans sourciller les quatre épouses et les cinq concubines de l'empereur, et comptabilise les enfants nés de chacune d'elles. Même si la situation évolue du IX^e au XI^e siècle, notamment en ce qui concerne l'exigence monogamique (ou du moins ses apparences), les usages que l'aristocratie juge licites au regard de ses propres normes heurtent de front le modèle clérical du mariage, qui prône l'indissolubilité et atteint alors son degré maximal d'exigence exogamique.

Pierre Damien et le pape Alexandre II, dans une décrétale de 1065, relancent en effet vigoureusement l'interdit d'alliance jusqu'au septième degré canonique (c'est-à-dire selon le mode de calcul le plus exigeant, qui compte les générations jusqu'à l'ancêtre commun des deux personnes concernées, et non selon le comput romain qui ajoute les générations en cheminant d'une personne à l'autre, en passant par l'ancêtre commun, ce qui double le nombre de degrés). Durant un siècle et demi, l'Église brandit cette règle, en dépit de son caractère inapplicable. Ou plutôt, face à des impératifs à la fois si rigides et si impraticables, les stratégies du clergé sont éminemment sélectives, en fonction de ses intérêts. Qu'elle interdise ou qu'elle monnaie des dispenses, l'Église se pose en censeur de la légitimité des mariages au sein de l'aristocratie – aspect fondamental de l'organisation de la classe dominante, puisqu'il détermine la transmission des biens et du pouvoir sur les hommes. En ce sens, il n'est pas exagéré de dire que le mariage est « la clé de voûte de l'édifice social » (Georges Duby), et que l'Église est parvenue, au terme des conflits des XI^e-XII^e siècles, à s'en assurer le contrôle. Quant aux dominés, la pratique du mariage dans le cadre étroit de l'univers de connaissance (la communauté et les villages voisins) ne semble pas heurter les règles fixées par l'Église, grâce sans doute à une stratégie collective tacite d'oubli

des liens généalogiques, qui permet d'éviter de bloquer les échanges matrimoniaux. Puis, le concile de Latran IV ramène les bornes de l'interdiction matrimoniale au quatrième degré canonique. Mais cette mesure est sans doute moins une marque de faiblesse de l'Église que le signe de son triomphe : une fois que le modèle clérical du mariage s'est imposé pour l'essentiel, il est possible de faire preuve de plus de modération, d'abandonner une arme de combat conçue pour une période de conflit ouvert et d'adopter une norme plus modérée et plus réaliste.

Au cours de cette période, les clercs s'emploient à renforcer et à imposer dans les faits le modèle du mariage déjà précisé par les théoriciens carolingiens, c'est-à-dire une conception spiritualisée du lien matrimonial, limitant l'exercice de la sexualité au seul but de la procréation et faisant du couple chaste l'idéal suprême. L'encadrement de la sexualité matrimoniale – toujours perçue avec ambivalence, comme une réalité à la fois nécessaire et dangereuse – est assuré notamment par le nombre élevé de jours festifs pendant lesquels l'activité sexuelle est proscrite, et même par l'insistance sur les attitudes et les diverses postures sexuelles prohibées. Ce rôle répressif de l'Église est toutefois contrebalancé par la réhabilitation croissante du mariage, qui conduit par exemple Thomas d'Aquin à considérer comme légitime le plaisir sexuel. Même si la condition est qu'il se manifeste dans le cadre d'une union légitime et soit associé au souci de la procréation, c'est une nouveauté remarquable au regard de la condamnation sans appel du plaisir physique chez les auteurs antérieurs. Un aspect décisif de la réhabilitation du mariage intervient au XII^e siècle, lorsque celui-ci, conçu comme image de l'union mystique du Christ et de l'Église, trouve place parmi les sept sacrements. C'est l'aboutissement d'un long processus et finalement d'un retournement complet

par rapport à l'attitude des premiers chrétiens à l'égard du mariage. Au même moment – et alors qu'auparavant le mariage constituait un acte privé relevant de la seule compétence des familles –, le développement de la liturgie nuptiale manifeste l'effort des clercs pour intervenir dans le rituel de l'alliance, à travers les bénédictions, notamment de la chambre des époux, ou par la célébration du mariage devant la porte de l'église, en présence d'un prêtre. Mais le succès de ces interventions est très variable selon les régions, et en tout état de cause, elles ne sont nullement nécessaires. Selon la norme canonique énoncée depuis le IX^e siècle et qui l'emporte définitivement au milieu du XII^e siècle, c'est avant tout le consentement des époux qui fait la validité de l'union. L'intervention du prêtre dans le rituel matrimonial ne deviendra obligatoire qu'après le concile de Trente.

Le processus d'encadrement du mariage des laïcs va de pair avec une réaffirmation du célibat des prêtres, qui est l'un des enjeux de la réforme de l'Église. Certes, le célibat clérical, en tant que norme constitutive d'un état social (et non comme simple idéal personnel), commence à s'affirmer à la fin du VI^e siècle, mais sa réalisation effective est encore loin d'être acquise au début du XI^e siècle. Outre sa visée morale, il permet alors de tracer une délimitation radicale entre clercs et laïcs, ce qui est l'objet central de la réorganisation de la société engagée par l'Église. D'un côté, les laïcs sont voués au mariage et à la reproduction corporelle de la chrétienté ; de l'autre, les clercs, caractérisés par le célibat et l'abandon des liens dévalués de la chair, sont rendus aptes à une tâche plus noble, la reproduction spirituelle de la société. Par le prestige que confère le renoncement à la chair, ils s'affirment comme les spécialistes du sacré, comme les intermédiaires revendiquant l'exclusivité dans les relations avec le monde

divin : le liturgiste Guillaume Durand, à la fin du XIII^e siècle, les qualifie explicitement de « médiateurs » entre les hommes et Dieu.

Transmission des patrimoines et reproduction féodale

Dans de nombreuses sociétés, le lien de filiation (ou de descendance) n'est transmis que par l'un des deux sexes : chaque individu appartient alors soit au groupe de parenté de son père et de ses ascendants en ligne masculine (système patrilinéaire), soit à celui de sa mère et de ses ascendants en ligne féminine (système matrilineaire). Ainsi, le monde romain antique présente des traits notables de patrilinéarité. Ceux-ci disparaissent dès le haut Moyen Âge, au profit d'un système indifférencié, dans lequel le lien de descendance se transmet également par les deux sexes. Chaque individu possède alors sa propre « parentèle », qui englobe tous les consanguins de son père comme de sa mère (sans compter les affins, parents du conjoint). Ce système indifférencié (ou cognatique), qui perdure jusqu'à nos jours, est caractéristique du Moyen Âge dans son ensemble, même s'il connaît quelques adaptations. La principale est liée à la réorganisation de l'aristocratie et de la société féodale, au cours des XI^e-XII^e siècles.

L'historiographie a souvent caractérisé ce mouvement comme une naissance du « lignage aristocratique » (mais le terme est peu adapté car il désigne, dans le vocabulaire des anthropologues, le groupe de descendance d'un ancêtre unique, ce qui suppose un système patri- ou matrilineaire) ; on évoque aussi le passage d'une organisation horizontale, telle que la *Sippe* germanique du haut Moyen Âge, groupe familial large qui fait jouer principalement les solidarités entre frères et cousins, à une organi-

sation verticale, qui resserre le groupe familial et met l'accent sur une ligne de transmission généalogique de génération en génération. En fait, Anita Guerreau-Jalabert a montré qu'il ne s'agit pas d'un changement des règles définissant la filiation (c'est-à-dire déterminant pour chaque individu les personnes socialement considérées comme parents), mais d'une adaptation des représentations et des usages de la parenté à la territorialisation de la noblesse, qui se généralise au début du Moyen Âge central. Ce qui définit dès lors l'aristocratie, c'est l'enracinement dans une terre où s'exerce son pouvoir et qui fonde son statut social. La stratégie idéale de reproduction sociale consiste donc à transmettre en héritage de manière indivise cette terre et le pouvoir sur les hommes qui lui est associé. Se forment ainsi des « topolignées », chaînes de transmission de génération en génération d'un même pouvoir territorial. Autrement dit, des lignées d'héritiers d'une même terre et de la fonction de domination qui lui est attachée. La notion de topolignée vise à exprimer la dépendance des structures de parenté à l'égard de l'organisation spatiale de la société féodale et indique que la lignée aristocratique « ne reçoit sa substance, sa cohérence et sa continuité qu'à travers la forme par laquelle elle s'insère dans un territoire » (Anita Guerreau-Jalabert).

C'est dans ce contexte qu'il faut réinterpréter les traits que l'on associe souvent à l'essor d'une conscience dynastique. Le plus manifeste est la diffusion, dans les milieux aristocratiques, d'une littérature dite généalogique, à partir du milieu du X^e siècle et surtout au cours des deux siècles suivants. En fait, ces textes sont moins soucieux de construire une véritable généalogie que d'établir, à des fins de légitimation, les modalités de transmission du pouvoir détenu par une famille comtale ou seigneuriale, et en particulier du château qui en est le cœur. Ce

sont donc principalement des « topolignées » que met en scène cette littérature, dans laquelle, de surcroît, il est fait mention des parents en ligne maternelle aussi bien que paternelle (d'autant plus que, en raison de l'hypergamie dominante – mariage avec une femme de rang supérieur –, la lignée maternelle est souvent la plus prestigieuse). En second lieu, au cours du XI^e siècle, émerge un nouveau système anthroponymique (un nom individuel, suivi d'un nom exprimant l'appartenance familiale). Pour les aristocrates, ce dernier nom désigne surtout le lieu, voire le château, dans lequel s'enracine leur pouvoir, façon fort claire de rendre manifeste le lien entre statut social et inscription spatiale. Enfin, les armoiries, apparues d'abord sur les bannières permettant d'identifier les combattants, se généralisent à partir du milieu du XII^e siècle, sans jamais être réservées à l'aristocratie. Communément associées au principe généalogique, elles peuvent certes exprimer un lien de descendance, mais elles font place tout autant, par le jeu de multiples combinaisons, à des relations horizontales nouées par le mariage, la vassalité ou d'autres formes d'alliance.

Une transformation importante, non sans rapport avec l'émergence des topolignées, concerne les règles de transmission des biens. Tandis que le partage égalitaire des héritages prévalait durant le haut Moyen Âge, la spatialisation du pouvoir aristocratique incite à transmettre à un seul héritier l'entité territoriale dans laquelle s'enracine le statut d'une lignée. Quoique de manière trop lente et trop partielle pour freiner la fragmentation des pouvoirs seigneuriaux, l'indivision successorale se développe peu à peu, sous différentes formes dont le droit d'aînesse est la plus usitée. Son essor au cours des XI^e-XII^e siècles est net et, même si de nombreuses régions d'Occident n'y ont pas recours, il a été suffisamment assimilé au système féodal

pour être violemment remis en cause lors de l'écroulement de celui-ci (ce qu'entérine le Code Napoléon). La transmission privilégiée de l'héritage tend à faire plusieurs groupes d'exclus parmi les descendants : les filles, les cadets et les enfants illégitimes. Leurs situations sont cependant bien distinctes.

Les filles sont beaucoup moins exclues de l'héritage qu'on ne le croit communément. La préférence allant à la transmission en ligne directe plutôt que latérale, en l'absence d'un descendant mâle la succession se fera plus volontiers au profit d'une fille que d'un frère ou d'un neveu. Il n'est donc pas rare qu'une femme assume la charge d'une seigneurie, d'un comté, voire d'un royaume (qu'on songe à Isabelle de Castille). Certes, la hiérarchie des sexes et l'importance des valeurs guerrières au sein de l'aristocratie sont telles que l'on valorise toujours davantage la possibilité d'un héritier mâle, tendance qui se renforce au cours du Moyen Âge (dans le cas du royaume de France, la règle de transmission de la couronne en lignée exclusivement masculine est forgée de manière circonstancielle, à partir de 1328, pour écarter les prétentions anglaises). En outre, dès le haut Moyen Âge, les filles reçoivent de leurs parents une dot, au moment du mariage. Certes, la dot exclut du droit à l'héritage et, en ce sens, sa généralisation contribue à la concentration de la part principale du patrimoine aux mains d'un seul héritier. Pourtant, même lorsqu'elle est versée en argent, la dot est loin d'être négligeable (elle peut atteindre une part importante des biens familiaux, surtout à partir du XIII^e siècle). Aussi, on peut suivre les anthropologues qui considèrent la dot comme une participation anticipée des filles à l'héritage. La dot peut ainsi être tenue pour une des modalités de la « dévolution divergente », institution capitale dans l'ensemble des sociétés d'Eurasie (par oppo-

sition à l'Afrique), « en vertu de laquelle les transferts s'effectuent au profit des filles comme des fils » (Jack Goody). Et, ainsi que l'indique le même auteur, « la dévolution divergente des biens aux femmes comme aux hommes s'accompagne d'une série de mécanismes de continuité » visant à garantir la cohérence dans l'usage des ressources familiales : c'est ce qu'illustre parfaitement la formation féodale des topolignées.

À mesure que la primogéniture gagne du terrain, la situation des cadets devient moins enviable que celle des filles. Même si on leur accorde volontiers une compensation monétaire et si leur exclusion de l'héritage se relâche en certaines périodes, les cadets sont le plus souvent comme séparés du tronc familial. Cela est très net lorsqu'ils sont, dès l'enfance, offerts comme oblates à un monastère, ou lorsque, plus tard, ils entrent dans l'Église. Il est probable que la situation désavantageuse des cadets, mis à l'écart des intérêts matériels de leur parenté, prépare et donne plus de force encore à la *conversion* et à la rupture avec la parenté charnelle que suppose l'intégration au clergé. Joint aux effets de la redistribution des charges épiscopales au profit de la petite et moyenne aristocratie, cela aide à comprendre pourquoi, en dépit d'une même origine sociale, les connivences entre le haut clergé et l'élite laïque sont finalement moins marquées que l'affirmation, face à cette dernière, des intérêts et des valeurs propres de l'Église. Quant aux cadets restés laïcs, ils se lancent en quête d'aventure. Robert Guiscard et le roi Roger de Sicile, reprenant aux musulmans l'Italie du Sud et la Sicile, sont les exemples types de cadets privés de biens propres et parvenus à la plus haute gloire. Plus généralement, Robert Moore a souligné le rôle décisif des cadets dans les entreprises qui caractérisent l'expansion de l'Europe, dans la péninsule ibérique et en Terre sainte – et,

devrait-on ajouter, jusque dans la conquête de l'Amérique. Désavantage individuel, la mise à l'écart des cadets semble donc un facteur de dynamisme social, par la prouesse combative et l'audace conquérante auxquelles elle contraint celui qui doit acquérir par lui-même la haute position sociale que sa naissance lui attribue tout en la lui déniait, ou encore parce qu'elle garantit à l'Église des recrues nombreuses, issues de l'élite de la société et pourtant prédisposées à embrasser les intérêts d'un autre type de parenté.

Enfin, durant le haut Moyen Âge, les enfants illégitimes, notamment issus d'unions avec des concubines, sont souvent associés à l'héritage au même titre que les enfants légitimes : Charles Martel est un bâtard, de même que Bernard, petit-fils de Charlemagne et roi d'Italie en 811 ; au milieu du XI^e siècle encore, la même situation ne crée nul obstacle à Guillaume le Conquérant, lorsqu'il accède au trône d'Angleterre. Mais, à partir du XII^e et plus encore du XIII^e siècle, la situation des enfants illégitimes se dégrade sensiblement. Même si on trouve bien des exceptions à la règle, ils sont généralement exclus de l'héritage et subissent de manière croissante mépris et règles discriminatoires (notamment, l'interdiction d'accéder au sacerdoce). C'est une conséquence logique de l'imposition du modèle clérical du mariage, qui condamne avec virulence l'adultère et le concubinage, et ne reconnaît de lien légitime que dans le cadre de l'union matrimoniale. Mais ici, les normes cléricales viennent conforter les intérêts aristocratiques, en excluant une catégorie possible d'héritiers : d'une certaine manière, la stigmatisation croissante des bâtards accompagne la territorialisation de l'aristocratie (Robert Moore). Plus généralement, on peut se demander si le modèle clérical du mariage, pour contraire qu'il ait pu paraître dans un premier temps aux coutumes de l'aristo-

cratie, n'a pas servi les intérêts de celle-ci comme classe. L'opposition ferme à l'endogamie, au concubinage et à la répudiation heurtait sans doute le souci de ne pas se trouver en défaut de descendance ; mais l'affirmation du mariage monogame et indissoluble, ainsi que la disqualification des enfants illégitimes, limitaient le nombre des héritiers potentiels et facilitaient une meilleure gestion des patrimoines et donc une plus grande solidité des topolignées. Sans doute gênante tant que l'aristocratie ne s'était pas entièrement détachée de ses formes d'organisation antérieures, ces règles, certes individuellement fastidieuses, favorisaient, en un temps d'essor productif et démographique, les nouvelles structures de domination fondées sur l'encellulement des dominés et la territorialisation des dominants.

Au total, l'intervention de l'Église est bien plus contraignante et décisive en ce qui concerne les règles de l'alliance, tandis que le système de filiation semble un enjeu moins marqué, même s'il subit le contrecoup de la généralisation du modèle clérical du mariage. De cette manière, le clergé entend maîtriser la reproduction physique de la société, tout en pesant de façon déterminante sur l'organisation de la classe aristocratique, sa rivale et sa complice dans l'œuvre de domination sociale. Mais, si le clergé règle la pratique de liens auxquels il se soustrait lui-même, la parenté spirituelle est plus essentielle encore pour définir sa propre place et la prééminence qu'il revendique.

La société chrétienne comme réseau de parenté spirituelle

On ne saurait étudier les structures médiévales de la parenté sans insister, à la suite d'Anita Guerreau-Jalabert, sur l'importance des liens de parenté spirituelle, qui en constituent l'un des aspects les plus originaux.

Parenté baptismale, paternité de Dieu et maternité de l'Église

Une part essentielle de ces liens se noue au travers du baptême. Outre sa fonction de purification, indispensable pour accéder au salut personnel, ce rite fondamental marque la véritable naissance sociale de l'individu. C'est le moment où il reçoit son nom et devient membre de la communauté des fidèles. Sans baptême, pas d'identité, pas d'existence ici-bas et pas de salut dans l'au-delà. C'est alors que s'instituent les plus actifs des liens de parenté spirituelle que sont le parrainage et le compérage (qui unit les parents charnels et les parents spirituels). Portant la responsabilité de la naissance physique de l'enfant, en vertu de laquelle la faute originelle lui est transmise, les parents charnels sont, au Moyen Âge – et contrairement au rituel pratiqué jusqu'au V^e siècle encore, avant l'institution du parrainage –, rigoureusement exclus du rite baptismal, qui assure sa naissance sociale et sa régénération dans la grâce. Ils doivent, en cette occasion, céder la place aux parents spirituels, parrains et marraines, qui tiennent l'enfant au-dessus des fonts baptismaux, prononcent les paroles rituelles à sa place, lui donnent son nom et se portent garants de son éducation chrétienne. Cette substitution des parents spirituels aux parents charnels lors du baptême, qui manifeste l'indignité de ces derniers à parti-

ciper à la part la plus noble de la reproduction des membres de la communauté, rend sensibles à tous la prééminence de la parenté spirituelle et la dévalorisation de la parenté charnelle.

Le rôle du parrain dans l'éducation religieuse de l'enfant est le plus souvent théorique, conformément aux principes qui prescrivent son intervention uniquement en cas de défaillance des parents. Au reste, dans certains milieux, les parents semblent moins rechercher des parrains pour leurs enfants que des compères pour eux-mêmes, comme il ressort des études de Christiane Klapisch-Zuber. Le compérage permet en effet d'établir une relation horizontale, pensée en termes d'amitié et de fraternité, élargissant le cercle des alliés et susceptible d'apaiser des tensions sociales ou politiques. Déjà, au VI^e siècle, les rois mérovingiens utilisent le compérage pour mettre fin à leurs luttes fratricides et restaurer entre eux des relations pacifiques. Dans d'autres contextes, le compérage conserve une dimension plus verticale et se superpose à des relations de clientélisme, par exemple dans la Florence de la fin du Moyen Âge : avoir pour compère un riche négociant, c'est à la fois bénéficier de sa protection et s'intégrer à sa clientèle politique et économique. Dans un cas comme dans l'autre, c'est sans doute parce qu'elle permettait de multiplier les liens de solidarité et de les renforcer par un caractère sacralisé que la parenté spirituelle a bénéficié d'une telle faveur parmi les laïcs. On ne saurait pour autant sous-estimer l'importance du parrainage, en raison de son rôle dans le rituel baptismal et de sa place éminente dans l'économie générale du système de parenté. C'est ce que confirme le développement des inter-dits matrimoniaux pour cause de parenté spirituelle. Si les prohibitions principales – entre parrain et filleule, marraine et filleul, compère et commère – sont posées dès le Code de Justinien, en 530, ou peu après, d'autres s'y ajoutent en

Occident au XII^e siècle (ainsi entre le filleul et la fille ou entre la filleule et le fils d'une même personne ; entre les conjoints de ceux qu'unit le compérage). Comme pour la parenté charnelle, c'est l'époque où l'Église énonce les règles les plus contraignantes, afin de renforcer sa position d'arbitre des pratiques matrimoniales.

C'est aussi par le baptême que s'établit la filiation des hommes à l'égard de Dieu. L'enfant, né de ses parents dans le péché originel, renaît de l'eau lustrale comme fils de Dieu. Il *devient* alors fils de Dieu, ce qu'il n'était pas en vertu de sa naissance : le baptême est une adoption divine. En effet, les conceptions médiévales font de la paternité de Dieu, non une caractéristique de tous les hommes, mais un privilège des seuls baptisés. Certes, Dieu crée tous les hommes à son image et à sa ressemblance (Gn 1, 26), mais ce n'est pas en vertu de cette relation qu'ils sont ses fils, d'autant que cette ressemblance, pervertie par le péché originel, ne peut être restaurée que par le baptême. Ainsi, la paternité de Dieu ne définit pas l'humanité tout entière : historiquement inaugurée par l'Incarnation du Fils et transmise à chacun par le baptême, elle marque le statut spécifique des chrétiens et les distingue des autres hommes, exclus de la grâce et du salut.

Par le baptême, le chrétien devient aussi fils de la Mère-Église. Cette figure, qui ne joue nullement ce rôle dans le Nouveau Testament, voit son importance s'amplifier à mesure que s'affirme l'institution ecclésiale. Elle ne cesse de jouer de l'ambiguïté que lui confère la notion d'*ecclesia*, prise entre son acception originelle de communauté de tous les chrétiens et la tendance ultérieure qui l'identifie à ses membres cléricaux (voir partie I, chapitre III). Même si la seconde l'emporte à partir du IX^e et plus encore du XI^e siècle, la première ne disparaît jamais totalement. À l'époque qui nous occupe, la Mère-Église est donc la per-

sonnification de l'institution ou de la communauté, faisant jouer cette indéfinition au bénéfice de la première. La maternité de l'Église apparaît alors comme le pendant féminin de la paternité de Dieu, aussi importante que cette dernière. Déjà, Augustin indique : « l'Église est pour nous une mère. C'est d'elle et du Père que spirituellement nous sommes nés » et, soulignant encore davantage leur caractère indissociable : « nul ne pourra trouver auprès de Dieu un accueil paternel, s'il méprise sa mère l'Église ». Tout comme Dieu est Père, l'Église est vraiment Mère, parce qu'elle donne naissance au chrétien dans le baptême. Les fonts baptismaux sont l'organe de cet enfement, et Augustin, suivi par la tradition patristique et liturgique, les qualifie de « matrice de la Mère Église ». L'inscription du baptistère du Latran, vers 440, précise que ses eaux sont fécondées par l'Esprit, de sorte que « la Mère-Église enfante en ces eaux le fruit virginal qu'elle a conçu par le souffle de Dieu ». De tels énoncés décalquent la procréation charnelle, afin de mieux la spiritualiser : c'est que le baptême doit être conçu comme un véritable enfement spirituel. On attribue aussi à l'Église une fonction nourricière, qui renforce son statut maternel. Comme l'indique Clément d'Alexandrie, l'Église « attire à elle ses petits enfants et les allaite d'un lait sacré, le Logos des nourrissons ». Et si les images figurent parfois cette relation en montrant l'Église offrant ses seins aux fidèles (fig. 45), c'est parce qu'elle les nourrit en transmettant le principe divin qui permet de grandir dans la foi, à travers l'enseignement de la Parole et le don de l'eucharistie, nourriture spirituelle et pain de vie. Enfin, la fonction maternelle de l'Église se décline en de multiples thèmes qui la décrivent comme une mère prodiguant soins et amour à ses enfants. Selon saint Bernard, par exemple, l'Église « nurse » les fidèles et les protège sous son aile.

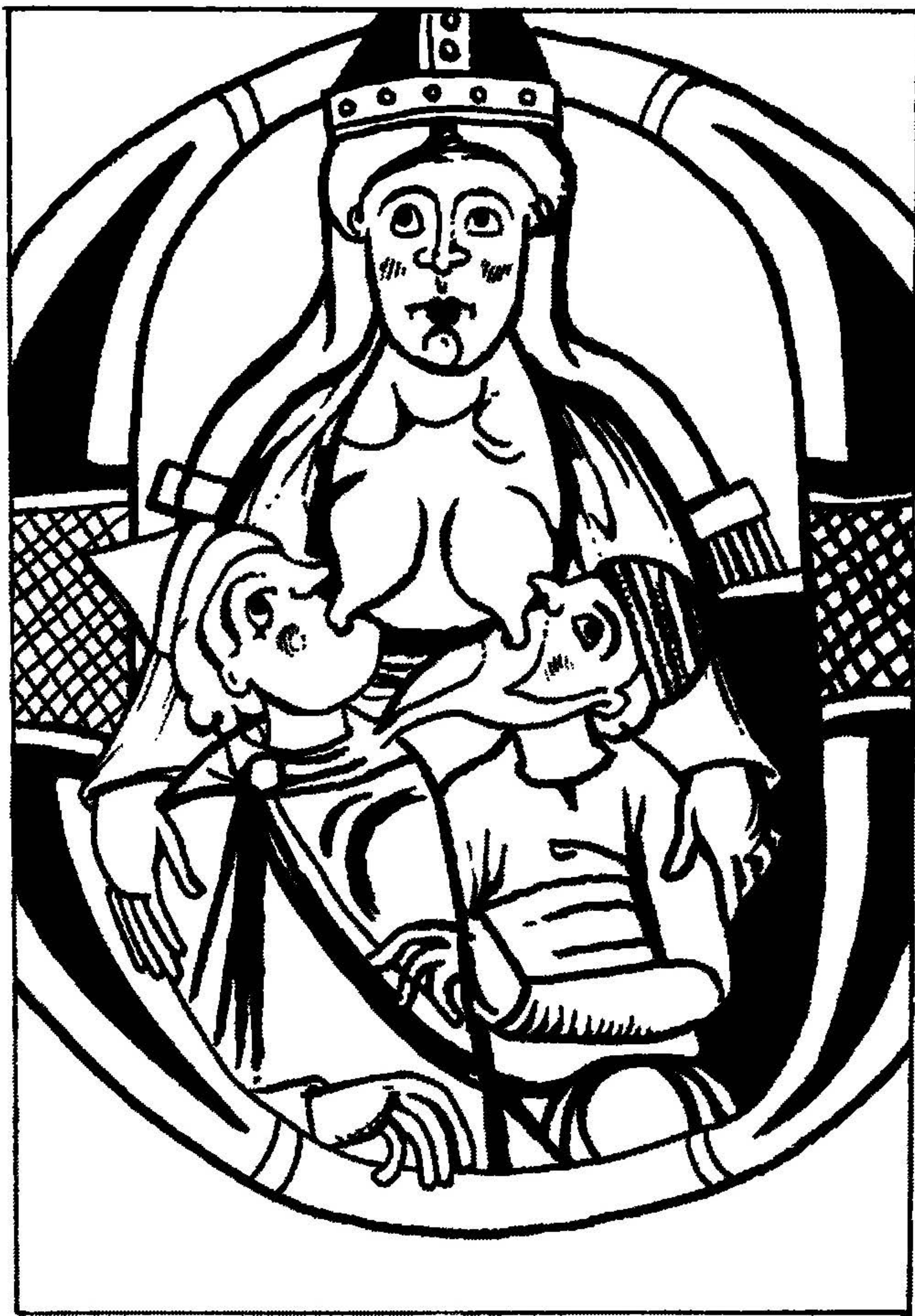


Fig. 45 : La Mère-Église allaitant les fidèles (1150-1170 ; dessin d'après les *Commentaires des Évangiles* par saint Jérôme, Engelsberg, Stiftsbibliothek, ms. 48, f. 103 v.).

La paternité des clercs : un principe hiérarchique

Définir la position du clergé dans ce réseau n'est pas aisé, en raison de la diversité des statuts en son sein (positions hiérarchiques ; ordres mineurs/majeurs ; séculiers/réguliers ; traditionnels/nouveaux) et des situations qui s'inscrivent à la frontière séparant clercs et laïcs (clercs tonsurés mais non ordonnés, convers, donnés et membres des tiers-ordres). Mais, comme on l'a vu, la division entre clercs et laïcs, âprement défendue, demeure socialement déterminante. On rapportera donc les analyses qui suivent à des individus dont l'appartenance au clergé est rendue manifeste par l'accomplissement d'un rituel – ordination, prise d'habit ou vœux – et par un mode de vie discriminant – essentiellement le célibat (c'est du reste l'apparition, au III^e siècle, d'un rite d'ordination donnant un rôle exclusif dans la célébration de l'eucharistie, qui constitue l'origine de la séparation entre clercs et laïcs).

Comme les autres chrétiens, les clercs sont fils de Dieu et de l'Église. Leur fonction leur confère néanmoins une position spécifique dans le réseau de parenté : ils sont aussi pères. C'est au travers du sacrement baptismal que le statut paternel du prêtre se manifeste le plus clairement. Il joue alors le rôle de représentant de Dieu sur terre ; ou plutôt, il permet l'accomplissement de l'enfantement par Dieu et l'Église, en vertu de son statut de tenant lieu de Dieu et de membre de l'Église-institution. Certes, la paternité des prêtres ne saurait prétendre à la même dignité que celle de Dieu, mais elle est cependant l'agent indispensable à sa propagation (le rôle éminemment actif du prêtre est souligné par l'évolution de la liturgie baptismale, puisque, en Occident, la formule « je te baptise » supplante l'ancien tour passif, maintenu à Byzance, par lequel le célébrant annonce que le fidèle « *est baptisé* au

nom de Dieu »). Seuls habilités à conférer les sacrements, les prêtres sont, dans la société médiévale, les médiateurs obligés de la parenté divine. C'est par eux que s'instaure, pour les chrétiens, la paternité de Dieu et la maternité de l'Église.

Les titres portés par les clercs manifestent clairement cette paternité : abbé (de « abbas », père), et surtout pape (*papa*, *papatus*, termes utilisés par tous les évêques, puis réservés au seul pontife romain à partir du XI^e siècle). Omniprésent est ce mode d'adresse aux clercs : *pater*, mon père... En outre, le rapport de paternité n'exprime pas seulement la dualité entre clercs et laïcs, mais aussi les hiérarchies au sein du clergé, comme le rappellent la position de l'abbé à la tête de son monastère et celle du pape au sommet de l'institution ecclésiale. De même, les liens de dépendance entre établissements monastiques peuvent être conçus comme des relations de filiation spirituelle, par exemple lorsque l'on évoque la « descendance de Clairvaux » ou d'autres abbayes cisterciennes. Ce sont également des liens de parenté spirituelle que donnent à voir, au XV^e siècle, les arbres monastiques, s'élevant depuis le flanc d'un fondateur d'ordre, comme saint Benoît ou saint Dominique, et dont les branches abritent la multitude de ses disciples : bien que ces représentations ressemblent fort à l'arbre de Jessé et aux premières images de généalogie familiale sous forme d'arbre qui apparaissent alors, il est clair qu'elles ne montrent nullement la parenté charnelle du saint, mais expriment l'ampleur de sa fécondité spirituelle, à travers l'exubérance de l'arbre auquel il donne naissance (ce type de figuration traverse du reste l'Atlantique à l'époque coloniale et apparaît notamment à Santo Domingo de Oaxaca, au Mexique). Enfin, si la position paternelle des clercs est contestée par les hérésies et parfois par la pression des laïcs, elle connaît une évolu-

tion à l'intérieur même de l'Église. Ainsi, les membres des ordres mendiants se font appeler « frères » (*frater, fratello, fray*), y compris par les laïcs, signe d'une inflexion moins hiérarchique, toutefois vite reprise en main et atténuée. Mais, en dépit de ces nuances et de ces évolutions, la dualité pères/enfants recouvre pour l'essentiel la dualité clercs/laïcs. Non seulement elle exprime la hiérarchie établie entre eux, mais elle en constitue une justification importante. La paternité spirituelle des clercs est l'énoncé et la garantie de leur autorité, d'autant plus qu'elle s'articule à la pratique du célibat. Comme on l'a vu, le clerc se soustrait aux liens de la parenté charnelle, et c'est par ce renoncement qu'il acquiert la faculté de devenir spirituellement père. Augustin, présentant un nouvel évêque au peuple, affirme déjà : « il n'a point voulu avoir d'enfant selon la chair, afin d'en avoir davantage selon l'esprit ». Une telle configuration (retrait de la parenté charnelle/position de père spirituel) fonde la domination sociale du clergé sur une double hiérarchie (spirituel/charnel ; père/enfant).

La position du clergé paraît également caractérisée par un autre trait spécifique : une union matrimoniale spirituelle. Ainsi, les moniales sont les « fiancées du Christ », et l'évêque épouse son église (c'est-à-dire son diocèse), en un rituel marqué par la remise de l'anneau. Comme l'évêque est aussi fils de l'Église, au même titre que tous les baptisés, la conjonction d'une relation de filiation et d'une alliance matrimoniale a pu conduire à parler ici d'« inceste symbolique » et à définir cette infraction comme un écart sacralisant, justifiant la position dominante du clergé (Anita Guerreau-Jalabert). Toutefois, le mariage avec l'église ne concerne que les évêques (et surtout le pape qui, seul, épouse l'Église universelle). De plus, ce rituel, qui s'ébauche à partir du IX^e siècle et

s'affirme au XII^e siècle, n'est pas le fondement du pouvoir spirituel de l'évêque, reçu par l'imposition des mains ou l'onction, symboles de l'effusion de l'Esprit. Cette relation d'alliance ne semble donc pas jouer un rôle déterminant dans la définition du statut du clergé, mais constitue plutôt un caractère supplémentaire, propre au sommet de la hiérarchie ecclésiastique. L'essentiel, pour définir le clergé comme groupe dominant au sein d'une société duelle, serait bien davantage le double caractère du célibat et de la paternité spirituelle. Là, se trouve l'écart sacralisant qui distingue les clercs, en associant renoncement et pouvoir symbolique.

Germanité de tous les chrétiens et essor des confréries

Une autre relation de parenté spirituelle concerne tous les baptisés : étant fils de Dieu et de l'Église, les chrétiens sont frères entre eux. Cette germanité généralisée est, elle aussi, instituée par le baptême, de sorte qu'elle caractérise les membres de la chrétienté et trace une ligne de séparation qui exclut les autres hommes. Puissant vecteur d'unité de la chrétienté et de concorde sociale, cette relation est volontiers invoquée par les clercs, en particulier lorsqu'il faut apaiser les conflits et prêcher la réconciliation. Certes, sur terre, ce lien reste largement virtuel, inefficace. Il s'efface, le plus souvent impuissant, devant la logique des dominations sociales et des règles familiales. La germanité généralisée des chrétiens est un horizon en partie inaccessible ici-bas, dont la pleine réalisation est reportée dans l'au-delà.

Certains liens sociaux sont toutefois susceptibles d'activer cette germanité latente. L'appartenance à l'Église des clercs, en dépit des hiérarchies qui la structurent, rend plus actif ce lien, tout particulièrement au sein d'une

communauté monastique. Celui-ci peut s'étendre aux laïcs qui, par leurs donations, notamment à Cluny, sont intégrés à la *familia* monastique, ou du moins lui sont associés dans ses prières. Le compérage est également une manière de rendre efficace la germanité de tous les baptisés. La pratique des aumônes aux pauvres, directe ou par l'intermédiaire de l'Église, en est une autre manifestation, éminemment caractéristique de la société médiévale. Enfin, l'essor des confréries, à partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle, permet d'étendre la conscience pratique de cette fraternité. Il s'agit là d'un phénomène de grande ampleur, à l'échelle de la chrétienté, aussi bien dans les campagnes que dans les villes (et qui est destiné à se prolonger dans le Nouveau Monde, sous des formes en partie originales). Selon les lieux et les époques, les confréries peuvent prendre des formes différentes, privilégiant tantôt l'aspect dévotionnel, tantôt l'organisation corporative d'un métier ou d'un groupe professionnel. Toutes ont pourtant d'importants points communs. Ce sont des associations d'entraide et de dévotion, librement établies, qui s'emploient à rendre actifs les liens d'amour fraternel entre ses membres. Leur nom même (*confraternitas* en latin, *hermandad* en castillan) et celui de « confrères », donné à ses participants, indiquent bien qu'elles se fondent sur la notion de germanité spirituelle élargie, caractéristique des conceptions chrétiennes de la parenté.

L'unité des confrères se manifeste par la dévotion commune au protecteur du groupe, un saint patron ou la Vierge (voir fig. 25, p. 342), par des formes de solidarité concrète, notamment la prise en charge des funérailles et la prière collective pour les membres défunts, ou encore par des activités ritualisées, tel le banquet annuel où, autour de la nourriture partagée, se réalise symboliquement l'unité de la corporation. L'institution des confréries

a ainsi permis une organisation en partie autonome des laïcs, quoique toujours sous le regard vigilant des clercs. Elle est surtout un instrument efficace d'intégration des laïcs au sein des structures sociales et idéologiques dessinées par l'Église. Puissants moyens d'intégration, les confréries redoublent souvent les structures paroissiales et sont entièrement fondées sur les règles de la parenté spirituelle dont l'élaboration et le contrôle incombent à l'Église. Au total, la germanité généralisée des chrétiens apparaît comme une forme idéale mais non réalisée de la parenté spirituelle. La communauté rituelle du baptême lui confère une existence objective, que réitère la participation au sacrement eucharistique ; mais le lien d'amour spirituel qui devrait la caractériser ne parvient pas à se manifester pleinement. En revanche, l'appartenance à une confrérie crée un cercle de parenté spirituelle, rendue effective par des rites propres et des formes d'entraide. La confrérie est – pour reprendre une notion de Pierre Bourdieu – la part pratique, « maintenue en état de marche », de la germanité spirituelle de tous les baptisés.

Si l'on considère maintenant l'ensemble des relations spirituelles mentionnées ici, on voit que la conjonction de la parenté charnelle et de la parenté spirituelle entraîne quelques paradoxes apparents. Augustin note que le fils qui accède à l'épiscopat devient *père de son père*, énoncé paradoxal qui tient au fait que le lien spirituel inverse le lien charnel. Illustrant un autre cas de figure, Augustin souligne que ses propres parents charnels sont devenus ses germains spirituels (« eux qui furent mes parents, et mes frères en vous, notre Père, et en l'Église catholique, notre mère »). Cette fois, le lien spirituel n'inverse pas le lien charnel, mais égalise une relation hiérarchique. La parenté spirituelle projette à l'horizontale un lien de nature verticale. Ainsi, la surimposition des liens spirituels aux liens

charnels, par pivotement ou renversement, apparaît comme un instrument efficace de manipulation de la parenté. Enfin, la portée symbolique de ces liens est considérable, puisqu'ils contribuent à définir l'armature idéologique de la société. La germanité de tous les chrétiens énonce l'unité de la chrétienté, tandis que la paternité spirituelle des clercs fonde la dualité hiérarchique qui, au sein de cet ensemble unifié, les sépare des laïcs.

La parenté divine, point focal du système

Au cœur même du dogme, c'est-à-dire des représentations qui fondent la vision du monde et l'organisation de la société chrétienne, se noue un écheveau particulièrement dense de relations de parenté. Un lien de parenté s'inscrit en effet entre les deux premières personnes de la Trinité, le Père et le Fils. La question de la paternité se loge donc au centre de la définition du Dieu chrétien, même si le statut du Saint-Esprit invite à souligner que tout, dans ce système, n'est pas pensé en termes de parenté (assimilé à l'effusion de la grâce et de l'inspiration divines, le Saint-Esprit est l'agent d'une expansion de l'amour entre les hommes et Dieu et entre eux-mêmes ; il est une puissance de conjonction et de concorde, aussi bien entre les créatures qu'au sein de la Trinité dont il assure la cohésion, puisque Thomas d'Aquin qualifie explicitement l'Esprit de « nœud du Père et du Fils »).

Le Fils égal au Père : les paradoxes de la Trinité

La nature de la filiation du Père au Fils constitue l'un des enjeux principaux des controverses trinitaires. Tandis qu'Arius (256-336), prêtre à Alexandrie au début du IV^e

siècle, nie la pleine divinité du Christ et reconnaît le Père comme seul véritable Dieu, l'orthodoxie, qui se forme en réaction à l'arianisme, doit concevoir un lien entre le Père et le Fils qui soit une véritable filiation et qui assure néanmoins leur égale divinité. Décisif, le concile de Nicée, en 325, suivi par les autres conciles œcuméniques du IV^e siècle, proclame le Credo trinitaire, en vertu duquel le Fils est dit « vrai Dieu de vrai Dieu, consubstantiel au Père, engendré et non pas créé » (tandis que l'anathème est jeté sur ceux qui affirment « avant d'être engendré, il n'était pas » ou « le Fils de Dieu est né »). Le Fils doit en effet être engendré, car sinon il ne serait pas fils ; mais il ne peut pas être créé, sans quoi il serait une créature et non pas divin au même titre que le Créateur. La différenciation entre création et engendrement est donc décisive pour faire tenir ensemble ce que les contestataires ariens – de même que les païens et les juifs – tiennent pour inconciliable (la possibilité de concevoir le Christ comme Fils et en même temps totalement égal au Père).

Une relation de paternité, fondée sur l'engendrement, s'inscrit ainsi au sein du noyau divin, entre les figures de la Trinité, différentes par leurs personnes mais égales par leur essence, au point qu'aucune ne peut se targuer de quelque prééminence que ce soit. Entre le Père et le Fils, il existe à la fois filiation véritable et parfaite égalité. Soit une équation « Père = Fils », dans laquelle l'égalité est à la fois hiérarchique et essentielle, mais sans pour autant supposer une identité des personnes. Le dogme trinitaire produit ainsi le modèle d'une relation paradoxale, en totale contradiction avec les caractères de la filiation dans l'ordre charnel, puisqu'il égalise un rapport qui est normalement hiérarchique. Plus précisément, ce modèle nie ce qui définit ici-bas la filiation, c'est-à-dire son caractère *ordonné*. Dans l'espèce humaine, composée d'êtres mortels, cette

relation suppose un ordre, une succession des générations. Au contraire, la parenté trinitaire, unissant des personnes divines éternelles, se caractérise par un modèle de filiation sans rapport de générations et sans subordination.

Le dogme trinitaire est un paradoxe intenable (tant en ce qui concerne la jonction de la filiation et de l'égalité que par la délicate conciliation de l'« un » et du « trois »). D'emblée, c'est face à deux dangers opposés que l'orthodoxie a dû se définir : d'un côté, l'arianisme, qui n'admet que la divinité du Père et nie celle du Fils ; de l'autre, le sabellianisme ou le priscillianisme des III^e et IV^e siècles, accusés de confondre le Père, le Fils et l'Esprit en une seule personne. Par des chemins inverses, on tend dans les deux cas à revenir à un monothéisme strict, alors que l'orthodoxie cherche sa voie entre les écueils, pour fonder le paradoxe d'un Dieu unique en trois personnes (un par son essence et trine par la diversité des personnes). Comme on l'a vu, les accusations d'hérésie ne tardent pas à réapparaître, malgré les décisions du concile de Nicée : le nestorianisme défait, à la suite de l'arianisme, la logique de l'Incarnation, en séparant radicalement les deux natures, divine et humaine, du Christ ; à l'autre extrême, le monophysisme affirme la nature unique du Christ, indissociablement divine et humaine.

Le débat resurgit encore avec l'adoptianisme, dans l'Espagne du VIII^e siècle : deux évêques, Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, soucieux d'insister sur l'humanité du Sauveur, à leurs yeux trop négligée, séparent à nouveau les deux natures du Christ, et affirment que celui-ci est vrai Fils de Dieu par sa nature divine, mais qu'il n'est, en tant qu'homme, que son fils adoptif. Leur doctrine, qu'on doit situer dans le contexte de la péninsule ibérique et de la confrontation avec le monothéisme strict des musulmans

et des juifs, est condamnée, notamment par Beatus de Liebana (célèbre pour son commentaire de l'Apocalypse) et surtout par l'entourage de Charlemagne et par le concile de Francfort, réuni à l'initiative de ce dernier, en 794. Peu après l'an mil, le Schisme entre Grecs et Latins comporte une dimension trinitaire, puisque les premiers continuent d'affirmer que le Saint-Esprit procède du Père seul, tandis que les seconds considèrent qu'il procède du Père et du Fils (*filioque*), ce qui renforce encore leur égalité. Si, dès lors, la réflexion trinitaire en Occident ne sort plus guère des limites de l'orthodoxie, elle n'en connaît pas moins un intense développement et se trouve sans cesse relancée, à partir du XII^e siècle, par les polémiques contre les juifs et les musulmans et par la nécessité de produire des argumentations soutenant l'entreprise de conversion. C'est pourquoi, bien que le *De Trinitate* d'Augustin demeure une base essentielle, on continue de produire une profusion de traités sur la Trinité, comme s'il fallait sans cesse parfaire ce point central de la doctrine, le fortifier et éliminer les brèches par où pourraient s'infiltrer les germes de déviation.

Toutes les ressources de la logique et du raisonnement, perfectionnées par les scolastiques, ne sont pas de trop pour contrer une infinité d'objections possibles et atteindre les propositions les mieux préservées de la critique. C'est qu'en matière de Trinité l'équilibre des énoncés est toujours instable, périlleux, sur le point de tomber dans le travers d'une excessive identité des personnes ou au contraire d'une suspecte différence, porteuse de hiérarchie. La difficulté est plus grande encore si l'on passe de l'abstraction du discours théologique à des formulations plus concrètes, notamment celles que les images ont vocation à inventer. Comment en effet associer visuellement unicité et ternarité, filiation et égalité ? Comment donner

à voir la filiation du Père au Fils, sans introduire une différence de générations et donc une subordination contredisant leur nécessaire égalité ? Comment inscrire une relation qui est en rupture totale avec l'expérience terrestre de la parenté, dans des formes se référant nécessairement aux réalités d'ici-bas ? Il est bien rare que les choix iconographiques évitent de faire pencher la balance d'un côté ou de l'autre (voir fig. 38 et 39, p. 576 et 588, et fig. 49, p. 708). Mais c'est précisément parce qu'elle met les artistes au défi d'imaginer une figuration impossible que la doctrine trinitaire est le ressort d'une considérable ouverture des possibilités figuratives et finalement d'une extraordinaire inventivité visuelle (fig. 46).

On peut même se demander si la doctrine trinitaire n'est pas devenue un des objets exemplaires de la dynamique de pensée occidentale. Dans la mesure où elle se fonde sur des contradictions insolubles et oblige à un effort pour penser l'impensable, elle laisse toujours ouverte d'importantes possibilités de jeu, sources inépuisables d'argumentations et de raisonnements. En inscrivant une série de paradoxes intenable au cœur de son système, et en admettant que même ce noyau peut être soumis au questionnement et à la réflexion raisonnée, le christianisme occidental a sans doute dessiné le terrain et forgé les instruments d'une vigoureuse créativité intellectuelle. De tels objets de pensée, dont le caractère paradoxal creuse une ouverture à l'intérieur des limites établies par la doctrine, pourraient bien avoir fourni davantage que l'occasion d'une agile gymnastique mentale : quelque chose comme le levier d'une dynamique de transformation.



Fig. 46 (ici et ci-contre) : Les métamorphoses de la Trinité (Rhénanie, vers 1300 ; *Cantiques Rothschild*, Yale University, Beinecke Library, ms. 404, f. 75 et 84).



Le Christ : Père-frère, Père-mère

La complexité du statut du Fils est partie intégrante de ces paradoxes trinitaires et des retournements qu'ils autorisent parfois. L'Incarnation du Dieu fait homme confère au Christ une position cruciale et multiforme. Il est Fils de toute éternité, eu égard à sa divinité, égale à celle du Père ; mais il est aussi Fils dans la temporalité, en vertu de son enfancement virginal par Marie – soit deux filiations qui ne sauraient être confondues, malgré leur apparent recouvrement. En conséquence, le Christ est vis-à-vis des hommes dans une double relation. Par son Incarnation, il est frère de ceux qui suivent sa foi ; et dans le Nouveau Testament, il refuse le statut de maître pour n'admettre que celui de frère aîné, de « premier né d'un grand nombre de frères » (Rm 8, 29). Toutefois, l'accentuation de la divinité du Fils conduit rapidement à faire prévaloir un autre rapport. Alors que, durant le haut Moyen Âge, les prières eucharistiques de la liturgie romaine ne s'adressent qu'au Père, l'invocation au Christ se développe à partir du XI^e siècle. En tant qu'égal du Père, il devient lui-même Père des fidèles. À partir du XII^e siècle, il est explicitement qualifié comme tel, et le titre de *Dominus*, qui lui est appliqué autant qu'au Père, manifeste de façon omniprésente la nature hiérarchique du lien qui l'unit aux hommes. La relation Christ/hommes est donc le lieu d'une puissante tension, associant, en des équilibres variés, filiation et germanité (il en va exactement de même pour la position des clercs vis-à-vis des laïcs). Le paradoxe du Dieu-homme est aussi celui du Père-frère. L'enjeu en est le statut de l'homme, soumis à Dieu et misérable, et pourtant susceptible d'être élevé jusqu'à la rédemption céleste.

Si le Christ est Père et frère, il est aussi mère. Caroline Bynum a insisté sur cette part maternelle du Christ, et

plus largement sur la connivence du christianisme avec le féminin. La représentation de Jésus comme mère apparaît surtout, au XII^e siècle, dans la spiritualité cistercienne, puis dans les milieux mystiques de la fin du Moyen Âge. Le Christ, tout comme l'abbé, est alors perçu comme une mère, du fait de l'amour et de la tendresse qu'il manifeste envers ses ouailles, mais surtout parce qu'il donne la vie et nourrit les fidèles. Le corps du Christ, qui s'offre dans l'eucharistie, est féminin parce qu'il est nourriture. Encore faut-il préciser que ces thématiques se développent dans des milieux spécifiques et concernent souvent des personnalités fort singulières. Elles ne doivent donc pas faire oublier la part massive du principe masculin dans les représentations chrétiennes. À cet égard, il faut rappeler l'évidence : Dieu est Père, et la Trinité est structurée par une relation de paternité et non de maternité.

La Vierge, emblème de l'Église

Les figures de la Vierge et de l'Église témoignent cependant de la nécessité de faire place au féminin. Il convient du reste de les intégrer à la sphère divine, car Marie est de plus en plus nettement associée à la souveraineté des figures divines, au point que l'on peut parler d'un processus de quasi-divinisation de la Vierge. En fait, il faut traiter ensemble de la Vierge et de l'Église, puisque l'exégèse, à partir du XII^e siècle, affirme que tout ce qui se dit de l'une peut s'appliquer à l'autre. C'est donc la figure de la Vierge-Église qui constitue un objet pertinent pour l'analyse.

L'histoire de la promotion de la figure de Marie (et évidemment celle de l'Église) suit assez exactement celle de l'affirmation de l'institution ecclésiale. Dans l'Évangile, Marie joue un rôle limité à l'enfantement virginal de

Jésus ; et celui-ci, une fois adulte, dénie les liens qui l'unissent à sa mère. À l'époque paléochrétienne encore, par exemple dans l'art des catacombes, la Vierge tient une place restreinte. Une première étape importante se situe aux IV^e-V^e siècles : au terme de débats virulents, le concile d'Éphèse, en 431, proclame que Marie, étant mère du Christ – lequel est égal au Père –, est par conséquent « Mère de Dieu » (*Theotokos*, en grec). En l'associant étroitement à la divinité du Christ, cette nouveauté dogmatique souligne avec vigueur la dignité de Marie et son rôle éminent dans l'histoire du salut. Elle donne ainsi un élan décisif au culte marial et, peu après, la basilique Santa Maria Maggiore de Rome est la première église dédiée à la Vierge. L'époque carolingienne témoigne d'une nouvelle affirmation de la figure de Marie, surtout dans le domaine liturgique. Conçues à Rome à la fin du VII^e siècle, les quatre grandes fêtes mariales (l'Annonciation, la Purification, l'Assomption et la Nativité de Marie) se diffusent alors dans tout l'Occident, tandis que les textes liturgiques utilisés lors de ces célébrations s'étoffent au cours des IX^e-X^e siècles. Puis, les XI^e et XII^e siècles marquent, là encore, une seconde étape décisive, au cours de laquelle le culte de Marie s'amplifie considérablement. Les pèlerinages à la Vierge, inconnus jusqu'au X^e siècle, connaissent un succès croissant (celui du Puy est l'un des plus précoces). Bien aptes à encourager le culte, les premiers recueils de miracles mariaux apparaissent à la fin du XI^e siècle, avant d'atteindre leur plein développement au XIII^e siècle, y compris en langue vernaculaire, avec les *Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coincy et les *Cantigas de santa Maria* d'Alphonse X le Sage. Au cours de la même période, de nombreuses églises sont rebaptisées pour être dédiées à Marie, au détriment des saints qui en étaient jusque-là les patrons. De manière de plus en plus envahis-

sante, la Vierge assume le rôle d'emblème des identités locales, paroissiales ou urbaines notamment. Prise dans la rivalité entre les différents sanctuaires mariaux, sa figure se particularise, voire se fragmente en se localisant, comme si la Vierge de tel sanctuaire n'était pas la même que celle de tel autre lieu.

Entraînée par l'essor du culte, l'iconographie mariale connaît une véritable floraison, notamment les statues de la Vierge à l'Enfant trônant qui, à partir de 1050, se multiplient au rythme de la restructuration de l'Église. C'est que la Vierge ne cesse jamais, en dépit de ses ancrages locaux, d'être en même temps le symbole privilégié de l'Église universelle et de sa pureté revendiquée. Les thèmes iconographiques se multiplient, jusqu'à l'invention du couronnement de la Vierge par le Christ, qui se met en place à Santa Maria in Trastevere à Rome (1140-1150) et à Notre-Dame de Senlis (1170), puis s'impose aux portails des cathédrales, à égalité d'importance avec les grands thèmes christologiques et théophaniques, comme le Jugement dernier (fig. 47). Le couronnement met en évidence le nouveau statut de la Vierge, désormais à parité avec le Christ. Elle en partage la royauté, la souveraineté céleste et ne tarde pas à être considérée comme co-rédemptrice de l'humanité. Elle devient l'intercesseur privilégié, l'avocate et la grande protectrice des hommes, assumant en partie le rôle antérieurement dévolu à son fils.

Si l'on n'oublie jamais de souligner les aspects sensibles de l'humanité de la Vierge – en particulier l'allaitement du Christ –, sa dignité croissante l'élève peu à peu au-dessus du commun des mortels. Le privilège d'une assomption corps et âme au ciel, bien attesté à l'époque carolingienne et amplement admis à partir des XI^e-XII^e siècles, en est une première marque (voir fig. 4, p. 37).



Fig. 47 : Le Christ et la Vierge couronnée trônant ensemble (vers 1140-1150 ; mosaïque de l'abside de Santa Maria in Trastevere à Rome).

Plus radicalement encore, les tenants de l'Immaculée Conception affirment que Marie, bien que née de l'union sexuelle d'Anne et de Joachim, a été conçue sans recevoir la macule du péché originel. Mais la progression de cette thèse, à partir de l'instauration d'une fête de la Conception de Marie dans l'Angleterre des années 1120, ne va pas sans déclencher de fortes oppositions, notamment celle de saint Bernard (Marielle Lamy). Après le consensus anti-immaculiste des scolastiques du XIII^e siècle, la polémique rejaillit avec violence et dégénère parfois, aux XIV^e et XV^e siècles, notamment entre les franciscains, favorables à cette innovation, et les dominicains, qui refusent d'exempter Marie du péché originel. Ni le décret favorable du concile de Bâle, en 1439, ni l'approbation de la

fête de la Conception de Marie – il est vrai sans décision portant sur la doctrine – par le pape franciscain Sixte IV, en 1476, ne mettent fin au débat, et le dogme de l'Immaculée Conception ne sera proclamé qu'en 1854. En bref, c'est parallèlement à la refondation et à la sursacralisation de l'institution ecclésiale à partir des XI^e-XII^e siècles que la Vierge devient une figure omniprésente et supra-éminente du « panthéon chrétien », toujours plus près d'accéder à un statut d'égalité avec le Christ : une farce du XV^e siècle n'a pas besoin de beaucoup forcer le trait pour imaginer le procès au cours duquel le Christ accuse sa mère de l'avoir évincé auprès des hommes. Même si l'on s'en tient ici prudemment à l'idée d'une quasi-divinisation de la Vierge, il est loisible de rappeler le mot heureux de Michelet, à propos de l'essor de la dévotion mariale au XII^e siècle : « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire. »

La Vierge-Église, mère, fille et épouse du Christ

L'intégration de la Vierge-Église dans la sphère divine se manifeste par l'existence de liens de parenté complexes à l'égard de Dieu. En vertu de l'Incarnation, Marie est mère du Christ, d'une maternité virginale soustraite aux lois du désir sexuel et du péché, et par un engendrement opéré par l'Esprit de Dieu, sans géniteur mâle humain. Quant à l'Église, elle est aussi mère du Christ, car elle enfante les chrétiens qui forment le *corpus Christi*. Les exégètes affirment donc qu'elle donne naissance au Christ et qu'elle peut être qualifiée de *Dei genitrix*, à l'égal de la Vierge. Inversement, la Vierge est fille du Christ : en tant que Dieu, égal du Père, celui-ci est son père, comme il l'est de tous les êtres ayant reçu la grâce divine. On affirme donc, selon un paradoxe courant depuis Augustin, que la Vierge est la mère de son propre père. Ainsi que l'exprime

Innocent III, « la créature conçoit son créateur, la fille son père ». Comme la Vierge, l'Église est fille du Christ. Les Bibles moralisées du XIII^e siècle, qui montrent l'*Ecclesia* sortant de la plaie du crucifié, explicitent une exégèse traditionnelle, selon laquelle l'Église se forme à partir de l'eau et du sang qui jaillissent du Christ, symboles du baptême et de l'eucharistie. On glisse alors facilement vers le vocabulaire de la naissance pour affirmer que l'Église est engendrée par le Christ, lors de la Passion. Quoique avec plus de prudence que pour la Vierge, l'exégèse fait de l'Église la fille du Christ, et le paradoxe marial peut être appliqué à l'Église, à la fois mère et fille du Christ.

Enfin, une relation matrimoniale lie le Christ à la Vierge-Église. Posé par saint Paul comme référent du mariage humain (Ép 5, 21-32), l'union du Christ et de l'Église est également développée dans l'exégèse du Cantique des Cantiques, où l'Église est l'épouse du Christ (*sponsa Christi*). Bien entendu, il s'agit de noces mystiques, dont l'objet n'est pas de légitimer un lien charnel, mais de signifier une capacité d'engendrement spirituel. Si l'image ne fait guère de place à cette relation d'alliance spirituelle entre l'Église et le Christ, la relation homologue entre le Christ et la Vierge s'affirme amplement dans l'iconographie, à partir du XII^e siècle. Selon la lecture mariale du Cantique des Cantiques qui supplante alors l'exégèse ecclésiologique, le couple *Sponsus/Sponsa* désigne principalement le Christ et la Vierge. C'est du reste un des fondements de l'iconographie du couronnement de la Vierge, qui associe la Vierge à la royauté du Christ, tout en exaltant le lien matrimonial qui les unit (voir fig. 47, p. 675). Le couronnement de la Vierge glorifie l'*Ecclesia* unie au Christ et, plus largement, l'iconographie mariale de cette période exalte l'institution cléricale ordonnée par

la puissance pontificale, à travers son union spirituelle avec Dieu.

La Vierge-Église est donc unie au Christ par un double lien de filiation et d'alliance matrimoniale. Comme dans le cas de l'évêque, cela produit une conjonction que l'on serait tenté de qualifier d'« inceste spirituel ». Pourtant, cette expression soulève plusieurs interrogations. En premier lieu, l'absence de tout lien sexuel ne fait-elle pas disparaître l'enjeu même de l'inceste ? Celui-ci n'est-il pas prohibé en raison d'une conjonction matérielle de personnes jugées trop proches, créant une mise en contact d'humeurs identiques, ou encore parce que, conformément aux définitions des théologiens médiévaux, il souille une relation spirituelle parfaite par une relation charnelle imparfaite ? D'autre part, ce qui caractérise l'inceste, c'est sa prohibition, et par conséquent le caractère transgressif de sa réalisation. Or, le lien entre le Christ et la Vierge-Église (comme celui qui unit l'évêque et son diocèse) n'est entouré d'aucun mystère et n'est nullement ressenti comme une transgression. Manquent donc deux caractères spécifiques de l'inceste, la réalisation sexuelle et la prohibition ; et force est de constater que ce lien n'est pas *considéré comme* incestueux. Or, l'inceste en tant que fait social est ce que la société définit comme tel. Il n'y a peut-être alors pas plus de sens à nommer inceste spirituel le lien entre le Christ et l'Église qu'il n'y en aurait à qualifier d'incestueux le mariage entre cousins croisés dans les nombreuses sociétés qui le prescrivent, au prétexte que les normes occidentales l'interdisent.

On préfère proposer une autre formulation, en considérant que, dans le domaine de la parenté spirituelle et divine, la conjonction de l'alliance et de la filiation n'est pas illicite. Là, des règles particulières s'appliquent, de sorte qu'un lien qui, dans le domaine charnel, serait inces-

tueux, ne l'est pas nécessairement dans le domaine spirituel et divin. Si l'on veut rendre compte de la logique de ce système, il faut renoncer à parler d'inceste, et considérer que la possibilité assumée d'une jonction alliance/filiation tient aux caractères spécifiques de la parenté spirituelle et divine. Une fois reconstituée la logique interne de ces représentations, il n'est cependant pas interdit d'opérer un retournement de perspective, de sorte que si, dans la logique médiévale, la position de la Vierge ne peut pas être définie comme un inceste, elle ne saurait néanmoins être pensée par nous indépendamment de toute relation avec la sphère charnelle, dans laquelle une telle position serait incestueuse. On peut s'autoriser à identifier ici un contenu fantasmatique incestueux qui, prenant forme au sein de la sphère divine, est actif sans pour autant être socialement perçu comme tel.

La parenté divine, ou l'anti-généalogie

Au total, la parenté divine constitue, au cœur de la doctrine médiévale, un ensemble de représentations fondées sur l'inversion, voire l'abolition des fondements de la reproduction humaine selon l'ordre charnel :

– *le Fils égale le Père*, soit une filiation non hiérarchique, sans rapport ordonné de génération, en déni de la succession des générations comme fait biologique et des usages sociaux de la paternité comme modèle de relation d'autorité et de domination ;

– *la Vierge est Mère de son Père*, énoncé qui découle logiquement du précédent et qui manifeste le degré d'indifférenciation dans l'ordre des générations auquel aboutit l'équation trinitaire ;

– *la Vierge-Église est mère et épouse du Christ*, énoncé qui, dans l'ordre charnel relèverait de l'inceste, mais n'est

pas considéré comme tel dans le champ de la parenté divine, puisque les règles régissant l'ordre des générations n'y ont pas cours.

L'ensemble de ces relations se trouvent rassemblées dans les œuvres du XV^e siècle qui montrent le couronnement de la Vierge par la Trinité (voir fig. 38, p. 576). Ainsi, le retable d'Enguerrand Quarton, peint en 1454, souligne l'intégration de la Vierge dans le noyau divin, au point qu'on pourrait parler ici d'une « Quaternité ». L'identité parfaite des traits du Père et du Fils, représentés comme en miroir, souligne leur égalité essentielle, tandis que la disposition diversifiée des plis de leurs vêtements évoque plus discrètement la différence des personnes. La Vierge est couronnée autant par le Père que par le Fils, de sorte que le Fils égale le Père, non seulement par leur identité essentielle, mais aussi par leur commun rapport à la Vierge. Le Fils assume, à l'égard de la mère, la même position que le Père. Un même lien nuptial unit la Vierge à la fois au Père et au Fils : elle est mère et épouse de Dieu, épouse de celui qui est à la fois son Fils et son Père.

L'articulation de ces énoncés est remarquable. C'est l'absence même d'une succession ordonnée des générations, telle qu'elle est posée par l'équation trinitaire, qui autorise la conjonction de l'alliance et de la filiation entre le Christ et la Vierge-Église, confirmant qu'il s'agit là d'une relation, non pas transgressive, mais licite. Dans le domaine charnel, l'inceste perturbe l'ordre des chaînes généalogiques et entrave le fonctionnement du système de parenté en conférant à l'individu, dans son rapport à autrui, deux places au lieu d'une. Mais, dans la parenté divine, qui ne reconnaît pas d'ordre des générations et autorise l'inversion des positions, la question même de l'inceste cesse de se poser. Le discours et les figurations de la parenté divine produisent une annulation radicale des

règles qui fondent la reproduction humaine. Il s'agit d'une dénégation de ce que l'on peut appeler, avec Pierre Legendre, la *généalogie*, c'est-à-dire le fait que la reproduction humaine est fondée sur la reconnaissance de l'ordre des générations et sur les normes sociales qui communiquent aux individus le fonctionnement de cet ordre. La parenté divine est précisément le domaine d'une *anti-généalogie* travaillée dans toutes ses conséquences, en particulier l'égalisation de la filiation et la conjonction filiation/alliance. C'est ainsi que la parenté divine se constitue, au-delà de la loi et de sa transgression, comme sphère séparée, fonctionnant selon des règles résolument distinctes de celles qui régissent le monde des hommes – et pour cela même proprement divine.

*

Conclusion : le monde comme parenté, la société comme corps. Le système décrit jusqu'ici est doté d'une remarquable cohérence. Certes, la tripartition présentée n'en est pas tout à fait une. En effet, parenté spirituelle et parenté divine sont fondamentalement de même nature, puisqu'elles relèvent l'une et l'autre du spirituel, par opposition au charnel. Il est néanmoins pertinent de les distinguer (en combinant ainsi opposition duelle et structure ternaire), car leurs règles de fonctionnement sont partiellement distinctes. Il y a une spécificité du noyau divin, point de perspective qui ordonne l'ensemble du système, en opposition diamétrale avec les modes de fonctionnement de la parenté charnelle, tandis que, entre les deux, la parenté spirituelle apparaît comme une instance médiatrice, nécessairement combinée aux liens charnels et s'écartant moins radicalement des règles qui les caractérisent que la parenté divine.

Il est également important de remarquer que les enjeux principaux de ce système se trouvent moins dans les différentes relations analysées successivement que dans les rapports établis entre elles. Certaines homologues sont déjà apparues, par exemple entre la position du pape, fils, père et époux de l'Église, et celle du Christ, fils, père et époux de la Vierge. On peut aussi insister sur la correspondance entre la paternité de Dieu à l'égard des hommes et celle des clercs à l'égard des laïcs. Que les clercs soient les substituts de Dieu, la liturgie l'indique abondamment, tout comme l'iconographie qui, à partir de 1400, va jusqu'à figurer Dieu doté de tous les attributs du pouvoir pontifical (François Boespflug). Leur position de pères des laïcs, comme Dieu l'est de tous les chrétiens, renforce leur autorité et légitime leur domination sociale. Certes, ces deux relations de paternité sont tempérées par un lien de germanité, puisque le Christ et les clercs sont à la fois pères et frères des fidèles. Mais la relation verticale l'emporte sur le lien égalitaire, et un peu de fraternité s'associe à beaucoup de paternité. Que les clercs soient à la fois frères et pères des laïcs ne fait du reste qu'exprimer la dualité de l'Église-communauté et de l'Église-institution. Or, là aussi, le jeu est inégal, et la verticalité de l'organisation sociale et institutionnelle s'impose en se drapant dans le voile de l'égalité spirituelle. Un effet massif de cet ensemble de représentations, outre la légitimité qu'il confère aux interventions cléricales dans le domaine de la parenté charnelle, consiste à définir la place de l'Église dans la société, à indexer la prééminence des clercs et leur autorité ici-bas sur l'organisation de l'univers divin.

On touche ici à une dualité fondamentale des représentations médiévales de la société. Sensible dans cette vision du monde comme parenté, elle est également caractéris-

tique de l'autre grande métaphore sociale, qui pense la chrétienté comme corps. L'une et l'autre se recouvrent du reste largement, ce qui se donne comme filiation dans un cas étant exprimé comme inclusion corporelle dans l'autre. La fraternité instituée par le baptême assure l'unité de tous ceux qui composent le corps ecclésial. Être frères en Dieu et membres du corps ecclésial relève de la même logique d'unification fondée par le baptême. En outre, ces deux modèles combinent subordination hiérarchique et égalité communautaire. L'image paulinienne souligne que l'Église est une et permet de penser la fusion de tous dans un grand corps symbolique ; mais elle n'oublie pas que ce corps possède une tête, qui est le Christ et aussi, précisent ses commentateurs, l'institution dont le pape est justement le chef. S'agissant de la parenté, la dualité se marque clairement, puisque l'on peut affirmer simultanément que tous les chrétiens sont unis par un lien de germanité spirituelle (formant ainsi une communauté égalitaire) et qu'il existe un rapport de filiation entre les clercs et les laïcs (soit la marque d'une subordination). Il en va également ainsi du lien vassalique, assimilé à une forme de parenté spirituelle et analysé comme un rapport hiérarchique entre égaux. Même si ce cas est en partie différent, il témoigne sans doute de la même logique, propre à la société chrétienne médiévale. Celle-ci s'y entend à merveille pour articuler communauté et hiérarchie, ou plus exactement pour fondre des hiérarchies bien réelles dans les représentations idéales d'un grand corps collectif ou de la fraternité de tous les fidèles. La force de ces modèles est de ne pas se contenter d'établir un principe de commandement : celui-ci est soigneusement associé à un idéal égalitaire, produisant l'image d'une unité sociale cohérente et d'une chrétienté nouée par la parenté spirituelle.

Que la société médiévale soit pensée comme corps ou comme réseau de parenté spirituelle, le même élément en assure le lien : la charité. Dans la chrétienté médiévale, la charité (*caritas*), notion dont les implications ont été dégagées par Anita Guerreau-Jalabert, est bien davantage que le geste par lequel on donne son obole aux pauvres à la porte de l'église, même si celui-ci en est une des manifestations les plus communes et les plus caractéristiques. Elle est un attribut essentiel de Dieu lui-même (« Dieu est charité » ; I Jn 4, 16) et elle est associée de manière privilégiée au Saint-Esprit, qui joue le rôle de « nœud de la Trinité » et la diffuse dans le cœur des hommes (Rm 5, 5). La charité est la vertu par excellence, qui consiste à aimer Dieu et à aimer son prochain en Dieu. Elle est une effusion d'amour spirituel qui unit le fidèle à Dieu, mais aussi les hommes entre eux, à travers leur commune relation à Dieu. Opposé à la fois à l'amour charnel de concupiscence et à l'avarice, l'amour spirituel de charité est le lien fondamental qui unit les membres de la chrétienté, à l'égal, disent les exégètes, du ciment qui joint les pierres du bâtiment ecclésial.

Fondement de l'unité de la chrétienté, la charité est le principe d'un échange généralisé en son sein. Elle est un amour pur, inspiré par Dieu, et dont l'exemple suprême est le sacrifice du Père livrant son Fils à la mort pour le salut des hommes. La charité invite donc à donner de manière désintéressée, uniquement par amour d'autrui et de Dieu, sans espérer du bénéficiaire nul contre-don. Ici, morale chrétienne et éthique aristocratique convergent en partie et, comme on l'a vu, même le prêt peut être pensé comme un don gratuit, sans attente de retour, même si *de facto* il est suivi d'un autre don gratuit, sensiblement augmenté. La chrétienté repose sur un rejet explicite de la logique du don et du contre-don et se constitue au

contraire comme un système de circulation généralisée, dans lequel chacun doit donner sans attente de retour et peut, pour cela même, recevoir sans avoir donné. Le régime de la charité ne connaît que des dons gratuits, inspirés ultimement par Dieu et qui lui sont destinés en dernière instance. Dans la société chrétienne, la circulation des biens matériels et spirituels ne se joue jamais seulement entre les hommes. Elle ne peut être pensée sans considérer Dieu, source infinie de grâces et de bienfaits. La réciprocité n'est pas de mise, parce que les relations qu'institue la charité sont triangulaires et incluent Dieu comme pôle déterminant.

Parler des liens qu'institue la charité ou de la fraternité spirituelle de tous les chrétiens sont deux manières d'exprimer une même réalité. Du reste, la seconde est également une relation triangulaire, unissant les fidèles à travers leur filiation commune en Dieu (et on ne sera pas surpris de constater que les confréries, institutions fondées sur les liens de germanité spirituelle, sont parfois appelées des « charités »). Encore faut-il rappeler que l'amour de charité a ses limites, autant que la fraternité spirituelle, dont on a vu qu'elle exclut les non-chrétiens. Si la charité invite à aimer l'homme « pour ce qu'il y a de Dieu en lui », saint Thomas s'empresse d'ajouter qu'elle oblige également à détester tout ce qui n'est pas divin en lui, et en conclut qu'on peut haïr les pécheurs au point de les tuer par charité. L'amour chrétien se retourne en haine et l'unité a pour envers l'exclusion qui la renforce. C'est de cette manière que la société chrétienne est fondée sur un lien d'amour spirituel entre ses membres, indexé sur la toute-puissance divine ; et l'on comprend que ce modèle, étroitement associé aux représentations du grand corps collectif et de la fraternité généralisée, prétende lui garantir une cohésion exceptionnelle. On pourra en

conclure que la charité, ciment de la chrétienté et fondement d'un régime de circulation généralisée et désintéressée, est un principe essentiel du féodalisme, radicalement opposé aux règles de l'échange marchand, qui s'imposent dans le système capitaliste.

De cette opposition diamétrale entre charité et capitalisme, on peut mentionner une illustration exemplaire dans le Chiapas du début du ^{XX}^e siècle, où l'essor du capitalisme se conjoint à des formes d'exploitation de type féodal. Étonnant produit de ces courts-circuits temporels et représentant de l'anticapitalisme des grands propriétaires fonciers, Mariano Nicolás Ruiz n'hésite pas, pour défendre la servitude des paysans, à proposer ce qu'on a pu définir comme un « socialisme féodal ». Dans ses *Errores económicos del socialismo*, publié à Comitán en 1921, il cherche à justifier un système qu'il considère comme un ensemble de prestations mutuelles – subordination et fidélité requises des uns, protection offerte par les autres. Il invoque à cet effet le secours irremplaçable de la religion, précisant même que le complexe de relations qu'il souhaite maintenir « est le fruit de la charité chrétienne ». On ne saurait mieux dire que l'amour de charité ne suppose nullement une communauté égalitaire, mais que son objet est au contraire de garantir la solidité de relations interpersonnelles mais inégales (de dépendance et de fidélité). La charité se situe ainsi en toute clarté du côté de l'anticapitalisme, car elle contredit la mise en place de rapports marchands indépendants des relations interpersonnelles. Elle est absolument étrangère à un univers dominé par l'économie, qui reconnaît l'intérêt matériel comme valeur essentielle et l'accumulation du capital comme objectif principal. On pourrait dire alors que, au Moyen Âge, il est licite d'accumuler des biens matériels, comme le fait l'Église par exemple, à

condition qu'ils soient ultimement destinés à entretenir le circuit de l'échange généralisé : l'accumulation y est donc soumise à l'exigence de l'échange, alors que, dans le système capitaliste, l'essor des échanges contribue à l'accumulation – du profit et du capital. Caractéristique des sociétés précapitalistes fondées sur le « refoulement collectif de l'intérêt » et la production d'*habitus* désintéressés (Pierre Bourdieu), la charité appartient à un monde qui n'est plus le nôtre. Et si la fraternité de tous les chrétiens semble avoir trouvé refuge dans la devise de la révolution française, c'est de bien autre chose qu'il s'agit depuis lors, car les règles du marché progressent en réduisant la charité à un simple geste et en détruisant la communauté fraternelle qui, tout en s'associant à de solides hiérarchies sociales, lui donnait son véritable sens.

CHAPITRE VI

L'EXPANSION OCCIDENTALE DES IMAGES

Les images acquièrent dans l'Occident médiéval une importance sans cesse croissante. Elles donnent lieu à des pratiques de plus en plus diversifiées et jouent des rôles multiples au sein de la complexité des interactions sociales. Cette importance des images est le résultat d'un processus historique lent et marqué par de fortes tensions. Au terme de celui-ci, les pratiques des images deviennent l'un des traits distinctifs de la chrétienté médiévale – dans son rapport avec le monde juif et l'islam –, et bientôt l'une des armes de la guerre de conquête qui se livre en terres américaines. Il ne peut donc y avoir de compréhension globale de l'Occident médiéval sans une analyse de ses expériences de l'image et du champ visuel.

Si l'on utilise ici le terme d'« image », comme les historiens en ont récemment pris l'habitude, c'est pour échapper à la notion d'Art qui, esquissée durant la Renaissance et forgée surtout par l'Esthétique à partir du XVIII^e siècle, est sans pertinence au Moyen Âge. Il n'existe guère alors de finalité esthétique autonome, indépendante de la réalisation d'édifices ou d'objets ayant une fonction cultuelle ou dévotionnelle. De même, la notion d'artiste

n'est pas distinguée de celle d'artisan, même si les créateurs médiévaux (*artifex, opifex*) sont moins souvent anonymes qu'on ne le croit, et bien que certains d'entre eux bénéficient d'un prestige notable, en particulier les architectes et les orfèvres (l'un d'eux, Vuolvinus, laisse déjà son nom sur l'autel d'or de Saint-Ambroise de Milan, vers 840). La notion d'image tente donc d'échapper à l'anachronisme d'une catégorie – l'Art – inadaptée à l'époque médiévale et liée à la perception actuelle des œuvres, séparées de leur destination initiale et transplantées dans le cadre du Musée. Le mot « image » n'est cependant pas sans danger, et il serait dommageable qu'il fasse oublier la dimension esthétique des œuvres. Car il existe bien au Moyen Âge une « attitude esthétique » et une notion du beau, qui sont partie intégrante des conceptions et des pratiques des images (Meyer Schapiro). Le fonctionnement des œuvres repose largement sur leurs vertus formelles et sur les effets qu'elles sont susceptibles de produire sur le spectateur. S'il vaut mieux renoncer à inclure les œuvres médiévales dans la catégorie d'« art », force est néanmoins d'admettre qu'il y a, en elles, *de l'art*, c'est-à-dire un savoir-faire et des valeurs formelles qui confèrent à chacune son statut et la puissance qui la rend efficace. Par ailleurs, il serait fâcheux que le mot « image » conduise à isoler la représentation figurative du support matériel où elle prend place, car il n'existe pas au Moyen Âge de représentation qui ne soit attachée à un lieu ou à un objet ayant une fonction (le plus souvent liturgique). Il convient donc de considérer ce que l'on peut nommer des *images-objets*, c'est-à-dire des objets ornés et toujours en situation, participant à la dynamique des rapports sociaux et des relations entre les hommes et le monde surnaturel.

Un monde d'images nouvelles

Entre iconoclasme et idolâtrie : la voie moyenne occidentale

Faire des images ne va pas de soi. Comme d'autres, la société médiévale a affronté ces questions : est-il licite de faire des images ? De quels types et pour quels usages ? Les réponses à ces interrogations forment l'histoire occidentale des images, que l'on peut résumer ainsi : acceptation progressive de la représentation du sacré, élargissement des usages des images et diversification de leurs fonctions, essor massif de leur production. Plusieurs facteurs induisaient pourtant une forte résistance aux images. L'interdiction des images matérielles figure dans les tables de la Loi de Moïse (Exode, 20, 4), et de nombreux passages de l'Ancien Testament dénoncent les rechutes idolâtres du peuple élu, telles que l'adoration du Veau d'or. Du reste, le judaïsme et l'islam, demeurés en principe fidèles au commandement divin, ne manquent pas de dénoncer le caractère idolâtre des pratiques chrétiennes de l'image. Les clercs occidentaux doivent se défendre contre une telle critique, notamment dans les traités antijuifs qui se multiplient à partir du XII^e siècle, et poussent l'esprit polémique jusqu'à retourner paradoxalement l'accusation d'idolâtrie contre les juifs et les musulmans (Michael Camille). En outre, le christianisme des premiers siècles (par exemple chez Tertullien) fait preuve d'une véritable haine du visible, assimilé – conformément à la tradition platonicienne – au monde des apparences et de la tromperie, d'autant plus qu'il faut alors se démarquer des pratiques de l'image caractéristiques du paganisme.

Les motifs de résistance à l'image sont donc nombreux et, de fait, le monde chrétien connaît, tout au long de son

histoire, des périodes de dénonciation des images, voire d'iconoclasme. La plus intense, déjà mentionnée, concerne l'Orient byzantin qui alterne, entre 730 et 843, les phases d'iconoclasme et d'iconodulie. Dans l'Empire assiégé, soumis à la plus intense offensive de l'islam, on se demande avec inquiétude « comment trouver, dans une société condamnée à un état de mobilisation perpétuelle, des signes de ralliement bien visibles pour un peuple baptisé, battu en brèche » (Peter Brown). Selon les iconodules, les images font descendre le Christ et les saints parmi les fidèles, pour aider à leur défense. Mais les empereurs qui résistent le plus efficacement à la pression musulmane affirment au contraire que les images sont la cause du courroux de Dieu contre son peuple – comme dans l'Ancien Testament – et recommandent de n'admettre que des symboles aussi incontestés que la croix, de sorte que se noue alors une association entre un pouvoir impérial fort et l'absence d'images. Puis, une fois le plus fort du péril passé et l'Empire réinstallé dans sa stabilité, l'« orthodoxie » iconodule s'impose définitivement (843) sur la base d'une théologie de l'icône, dont Jean Damascène est l'un des principaux représentants. L'acceptation des images se paie alors de certaines restrictions, car si les icônes rendent visible l'invisible et aident l'homme à se rapprocher de Dieu, elles ne sauraient être ni arbitraires ni originales : « seules pouvaient être vénérées les images que les dirigeants du clergé déclaraient avoir été transmises aux fidèles par la tradition de l'Église, sous une forme bien précise et, théoriquement, immuable » (Peter Brown).

Le débat byzantin n'est pas sans retombées en Occident, et la réception des décisions du concile de Nicée II (787), qui rétablit une première fois en Orient le culte des images, entraîne un conflit entre la cour carolingienne et la papauté. Repoussant la proposition du pape Hadrien I^{er}

d'admettre en Occident un culte des images identique à celui des icônes d'Orient, Charlemagne et son entourage rédigent les *Libri carolini* (781-794), où ils défendent une position très limitative à l'égard des images. S'il n'est pas question de les détruire, on doit du moins se méfier des illusions dont elles sont porteuses : n'est-ce pas seulement par l'inscription dont elle est pourvue que l'image de la Vierge se différencie de celle de Vénus ? Selon la cour carolingienne, les images ne peuvent avoir qu'une utilité réduite, et il faut se garder de leur rendre un hommage excessif. En conséquence, la liste des objets sacrés qui méritent d'être associés au culte chrétien se resserre, pour se limiter essentiellement à l'Écriture, l'hostie, les reliques et la croix. Celle-ci fait alors l'objet d'une vive exaltation, qui rappelle l'Empire constantinien, fondé idéologiquement sur le signe triomphal de la croix, objet de la vision qui assure à Constantin la victoire du pont Milvius et conduit à sa conversion. Et si l'entourage de Charlemagne cherche à se dissocier de l'idolâtrie prêtée aux Grecs, sous Louis le Pieux, c'est l'excès inverse qu'il faut combattre (l'iconoclasme de l'évêque Claude de Turin), ce qui induit une attitude plus favorable aux images, exprimée notamment par Jonas d'Orléans. Par la suite, des flambées iconoclastes, ou du moins de rejet des images, font périodiquement irruption en Occident, en relation avec les mouvements hérétiques, depuis ceux d'Orléans ou d'Arras, au début du XI^e siècle, jusqu'aux hussites et à la Réforme, en passant par les vaudois et les cathares. Cette contestation est le signe que les images sont alors devenues un des éléments constitutifs du système ecclésial.

Bien que marqué par un héritage hostile à la représentation et pour cela même travaillé par une tentation iconoclaste, l'Occident chrétien en vient à assumer les images et à leur reconnaître un rôle de plus en plus impor-

tant. Cette ouverture s'accomplit moins dans le sillage de la théologie grecque de l'icône que sous le couvert de la position modérée adoptée par l'Église romaine, à la suite de Grégoire le Grand. En l'an 600, dans sa lettre à l'évêque iconoclaste Serenus de Marseille, le pape réprimande la destruction des images et justifie leur usage en affirmant qu'elles remplissent une utile fonction d'instruction : elles permettent aux illettrés de comprendre l'histoire sainte (« en elles, peuvent lire ceux qui ignorent l'écriture »). Elles sont un substitut du texte sacré, relevant comme lui d'une opération de *lecture*, mais dévalué par le statut subalterne de ses destinataires. Développant les propos de Grégoire, les clercs qualifieront souvent les images, à partir du XII^e siècle, de « lettres des laïcs » (*litterae laicorum, litteratura laicorum*). Mais cela autorise-t-il à faire des images médiévales la « Bible des illettrés » ? On doit plutôt récuser ce lieu commun, inspiré des travaux pionniers d'Émile Mâle et qui se pare indûment de l'autorité de Grégoire le Grand. Cette expression est devenue une sorte de formule magique, faisant obstacle à la compréhension du statut des images dans la société médiévale, de ses fonctions et plus encore de ses pratiques.

Les conceptions mêmes de Grégoire ne se laissent pas ramener à cet énoncé réducteur. D'une part, sa lettre s'inscrit dans un contexte marqué par le souci de conversion des païens et par la nécessité de défendre l'image dans les circonstances créées par l'iconoclasme de Serenus. C'est pourquoi le pape doit légitimer l'image en la rapprochant de la seule source de vérité reconnue par tous : l'Écriture. D'autre part, Grégoire ne mentionne pas seulement la fonction d'instruction des images, mais souligne qu'elles contribuent à entretenir la mémoire des choses saintes et qu'elles émeuvent l'esprit humain, suscitant en lui un sentiment de *componction* qui l'élève vers

l'adoration de Dieu. S'amorce ainsi la reconnaissance d'une dimension affective dans le rapport aux images, qui apparaît plus clairement encore dans une autre lettre de Grégoire le Grand, adressée à l'ermite Secundinus, dans laquelle un passage ajouté au VIII^e siècle compare le désir de contempler l'image sainte au sentiment amoureux. Instruire, remémorer, émouvoir : telle est la triade des justifications de l'image que les clercs reprennent tout au long du Moyen Âge. Elle est parfois légèrement infléchie, ainsi lorsque Honorius Augustodunensis adopte, comme troisième raison, la nécessité de conférer à l'église une ornementation digne de Dieu (une fonction que l'on pourrait qualifier d'esthético-liturgique). Mais le plus souvent, c'est bien la fonction émotionnelle, par laquelle l'image excite la ferveur du fidèle, qui est soulignée. Et certains théologiens comme Thomas d'Aquin admettent même que la dévotion est plus facilement suscitée par les images que l'on voit que par les paroles que l'on entend.

Aux XII^e-XIII^e siècles, la théologie occidentale de l'image valorise davantage encore le rôle spirituel des images, en développant la notion de *transitus*, processus par lequel, « à travers la ressemblance des choses visibles, nous sommes élevés jusqu'à la contemplation des choses invisibles » (Hugues de Saint-Victor). Suger, l'abbé de Saint-Denis, pousse particulièrement loin cette conception (dite *anagogique*) de l'image, et s'emploie à la mettre en œuvre dans la rénovation de sa basilique. Pour lui, la profusion des images et la richesse du décor contribuent à transporter l'esprit humain vers les sphères célestes ; mais sa conception très « grecque » de l'anagogie, inspirée par les œuvres néoplatoniciennes du Pseudo-Denys l'Aréopagite, loin de réduire les images à une sorte de moyen instrumental, conduit à assumer pleinement la matérialité et la valeur esthétique des œuvres (Jean-Claude Bonne).

D'autre part, les théologiens se soucient de définir avec précision l'attitude légitime à l'égard des images. Ainsi, pour justifier le culte des images, reprend-on volontiers une formule de Jean Damascène, selon laquelle « l'honneur rendu à l'image transite vers le prototype », c'est-à-dire vers la personne divine ou sainte qu'elle représente. On ne voue donc pas un culte à l'image elle-même, comme les idolâtres sont accusés de le faire, mais à la figure représentée par l'image. Néanmoins, les théologiens qualifient les pratiques suscitées par l'image en des termes de plus en plus valorisants. Ainsi, la distinction classique en Orient entre le culte de latrie (réservé au Christ seul) et celui de doulie (qui se manifeste par la « proskynèse », ou prosternation, devant les images et les objets sacrés) s'efface, notamment chez Albert le Grand et Thomas d'Aquin. Ce dernier franchit le pas décisif en affirmant que l'image du Christ mérite l'honneur de latrie, tout autant que le Christ lui-même : dès lors, le culte rendu à l'image devient indiscernable du culte rendu au prototype qu'elle donne à voir (Jean Wirth). Les images d'Occident et leurs pratiques ont alors pleinement trouvé leur justification théologique.

Des supports d'images de plus en plus diversifiés

Non sans débats et conflits, les conceptions de l'image ont beaucoup évolué au cours du Moyen Âge. Pour autant, les discours sur l'image ne sont pas les reflets fidèles de leurs usages effectifs. Il convient donc de prêter attention au développement des pratiques et, en premier lieu, à la diversification des types d'images utilisés. Si les premiers chrétiens ornaient de peintures leurs catacombes (III^e-IV^e siècle), l'Église instituée s'incarne dans les amples édifices ornés de mosaïques que sont les basiliques italiennes des V^e et VI^e

siècles, où la nef exhibe des cycles narratifs des deux Testaments et l'abside des images du Christ ou de la croix (Santa Maria Maggiore et Saint-Pierre de Rome, San Apollinare Nuovo et San Vitale de Ravenne). Les modèles romains s'exportent alors dans le reste de l'Occident, comme en témoignent les peintures que l'abbé Benoît Biscop rapporte de Rome, vers 680, pour orner les églises de son monastère de Wearmouth-Jarrow, aux portes de l'Écosse. Ailleurs, les sanctuaires voués au culte des reliques commencent à s'ornier d'un décor qui exalte la grandeur du saint et la puissance de ses miracles (par exemple autour du tombeau de saint Martin à Tours, au VI^e siècle).

Quoique encore peu nombreuses et peu diversifiées, les images connaissent un premier essor notable durant la période carolingienne. En dépit des théories restrictives en vigueur à la cour impériale, certains témoignages laissent apercevoir, surtout à partir du milieu du IX^e siècle, un développement des pratiques dévotionnelles associées aux images, essentiellement dans les milieux monastiques ou pour des personnages exceptionnels connus par les récits hagiographiques. Si l'Écriture et la croix (dépourvue de représentation) doivent alors concentrer l'essentiel des attitudes d'adoration, diverses images se développent sans faire l'objet d'une vénération titualisée. À côté des ensembles monumentaux de peintures et de mosaïques, peu fréquents et rarement de grande amplitude, l'art carolingien excelle surtout dans le décor peint des manuscrits (bibles, évangiles et manuscrits liturgiques), dont la reliure est en outre souvent ornée de plaques d'ivoire finement sculptées. Ces manuscrits de grand luxe, réalisés pour l'empereur, ses proches ou les grands monastères qui leur sont liés, contiennent des miniatures très soignées représentant en premier lieu le Christ et les évangélistes, ainsi que d'autres saints et, parfois, l'empereur et des allégories relatives à son

pouvoir (voir fig. 2, p. 35). Mais il n'existe, à l'époque carolingienne, ni peintures réalisées sur panneaux de bois, qui ressembleraient trop aux icônes byzantines, ni statues, qui évoqueraient trop les idoles païennes.

Jean-Claude Schmitt a souligné comment s'opère, à partir du milieu du X^e siècle et aux alentours de l'an mil, « un renversement complet de tendance, marqué par la promotion d'images cultuelles tridimensionnelles autonomes ». Tandis qu'on ne disposait antérieurement dans l'église qu'un *signum crucis*, une simple croix (comme celle de la vision de Constantin, qui portait seulement l'inscription « par ce signe, tu vaincras »), on passe alors à l'*imago crucifixi*, c'est-à-dire à la représentation en trois dimensions du Christ sur la croix. L'un des plus anciens crucifix monumentaux connus est celui de l'archevêque Gero de Cologne (970-976), qui s'illustre d'emblée par ses miracles et est rapidement imité. Au même moment, apparaissent les premières statues-reliquaires, comme celle de la Vierge à l'Enfant de la cathédrale de Clermont (vers 984) ou celle de sainte Foy à Conques (fig. 48). Totale­ment inédits, de tels objets, que l'on appelle alors des « majestés » (*majestas*), doivent vaincre bien des réticences et faire la preuve de leur légitimité. Celle-ci est assurée en premier lieu par le fait qu'ils contiennent des reliques. De fait, ces images-objets sont des reliquaires avant d'être des statues, et c'est seulement à partir du XII^e siècle, après une étape de légitimation par les reliques, que l'on commence à placer sur les autels des statues de la Vierge à l'Enfant ou d'un saint qui ne sont plus en même temps des reliquaires. Une autre légitimation est fournie par les rêves, qui révèlent aux vivants les vertus de l'image, grâce à une intervention surnaturelle de la figure sainte qu'elle représente. Il n'en fallait pas moins pour vaincre les réticences que pouvaient susciter la nouveauté de tels objets.



Fig. 48 : La majesté de sainte Foy de Conques (x^e siècle (?)) ; Trésor de l'abbaye).

Ainsi, le moine Bernard d'Angers, découvrant à Conques et dans d'autres églises du sud de la France les pratiques auxquelles donnent lieu ces statues-reliquaires, n'y voit d'abord qu'idolâtrie. Mais il ne tarde pas à être convaincu des vertus de la majesté de sainte Foy, au point de composer le recueil de ses miracles (*Livre des miracles de sainte Foy*, vers 1007-1029). Il décrit alors la statue que fixent les fidèles, pris sous la fascination du regard de la sainte qui, dans le vacillement des cierges, semble s'animer ; ils se prosternent à ses pieds, ou bien dorment à ses côtés dans l'espoir qu'elle se manifeste. De fait, la sainte apparaît en rêve, tantôt pour gratifier ses fidèles, tantôt pour leur réclamer davantage de cadeaux, ou encore pour frapper ceux qui ont dénigré son image. Comme celle de sainte Foy, d'autres statues-reliquaires font l'objet d'un culte à la mesure de leur renommée miraculeuse et attirent des pèlerinages souvent considérables. Elles deviennent l'emblème des établissements ecclésiastiques qui les détiennent et leur principal trésor de force spirituelle. Elles sont ainsi portées en procession chaque fois qu'il faut défendre les droits du clergé sur ses possessions. Ainsi, lors du synode de Rodez, en 1031, toutes les « majestés » de la région, y compris celle de sainte Foy, participent à l'événement et se réunissent en ordre de bataille, pour faire front contre la rapacité des laïcs.

Une fois accomplie, au cours des X^e et XI^e siècles, cette décisive « révolution des images » (Jean-Claude Schmitt), l'essor s'accélère. Les types d'images se diversifient notablement. La peinture sur panneau de bois refait son apparition en Occident (d'abord sous forme d'*antependium* décorant le devant de l'autel, lorsque celui-ci n'est ni sculpté en pierre ni orfèvré). Puis, au début du XIII^e siècle, en rapport avec l'affirmation de la transsubstantiation et

du rituel de l'élévation, apparaissent sur l'autel les premiers retables, représentant le saint patron ou la Vierge, et orné sur les côtés d'épisodes narratifs (il en va de même des croix peintes, suspendues au-dessus de l'autel). Peu à peu, les retables s'amplifient et leur structure se fait plus complexe (ajout de panneaux latéraux dans la seconde moitié du XIII^e siècle, multiplication des pinacles et des espaces secondaires ornés de saints de plus en plus nombreux, distinction d'une zone inférieure nommée prédelle). À partir du XIV^e siècle, il s'agit souvent de polptyques, dotés de panneaux que l'on ouvre lors des célébrations et qui étendent ainsi le retable au-delà même des dimensions de l'autel.

Non moins remarquable est l'essor de la statuaire monumentale, marquée notamment par l'invention médiévale des chapiteaux habités d'animaux, de figures et de scènes sans cesse plus variées. Si l'Antiquité s'en tenait aux styles géométriques ou végétaux bien codifiés, et tandis que de rares tentatives pour échapper au répertoire antique sont repérables durant le haut Moyen Âge (San Pedro de la Nave, VII^e siècle), c'est au début du XI^e siècle que le décor des chapiteaux commence à se diversifier et à s'animer, pour devenir au XII^e siècle l'un des lieux favoris où se déploie l'inventivité des créateurs romans (voir fig. 11, p. 231). Au XI^e siècle, les portes des églises deviennent également un autre support privilégié de l'expansion du décor sculpté. Le linteau en est l'élément le plus précocement orné (Saint-Genis des Fontaines, en Roussillon, vers 1020), suivi par l'ajout de colonnes et de chapiteaux, de part et d'autre du portail. Vers 1100, apparaissent les premiers tympans sculptés, s'intégrant dans des ensembles de plus en plus complexes (trumeau ; multiplication des voussures et des pieds-droits, parfois ornés de statues-colonnes comme à Chartres ; association avec un porche

en avant-corps, faisant sans doute écho à l'arc de triomphe antique, comme à Moissac et à Conques ; voir fig. 36, p. 552). Il est assez aisé de comprendre cette insistance sur le décor des portes, dans un monde dont les représentations spatiales sont fondées sur l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur (voir chapitre II). C'est là une manière de valoriser, toujours plus vigoureusement, le seuil par excellence, par lequel on quitte le monde extérieur pour pénétrer dans le lieu le plus intérieur possible, pensé à l'image de l'Église céleste. De surcroît, une équivalence symbolique est établie entre la porte et le Christ, qui donne accès au salut. Et si, à l'époque romane, le décor des portes contraste avec le reste de la façade, dont le mur demeure souvent nu ou seulement orné de simples frises, les sculptures gagnent peu à peu de l'ampleur et finissent par articuler la totalité de la façade, comme c'est le cas finalement avec les grandes cathédrales gothiques (voir fig. 16, p. 269). Outre l'amplification du décor des objets liturgiques (calices et croix processionnelles, vêtements et tissus, crosses et candélabres [voir fig. 12 et 20, p. 236 et 282], ainsi que les fonts baptismaux, la cathèdre de l'évêque, l'ambon ou la chaire, le plus souvent en pierre ou en bronze), il faut souligner l'importance des vitraux, grande invention médiévale mise au point au XI^e siècle, dont l'essor est notable à partir de 1100 et surtout au XIII^e siècle (voir fig. 18, p. 274).

Entre XI^e et XIII^e siècles, l'expansion des images s'opère, tant par la conquête de nouveaux supports – parmi lesquels il faut aussi compter les sceaux et les petites enseignes métalliques rapportés des sanctuaires de pèlerinage – que par le recours accru aux anciens. Tel est le cas de la miniature : à la production démultipliée des manuscrits, de plus en plus souvent destinés aux élites laïques, s'ajoute l'ampleur croissante des cycles iconographiques et

de leur décor. Si les somptueux manuscrits carolingiens étaient illustrés de quelques dizaines de pages peintes, les cycles illustrés atteignent plusieurs centaines d'images dès la première moitié du XI^e siècle (par exemple, dans la *Paraphrase d'Aelfric*, adaptation anglo-saxonne du texte biblique). Bientôt apparaissent des manuscrits où l'image l'emporte sur le texte : la Bible de Pampelune, réalisée en 1197 pour le roi Sanche VII de Navarre, inclut neuf cent trente-deux illustrations, mais ne tarde pas à être dépassée par les Bibles moralisées, peintes pour la cour du roi de France à partir des années 1215-1225, et comportant environ cinq mille médaillons historiés (voir fig. 52, p. 736). De même, les décors muraux des églises, peints le plus souvent à fresque ou à sec (la mosaïque n'étant plus guère utilisée qu'en Italie ; voir fig. 47, p. 675), s'amplifient et se généralisent jusque dans les édifices ruraux les plus modestes. Ils apparaissent aussi dans les palais épiscopaux et pontificaux, puis royaux (par exemple dans la chambre d'Henri III à Westminster, vers 1220-1230) et municipaux (dans le palais des Prieurs de Pérouse, en 1297, puis à Sienne ; voir fig. 10, p. 200), et un peu plus tard dans les demeures seigneuriales ou citadines, jusqu'alors ornées surtout de tentures et de tapisseries. Ainsi, après avoir frôlé le refus iconophobe des images durant le haut Moyen Âge, et en dépit des contestations hérétiques dont elles sont périodiquement l'objet, l'Occident des X^e-XIII^e siècles s'ouvre aux images ; il passe d'une iconicité restreinte à une iconicité sans réserve, et se transforme en un *univers d'images*, certes différent selon les milieux sociaux, mais enveloppant néanmoins la totalité de la chrétienté dans son manteau de couleurs et de formes.

Liberté de l'art et inventivité iconographique

Ces images, produites en quantité croissante, ne relèvent nullement d'un art stéréotypé, normatif et figé, reproduisant passivement la doctrine de l'Église. Émile Mâle le pensait (« les artistes ne furent que les interprètes dociles des théologiens », se contentant de traduire « tout ce que les encyclopédistes, les exégètes de la Bible ont dit d'essentiel ») et s'autorisait de cette thèse pour concevoir son étude de l'art du XIII^e siècle comme un décalque de l'œuvre encyclopédique du dominicain Vincent de Beauvais (*Miroir de la nature*, *Miroir doctrinal*, *Miroir moral* et *Miroir historial*). Au contraire, on soutiendra ici que le Moyen Âge occidental, à partir du IX^e et plus nettement encore du XI^e siècle, est une période de liberté pour les images et d'exceptionnelle inventivité iconographique. Mais en quoi consiste cette « liberté » de l'art, dès lors que l'on n'oublie nullement l'intervention des commanditaires, c'est-à-dire le plus souvent de l'Église, institution qui fait peser sur la société une domination puissante ? On ne saurait l'entendre en un sens absolu, qui supposerait de s'abstraire des conditions historiques de production et en premier lieu de l'emprise de l'Église. La liberté dont il est question ici désigne plutôt une ouverture des champs de possibilités, au sein d'un espace social dominé par l'institution ecclésiastique, voire presque entièrement dessiné par elle. Mais précisément, l'Église est un corps si vaste, si tentaculaire, qu'elle ne saurait être homogène. Elle est parcourue de tensions et animée de contradictions parfois vives. La doctrine n'est pas davantage *une* ; elle évolue, fait l'objet de débats, donne lieu à des conflits, y compris au sein de l'orthodoxie. Elle se module depuis la haute spéculation des théologiens jusqu'aux œuvres de divulgation, en pas-

sant par ses mises en acte liturgiques et théâtrales, ou encore ses expressions dévotionnelles et mystiques. Les discours cléricaux peuvent intégrer des traditions qui, pour avoir été d'abord étrangères à la doctrine, en font ensuite pleinement partie, comme les récits apocryphes de la vie du Christ et de la Vierge.

Par ailleurs, l'Occident médiéval se caractérise, à la différence du monde byzantin, par une faible intervention normative des clercs dans le domaine des images. La position restrictive adoptée par les Carolingiens a eu à cet égard un effet paradoxal : limitées à des fonctions peu élevées, sans interférence avec les rites essentiels de l'Église, les images échappaient ainsi aux fortes contraintes doctrinales qui pesaient sur elles à Byzance, relevant ici d'un simple labeur humain, laissé à la discrétion des artisans. Et si, durant le Moyen Âge central, les clercs rappellent volontiers les fonctions des images et évoquent parfois certaines significations des thèmes principaux, rares sont les interventions visant à fixer, à corriger ou à condamner les modes de représentation (il en ira tout autrement après le concile de Trente, le *Traité des saintes images* de Molanus étant alors l'expression d'une volonté de contrôle clérical sur l'iconographie). On constate donc une fluidité figurative qui contraste, de manière saisissante, avec la stabilité beaucoup plus grande des formules iconographiques dans l'art byzantin. Cette « liberté » de l'art est même admise théoriquement, comme en témoigne le *Rational des divins offices* de Guillaume Durand, qui affirme que les peintres peuvent représenter les scènes bibliques « à leur convenance » et reprend, comme d'autres, l'antique *Dictum Horatii* (« les peintres et les poètes ont toujours eu l'égale faculté d'oser tout ce qu'ils voulaient »).

Dans ce contexte, les critiques de quelques clercs, qui condamnent certains types iconographiques, confirment *a contrario* la marge de manœuvre de la création figurative (ainsi, vers 1230, l'évêque Luc de Tuy tonne vainement contre cette nouveauté qu'est alors le crucifix à trois clous). De telles protestations montrent en outre que les images opèrent parfois sur les franges de l'orthodoxie et créent des représentations dont l'ambiguïté les fait apparaître tantôt licites, tantôt inadmissibles. Au ^{xv}^e siècle, on connaît l'intervention de l'archevêque Antonin de Florence contre les Annonciations montrant le Christ descendant, sous la forme d'un petit enfant, vers la Vierge (ce qui, selon lui, suggère indûment que l'humanité du Christ préexiste à son incarnation), ou encore celle de Gerson, le chancelier de l'université de Paris, condamnant les statues des Vierges ouvrières, à l'intérieur desquelles apparaît la Trinité tout entière (lesquelles n'en continuent pas moins d'être produites ; fig. 49). Mais de telles critiques demeurent rares et ne constituent au mieux que des opinions personnelles, certes éminentes, mais qui n'ont pas force de décisions doctrinales ou disciplinaires (au reste, Molanus proposera une lecture alternative, qui exemptera les Annonciations incriminées par Antonin de Florence).

Pourtant, les images, comme la culture médiévale dans son ensemble, reposent sur la reconnaissance d'une forte valeur de traditionalité. Le prestige d'une œuvre dépend souvent de sa référence à un prototype vénérable, qui est une manière de *révérence* à une œuvre dotée d'un rayonnement incontesté. Mais cela n'empêche nullement l'artiste de transformer son modèle, sous couvert de l'hommage qu'il lui rend. C'est pourquoi la traditionalité de l'art médiéval doit être pensée moins à travers la catégorie de « modèle », copié passive-

ment, que grâce à la notion de « citation », c'est-à-dire de référence active n'excluant nullement une création propre (Herbert Kessler). De telles citations ont généralement une portée idéologique claire, par exemple lorsque les œuvres produites à Rome à l'époque grégorienne font référence au style paléochrétien pour signifier la volonté de réforme et de retour évangélique, ou lorsque le décor mural de Saint-Pierre fait l'objet de nombreuses « copies », qui sont autant d'adaptations originales, mais dont l'intention commune est de manifester la reconnaissance de l'autorité pontificale. Cette traditionalité affichée des images médiévales n'empêche donc nullement leur inventivité. Et c'est ainsi que, à partir du XI^e et surtout du XII^e siècle, les thèmes iconographiques se multiplient, sans jamais se laisser enfermer dans des types figuratifs immuables et strictement codifiés (c'est le cas des figurations trinitaires, dont on a déjà noté la variété ; voir fig. 38 et 46, p. 576 et 669, et fig. 49). On voit même apparaître de nombreux thèmes iconographiques nouveaux, tels que le couronnement de la Vierge (fig. 38) ou l'arbre de Jessé. Si l'on recourt alors à diverses sources scripturaires et exégétiques qui légitiment la figuration, l'image constitue une création originale, synthétique, qui ne peut être réduite au statut d'illustration d'un verset biblique. Ainsi, loin de l'idée d'un art homogène, décalque passif de la doctrine de l'Église, la vitalité et le dynamisme de la chrétienté confèrent à la création figurative une notable marge de manœuvre et une remarquable inventivité.



Fig. 49 : La Vierge ouvrante et la Trinité (vers 1400 ; Paris, musée de Cluny).



Pratiques et fonctions des images

S'agissant d'images associées à des pratiques sociales multiples, la définition qui les réduirait à un rôle d'instruction des *illitterati* est à l'évidence insuffisante. Les images médiévales sont loin d'être destinées aux seuls laïcs, et elles sont du reste souvent placées en des lieux réservés aux clercs ou dans des livres qu'eux seuls utilisent. Dans une église rurale comme Saint-Martin de Vicq, les peintures murales du XII^e siècle se concentrent dans le sanctuaire, où seuls pénètrent les clercs et dont les murs sont largement dissimulés aux regards des fidèles, tandis que les parois latérales de la nef, où s'assemblent ces derniers, sont dès l'origine recouvertes d'un simple enduit dépourvu de toute représentation. Certes, la célèbre diatribe de saint Bernard contre le décor des cloîtres, coupable de distraire les moines de leur méditation, établit une distinction entre les lieux destinés aux clercs, dont l'austérité doit s'accorder à l'ascèse de la prière, et les églises ouvertes aux laïcs, pour lesquelles l'abbé cistercien admet l'utilité des images. Mais, à cette époque, cette attitude limitative à l'égard des images est rare et ses effets sont peu durables. Par ailleurs, l'usage abondant des inscriptions au sein des images montre qu'on ne peut opposer trop nettement le monde des laïcs, qui seraient spontanément familiers des images, et l'univers des clercs, accédant sans médiation aux vérités de l'Écriture. Les œuvres médiévales présentent souvent un caractère extrêmement savant, de sorte que, même si elles peuvent produire un effet puissant sur un public laïque, leur pleine compréhension requiert une culture que seuls possèdent les clercs : l'abbé Suger reconnaît que la signification profonde des œuvres qui ornent sa basilique n'est accessible qu'aux plus subtils des lettrés.

Une des fonctions les plus massives acquises par les images tient à leur association avec le culte des saints. Statues, retables et cycles narratifs deviennent les *ornements* du culte des saints (« ornement » doit être entendu ici non comme un agréable complément, mais au sens que le latin classique et médiéval donne à ce terme, c'est-à-dire comme un équipement *indispensable* à l'accomplissement d'une fonction, tel que les armes d'un soldat ou la voile d'un navire). À partir du XI^e siècle, le culte des saints, jusque-là entièrement fondé sur les reliques, devient impensable sans les images. S'établit alors une relation triangulaire sans cesse plus étroite entre saints, images et miracles : ce sont les images qui ordonnent et rendent possible le culte des saints ; et c'est, de plus en plus, aux images des saints, créditées d'une grande puissance, que l'on attribue la capacité d'accomplir des miracles. Certes, la rigueur du discours clérical précise toujours que c'est le saint qui fait des miracles à travers son image (et par l'effet de la grâce divine). Mais on peut cependant parler d'image miraculeuse, dans la mesure où c'est par le pèlerinage qu'elle attire, par les prières qu'on formule devant elle et par les dons qu'on lui offre, que les fidèles espèrent l'intervention céleste. Si les images miraculeuses sont, dans un premier temps, toujours associées aux reliques, un glissement s'opère, surtout à partir du XIII^e siècle, des reliques vers les images, de sorte que le secours de la Vierge et des saints peut être obtenu à travers leur représentation, sans que l'efficacité de cette dernière soit soutenue par la présence de reliques. Les images permettent ainsi une extension du culte des saints, une démultiplication spatiale des manifestations de la puissance des protecteurs célestes. Il en va ainsi des panneaux peints (parfois transportables, comme celui du vénéré Pierre de Luxembourg, que l'on applique, en 1389, sur le ventre de

la princesse de Bourbon, pour la sauver d'un accouchement difficile), des enseignes et objets rapportés de pèlerinage (le *Livre de saint Jacques* rapporte comment un chevalier des Pouilles est guéri d'un goitre par le contact d'une coquille ramenée de Compostelle) ou encore des peintures murales (la captation de la puissance de l'image peut s'opérer par la vue, par le toucher, et parfois par l'ingestion de fragments grattés). Le but recherché est le plus souvent la guérison, la régulation des aléas climatiques, la préservation des récoltes et du bétail, la protection contre les assauts du diable, contre la maladie ou encore contre la mort subite (Dominique Rigaux). Concernant cette dernière, clercs et laïcs partagent la croyance selon laquelle la vue de l'image de saint Christophe protège d'un destin si redouté. C'est pourquoi, à la fin du Moyen Âge, on donne à son effigie, souvent peinte à l'extérieur des églises, une dimension monumentale, afin d'en assurer la meilleure visibilité possible. D'une manière plus générale, les images se trouvent pleinement intégrées au système du salut, dès lors que, à partir du XIII^e siècle, l'Église fait des prières récitées devant certaines d'entre elles l'occasion d'obtenir des indulgences.

Dès le XII^e siècle, l'importance des images dans les pratiques dévotionnelles ne cesse de croître, d'abord dans les milieux monastiques et les cercles restreints des mystiques, puis pour l'élite laïque. Sculptées ou peintes, sur les murs ou dans les livres, elles sont le support de la méditation et d'un effort pour établir un contact personnel avec Dieu, la Vierge ou les saints, hors du cadre liturgique. Ainsi des images apparaissent-elles dans les maisons des simples fidèles (celles de saint François sont attestées dès le XIII^e siècle) et elles ne tardent pas à se multiplier, grâce à l'usage du papier et bientôt de la xylographie et de

l'imprimerie. Une telle recherche donne lieu aussi à des œuvres bien particulières, telles que les *Cantiques Rothschild*, dont les images paraissent créer une structure de mystère, bien apte à captiver le désir dévot et à le relancer sans cesse (voir fig. 46, p. 669). Et si un tel processus s'accomplit le plus souvent dans le secret du sentiment intérieur, à partir du XIII^e siècle se multiplient les récits dans lesquels l'image contemplée parle, s'anime, se met à saigner ou à pleurer, pour ne rien dire de visions comme celle qui est attribuée à saint Bernard, recevant dans ses bras le Christ descendu du crucifix (selon un récit attesté seulement un demi-siècle après la mort du saint, qui devient ensuite un trait commun dans la littérature hagiographique). De telles expériences de l'image vivante, surtout attestées à la fin du Moyen Âge, peuvent être heureuses, comme lorsque sainte Liutgarde, religieuse flamande, voit le crucifié s'animer et l'inviter à boire directement le sang de sa plaie, ou douloureuses, comme dans le cas de sainte Catherine de Sienne (1347-1380) qui, contemplant la mosaïque de la « Navicella » réalisée par Giotto à Saint-Pierre du Vatican, se sent écrasée par l'embarcation des apôtres et en demeure paralysée jusqu'à sa mort.

Il ne faudrait pourtant pas oublier le rôle que les images jouent dans le cadre de la liturgie et des sacrements. Il arrive qu'elles en soient les principaux acteurs. Ainsi, lors de la fête de l'Assomption à Rome, à partir du X^e siècle au moins, l'image du Christ conservée au Latran est portée en procession à travers la ville et « rend visite » à l'image de la Vierge de Santa Maria Maggiore, où, dit-on, le Christ (c'est-à-dire son image) s'avance pour saluer sa mère. Le rituel pascal est aussi l'occasion dmanipulation d'images amplement pratiquée en Occident : la déposition du Christ au tombeau, lors du Vendredi saint, est

représentée grâce à une simple croix ou parfois, à partir du XIII^e siècle, à l'aide d'un grand Christ sculpté, que l'on détache de la croix pour le placer dans le sépulcre, avant de procéder, le dimanche, à l'élévation symbolisant la résurrection. Bien d'autres images sont habillées, couronnées ou couvertes de bijoux, le jour de leur fête. Mais la plupart jouent surtout un rôle par le fait qu'elles constituent le décor du lieu où s'accomplissent les rites essentiels de l'Église. Les retables sont à l'évidence associés au culte des saints, mais ils multiplient aussi les thèmes en relation avec le sacrifice eucharistique, à commencer par la Crucifixion, présence visible du Christ en écho à celle que l'hostie fait advenir. Dans le décor qui environne l'autel, se trouvent volontiers, comme déjà à San Vitale de Ravenne, les préfigurations vétérotestamentaires du sacrifice du Christ – l'offrande d'Abel ou le sacrifice d'Abraham, du reste mentionnés dans les prières du Canon de la messe. Les thèmes de l'Enfance du Christ, ou même la Vierge à l'Enfant, n'ont pas moins leur place dans ce contexte, dans la mesure où l'eucharistie est conçue comme la réitération de la naissance terrestre du Sauveur, comme une incarnation quotidiennement répétée. Bien d'autres emplacements liés à des rites liturgiques spécifiques peuvent faire l'objet d'une analyse comparable, qu'il s'agisse du baptistère ou des fonts baptismaux, ou encore du décor du portail nord des églises, qui fait parfois écho aux rituels pénitentiels accomplis en ce lieu. C'est le cas de la célèbre figure d'Ève, à la cathédrale d'Autun, dont l'étrange posture a été mise en relation par Otto Werckmeister avec celles des pénitents, franchissant le portail nord en rampant sur les genoux et sur les coudes, afin d'être réintégrés à la communauté ecclésiale (fig. 50).



Fig. 50 : Ève pécheresse (vers 1130 ; linteau du portail nord de Saint-Lazare d'Autun, conservé au musée Rolin d'Autun).

Les images se prêtent à bien d'autres usages encore. Elles servent d'emblèmes aux institutions et aux pouvoirs constitués, construisent des hiérarchies et manifestent des rapports de force (entre le pape et l'empereur, par exemple) ou de domination (entre les clercs et les laïcs). Leur portée ecclésiologique est omniprésente, comme suffisent à le rappeler la figure de saint Pierre, symbole de l'autorité du pontife romain, dont l'iconographie se développe significativement à partir des ^{XI}^e-^{XII}^e siècles, et celle de la Vierge, double de l'Église, qui s'unit au Christ par son couronnement royal ou qui accueille la communauté des fidèles sous son manteau. Outre l'Église universelle, l'image peut aussi exalter l'une de ses institutions particulières, à commencer par les ordres religieux : chez les franciscains, c'est surtout la légende de François qui fait office de manifeste, comme dans le cycle peint par Giotto dans la basilique d'Assise (voir fig. 19, p. 280), tandis que chez les dominicains la vie du fondateur est volontiers supplantée par la multitude des grandes figures de l'ordre, que l'on représente en pleine activité intellectuelle, ou bien intégrées dans les rameaux de l'arbre qui naît de saint Dominique.

Les images contribuent aussi à construire la légitimité du pouvoir temporel, parfois directement, comme lorsque les mosaïques de l'église de la Martorana de Palerme (1140) montrent le roi Roger II couronné par le Christ, revendiquant ainsi une dignité égale à celle de l'empereur de Byzance, mais aussi indirectement : ainsi, à la chapelle Palatine de Palerme, l'image du Christ en majesté, qui domine le trône où se tient le roi, lors des audiences et des actes cérémoniels importants, contribue à sacraliser le souverain par l'écho ainsi créé entre sa personne et celle du Christ (fig. 51). Un effet comparable se produit lorsque l'image du Jugement dernier sert de décor

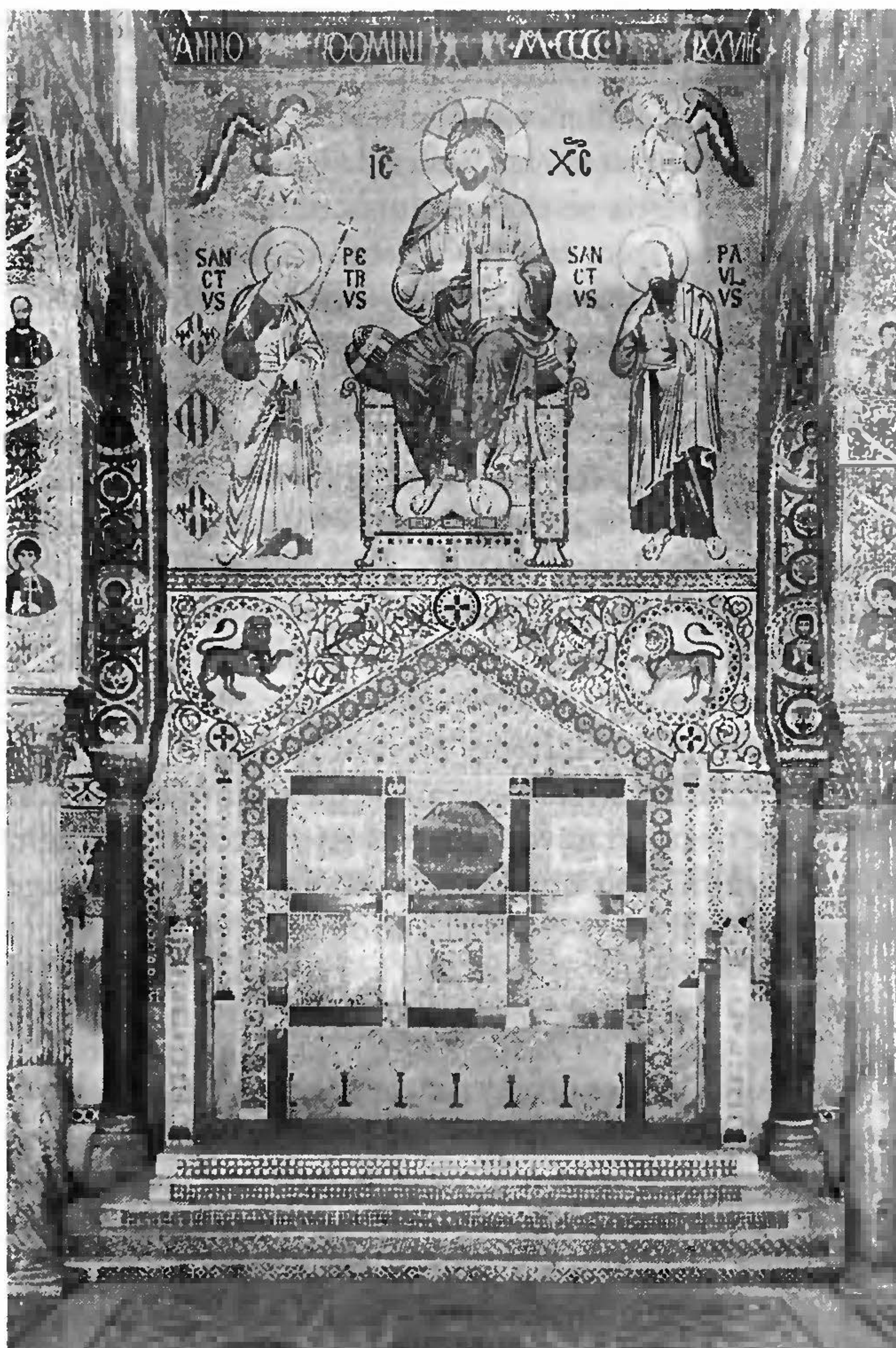


Fig. 51 : Le Christ en majesté et le lieu du trône royal (vers 1143 ; Palerme, chapelle Palatine).

à l'exercice de la justice, qu'il s'agisse de celles de l'évêque (souvent rendue devant le tympan de la cathédrale), du pape (salle de l'audience du palais des Papes à Avignon) ou des autorités séculières (salles de justice municipales). La justice terrestre se donne alors comme le reflet de la justice divine, tout en convoquant cette suprême référence dans l'espérance d'en tirer un surcroît d'autorité. Des usages judiciaires plus directs sont attestés à partir de la seconde moitié du XIII^e siècle, avec l'apparition de la peinture infamante : la figuration de certains condamnés sur la façade d'un édifice public constitue une humiliation qui est partie intégrante du châtiment (Gherardo Ortalli). Enfin, la fonction de l'image comme symbole d'identité et garant de la cohésion d'une collectivité se diffuse dans le corps social : les villes n'ont pas de meilleur signe de ralliement que les images de leur saint patron (ou de la Vierge) ; les confréries en font de même avec leurs bannières ou leurs retables, tandis qu'aucune institution médiévale ne pourrait voir son existence reconnue, ni agir, sans l'identification que lui procure son sceau et l'image singulière qu'il porte (Michel Pastoureau).

Images des uns, idoles des autres

La révolution des images, engagée à partir du XI^e siècle, ne se limite pas seulement à leur expansion quantitative. Elle leur confère aussi une puissance efficace accrue, au-delà de ce que suggère la triade des justifications cléricales de l'image (instruire, remémorer, émouvoir). Encore n'a-t-on pas fait mention des images les plus miraculeuses, qui le sont par leur mode de production même. Ce sont, conformément à des traditions d'abord orientales, les images *acheiropoiètes*, c'est-à-dire non faites de main d'homme. Ainsi en va-t-il de la Véronique, linge tendu au

Christ, lors de la montée au Calvaire, et sur lequel son visage se serait miraculeusement imprimé. Conservée à Saint-Pierre du Vatican depuis le XII^e siècle, son culte prend son essor à partir de 1216, à la suite d'un miracle auquel Innocent III donne sa caution. Initialement considéré comme une relique, cet objet est, dès lors, significativement assimilé à une image, et cela d'autant plus clairement que ses copies, qui se diffusent alors en Occident comme autant de diffractions d'un symbole du pouvoir pontifical, sont réputées être aussi miraculeuses que l'original. Un autre exemple est le Volto Santo de Lucques, grand crucifix miraculeux dont le culte s'affirme à partir de 1200, et dont la légende veut qu'un ange ait achevé de le sculpter (Jean-Claude Schmitt). On ne saurait oublier ici que l'image de la Vierge de Guadalupe, emblème des revendications créoles et métisses dans la Nouvelle-Espagne du XVIII^e siècle, puis symbole du Mexique indépendant, relève de cette tradition médiévale des œuvres *acheiropoiètes*.

Dans ces conditions, on peut s'interroger sur la fragilité de la distinction entre les pratiques de l'image que l'Église tient pour légitimes et celles qu'elle dénonce comme idolâtres. Michael Camille a même qualifié ironiquement l'image chrétienne du XIII^e siècle d'« idole gothique ». C'était aussi, on s'en souvient, le diagnostic initial de Bernard d'Angers, lors de son voyage vers Conques, et il est vrai que la matérialité provocante des statues des saints, resplendissantes d'or et de gemmes, pouvait aisément susciter un rapprochement avec l'idole païenne : « du fait que cette pratique semblait à bon droit superstitieuse aux gens savants – ils pensaient que s'y perpétuait un rite du culte des anciens dieux ou plutôt des démons – je crus moi aussi, ignorant, que cette coutume était mauvaise et tout à fait contraire à la foi chrétienne » ; et, demande-

t-il un peu plus loin, « que penses-tu, frère, de cette idole ? Jupiter ou Mars n'auraient-ils pas agréé une statue pareille ? ». De même, la majesté de la Vierge de Clermont était placée derrière l'autel, au sommet d'une colonne, selon un dispositif étrangement similaire à celui des idoles païennes et à leurs représentations dans l'iconographie médiévale. Mais peut-on pour autant, au-delà d'un salutaire effet provocateur, assimiler l'image chrétienne et l'idole païenne dans une même conception magique, fondée sur la non-distinction entre la représentation et le prototype qu'elle représente ?

Dans l'acception la plus ample que les clercs donnent à ce terme, l'idolâtrie désigne tout culte qui, au lieu de s'adresser à Dieu, son seul destinataire légitime, est dirigé vers une fausse divinité, une créature (un homme, un animal) ou un objet matériel. En ce sens, hors du culte chrétien, il ne saurait exister qu'idolâtrie (pour Augustin, tout ce qui est fait sans la foi chrétienne est idolâtrie). C'est donc trop peu de dire que l'Église chrétienne vit sur l'indépassable distinction entre vraie et fausses religions. Pour elle, il n'y a qu'une seule foi et un seul culte possibles ; et la seule opposition dotée de sens est celle qui confronte la vraie foi des chrétiens et l'idolâtrie de tous les autres. Au sein de cette définition générale, un aspect plus restreint de l'idolâtrie se réfère au culte rendu aux images païennes, obligatoirement qualifiées d'« idoles », même si l'interprétation chrétienne oscille dès l'origine entre deux lectures. Tantôt l'idole est tenue pour le repère du faux dieu qu'elle représente (c'est-à-dire un esprit diabolique) et elle possède alors une certaine puissance malfaisante qu'il faut démasquer ; tantôt elle est dénoncée comme une pure illusion, un « rien », un simple morceau de pierre. Mais là est aussi le risque pour l'image chrétienne elle-même, que les clercs doivent défendre d'une poten-

tielle accusation d'idolâtrie. C'est pourquoi Guillaume Durand, après bien d'autres, précise que « les chrétiens n'adorent pas les images, ne les tiennent pas pour des dieux, ni ne placent en elles un espoir de salut ». Il est en effet indispensable, pour les clercs médiévaux, d'affirmer une dualité entre l'image et le prototype qu'elle figure. C'est à lui que s'adressent ultimement les fidèles (« l'image sacrée n'est pas traitée comme une idole avec des sacrifices, mais on lui fait révérence en mémoire de la vénérable martyre et au nom de Dieu tout-puissant », dit Bernard d'Angers pour justifier la majesté de sainte Foy). Pour autant, tout rôle n'est pas retiré à l'image matérielle, puisque la théorie du *transitus* reconnaît que les choses matérielles aident à s'élever vers les choses invisibles, et admet la légitimité de l'honneur rendu à l'image, à condition que celui-ci soit associé à l'honneur rendu à son prototype.

Il arrive pourtant que les clercs eux-mêmes dénoncent chez les fidèles une tendance à adorer l'image matérielle, comme si elle était réellement la personne sainte qu'elle représente. Ce lieu commun de l'idolâtrie apparaît logiquement dans la première réaction de Bernard d'Angers : « je pensais alors qu'il était vraiment inepte et étranger au bon sens que tant d'êtres dotés de raison adressent leurs suppliques à un objet muet et dépourvu d'intelligence ». Mais prêter aux fidèles une telle confusion entre l'image et son prototype est sans doute davantage l'effet d'un élitisme méprisant de la part des clercs qu'un témoignage fiable sur la piété des laïcs. Au reste, l'essor des images, à partir du XI^e siècle, confirme que l'Église cesse alors de redouter une résurgence de l'idolâtrie en son sein. La méfiance que cette crainte avait fait perdurer durant tout le haut Moyen Âge à l'égard des statues n'est plus de mise et, à partir du XII^e siècle, de nombreux amateurs, parmi

lesquels des clercs (comme l'évêque de Winchester, Henri de Blois, en 1151), n'hésitent pas à admirer et à s'approprier les statues des ruines antiques de Rome, sans craindre l'accusation d'idolâtrie. On pourrait en dire autant de l'imitation des formes classiques par l'art gothique, en attendant d'assister, à partir du XV^e siècle, au retour de la figuration des dieux païens au sein de l'art chrétien, que Walter Benjamin interprète comme une esthétisation révélant la neutralisation de dieux morts. La récupération esthétique de l'art antique progresse ainsi du même pas que l'assurance de l'institution ecclésiale, certaine d'avoir liquidé les faux dieux du paganisme et d'être elle-même au-dessus de tout soupçon d'idolâtrie.

Ainsi, plutôt que de retourner de manière voltairienne l'accusation d'idolâtrie contre les images chrétiennes, il est possible d'envisager entre les justifications cléricales et les pratiques effectives une ample convergence et un certain écart. On admettra qu'il existe entre le prototype et son image des relations très étroites, comme le montrent les miracles accomplis par elle, ou encore le fait qu'ils puissent se confondre temporairement dans l'imaginaire dévot. Dans les situations cultuelles, la vertu de l'image est d'assurer une médiation, d'établir un contact entre les hommes et l'univers céleste. Mais plutôt que de prêter aux fidèles l'idée que l'image *est* Dieu ou le saint – auquel cas ils adoreraient en effet un objet matériel –, l'important est sans doute que l'image soit *habitée* par lui. Elle est l'une de ses demeures, qu'il visite parfois ou qu'il peut désertier ; elle est donc l'un des lieux les plus propices à ses manifestations. Et si, à l'évidence, on prête aux images un pouvoir considérable, on ne pense pas nécessairement qu'elles le tiennent d'elles-mêmes. Leur attribuer une valeur de médiation, c'est au contraire reconnaître que leur vertu est de mobiliser des puissances situées au-delà d'elles, dans

les cieux. Mais en même temps, leur importance comme objet est déterminante, puisque ce sont les rites, les manipulations et les prières dont elles sont le centre qui permettent d'établir la médiation (c'est justement ce dont l'évolution de la théologie de l'image paraît rendre compte). En résumé, l'efficacité de l'image tient moins à sa seule matérialité qu'à la relation qui s'établit entre l'image-objet visible et l'univers invisible avec lequel elle met en contact. Dans la mesure où elle concentre un pouvoir efficace, l'image chrétienne ne peut être pensée seulement comme *représentation* ; elle est aussi *présence* de la force surnaturelle qu'elle figure et convoque.

Les usages massifs des représentations, la dénonciation de l'idolâtrie, la proximité entre les images des chrétiens et celles qu'ils dénomment « idoles » : tout cela est voué à se reproduire presque à l'identique dans le Nouveau Monde, où la Conquête prend la forme d'une « guerre des images » (Serge Gruzinski). L'idolâtrie est alors une catégorie omniprésente, qui permet aux Espagnols de rendre compte de presque tout ce qu'ils voient dans les terres qu'ils découvrent (à l'exception des îles, où Las Casas et d'autres affirment que l'idolâtrie est peu de chose, sans doute parce qu'ils y observent peu de rites collectifs). Pour les conquérants et les missionnaires – et en particulier dans l'empire mexica (aztèque) –, tout est surabondance d'idoles monstrueuses, cultes et sacrifices sanguinaires rendus à de faux dieux. López de Gómara affirme que « le but de la guerre est d'enlever leurs idoles à ces Indiens », et l'évêque de Mexico, Zumárraga, se flatte, en 1531, qu'on ait détruit « plus de cinq cents temples et vingt mille idoles ». Il arrive cependant que l'opposition traditionnelle se défasse : ainsi, dans son *Apologética*, Las Casas affirme que « l'intention de ceux qui honorent des idoles n'est pas d'honorer des pierres, mais de vénérer par reli-

gion [entendons ici par dévotion], en elles, comme dans les vertus divines, cet ordonnateur du monde quel qu'il soit ». Ruinant l'argumentation traditionnelle contre l'idolâtrie, il affirme que celle-ci n'est pas seulement suscitée par la perversion du diable, mais aussi par le désir naturel de chercher Dieu. Il en résulte une situation paradoxale, puisque Las Casas dénonce l'idolâtrie des Indiens, qui ignorent le vrai Dieu, tout en reconnaissant qu'il existe dans leurs actes une dévotion aussi authentique – sinon davantage – que celle des chrétiens. Le fait que le mot « idolâtrie » puisse être associé chez lui à des termes positifs tels que « vénération », « dévotion » (ou son synonyme « religion ») transgresse le système de valeurs mis en place durant le Moyen Âge.

Mais l'œuvre de Las Casas est exceptionnelle et de peu d'effet sur l'attitude de l'Église coloniale. Au XVII^e siècle encore, les évêques des Indes prennent conscience des limites de l'évangélisation et s'engagent dans une lutte pour extirper l'idolâtrie dont ils découvrent les traces persistantes (par exemple Nuñez de la Vega, successeur de Las Casas au Chiapas). Il s'agissait donc fondamentalement, pour mener à bien l'œuvre de conquête, de détruire les idoles des Indiens et d'imposer partout les images des chrétiens, en profitant des similitudes de leur fonctionnement, tout en évitant les équivoques trop flagrantes. Certes, il existe des différences importantes, notamment parce que la notion indigène d'*ixiptla* (en nahuatl) désigne aussi bien la statue du dieu que ses représentants humains (le prêtre, l'homme-dieu ou le sacrifié qui devient le dieu), mais aussi parce que, à côté des statues qui donnent forme aux divinités, d'autres objets sacrés (les « *bultos* ») en assurent la présence, sans posséder la moindre dimension mimétique (ce qui explique que les Espagnols ne leur aient guère prêté attention, bien que

leur sacralité ait été plus grande que celle des statues qu'ils détruisaient avec acharnement). Dans le monde amérindien aussi, les images étaient des formes de présence du divin, sans être le dieu lui-même (« les images des dieux doivent être considérées comme des objets sacrés capables de servir de trait d'union entre les hommes et les divinités » ; Alfredo López Austin).

Les ressorts de la représentation

Après avoir évoqué la diversification qualitative et l'expansion quantitative des images, il convient d'analyser la portée de cet essor des images dans la société médiévale.

Lieux d'images, lieux de culte

Si toute image au Moyen Âge adhère à un objet ou à un lieu, un aspect déterminant de son fonctionnement tient au fait qu'elle en constitue le *décor* et vise à « célébrer l'importance fonctionnelle et symbolique des objets ou des lieux » où elle apparaît (Jean-Claude Bonne). Ainsi, la richesse du décor du palais des Papes d'Avignon, et en particulier le soin mis par Clément VI à ce que tous ses murs, ou presque, soient ornés de peintures, répondait à une intention très consciente, faisant du faste une arme de puissance. Le contenu des images peut ici n'être pas perçu ; il suffit que l'on soit frappé par la richesse et la profusion du décor pour que la puissance du pontife soit manifeste (ce pouvoir s'impose même à ceux qui, sans pénétrer dans le palais, savent, par ouï-dire, quel en est le luxe et tentent de se l'imaginer). En habitant le palais le plus imposant de la chrétienté, le pape affirme qu'il en est le chef suprême. Plus généralement, les images, ou ce qu'il

vaut mieux appeler ici le décor, est une manière d'*honneur* rendu à l'objet-support, qui indique en même temps le statut et le prestige de la personne ou de l'institution qui en fait usage. En ce sens, l'ornemental, notion dont Jean-Claude Bonne a montré le caractère opératoire, est un instrument de hiérarchisation des individus et des pouvoirs, terrestres autant que célestes. Il élucide les justes relations et les proportions qui conviennent à l'ordre harmonieux de l'univers, que les clercs médiévaux pensent, à la suite d'Augustin, comme une *musica*.

Dans l'Occident médiéval et surtout à partir du XI^e siècle, les objets et les lieux qui sont les plus fastueusement honorés par les images sont les églises et leur mobilier (que l'on nomme du reste les *ornamenta ecclesiae*). Ces images doivent *convenir* à leur support, le célébrer à sa juste mesure et lui correspondre qualitativement. On a déjà mentionné de nombreuses situations dans lesquelles la représentation fait écho au rite qu'elle encadre ; mais il faut également penser que les images, en tant que décor, s'accordent de manière globale au fonctionnement liturgique du lieu de culte. Comme le suggère Honorius Augustodunensis, la valeur esthétique des images est ici déterminante, indépendamment même de leur contenu iconographique. De même que la beauté des objets contribue à leur prestige et renforce leur efficacité, l'éclat du décor rend l'édifice digne du service divin. L'église peut être ainsi définie comme un lieu d'images, dont on perçoit immédiatement la luxuriance des couleurs, la chatoyance des lumières et parfois l'éclat des ors. Elle est une totalité colorée et lumineuse, où la multiplicité des formes suggère, sans même que l'on cherche à les décrypter, une saturation de significations. S'opère ainsi une séparation d'avec le monde profane, qui manifeste et accentue la sacralité de l'édifice cultuel et des rites qui s'y déroulent.

C'est du reste ce qu'indiquent les clercs, à commencer par Suger, lorsqu'ils évoquent le processus anagogique de mise en contact avec le divin, qui s'accomplit, de façon indissociable, à travers la liturgie et par l'effet contemplatif induit par la richesse du décor.

Mais l'église n'est pas un espace sacré unitaire. Le décor en rend sensibles aussi les hiérarchies internes (distinction entre la partie gauche et la partie droite, plus valorisée ; gradation depuis les zones inférieures jusqu'aux parties hautes, notamment les voûtes, assimilées par leur décor au ciel ; opposition entre l'ouest, lié à la mort et au diable, et l'est, associé au Christ, à Jérusalem et à la résurrection ; polarité allant de la porte, seuil ambivalent marqué par le contact avec le monde profane et pour cela souvent associé à des thèmes de partage, tels que le Jugement dernier, jusqu'à l'abside, lieu privilégié d'une pleine présence théophanique et des représentations de la gloire divine). L'opposition qui structure le plus vigoureusement l'église – et dont la disposition des images se fait souvent l'écho – est celle de la nef, destinée aux laïcs, et du sanctuaire, accessible uniquement aux clercs. Marquée par un chancel ou par un jubé qui, surtout à partir du XII^e siècle, sépare de plus en plus hermétiquement les deux parties de l'église, au point d'occulter bien souvent aux laïcs la vue de l'autel majeur, cette disposition spatiale n'est rien d'autre que la matérialisation de la division de la société en deux groupes de chrétiens, réaffirmée alors avec une vigueur nouvelle. L'église est donc une totalité sacrée, globalement séparée du monde (et activant ainsi l'opposition entre l'intérieur valorisé et l'extérieur négatif), tout en étant dotée d'une structure interne diversifiée, qui reproduit les axes du monde et les divisions fondamentales de la société. Elle constitue en ce sens un référent spatial qui ordonne la vision de l'univers et la rend sensible dans l'expérience

sociale commune. La sacralité du lieu tient au fait qu'il s'agit d'un microcosme où, par contraste avec les désordres du monde extérieur, Dieu donne à chaque chose sa juste place.

Mais on ne saurait analyser la relation entre l'église et son décor sans prendre en compte la liturgie, qui est la raison d'être essentielle de l'édifice cultuel. Un aspect important des rites tient au fait qu'ils commémorent et répètent des événements fondateurs (le sacrifice du Christ, sa vie, celles de la Vierge et des saints). Or, l'image représente, d'une autre manière, ces mêmes personnages, que la liturgie évoque, célèbre ou – s'agissant de l'eucharistie – rend présents. L'une comme l'autre établissent une jonction, parallèle quoique de nature différente, qui met l'homme en contact avec une présence divine ou sainte. L'image constitue ainsi un redoublement sensible de la manifestation liturgique des puissances célestes (à moins qu'elle n'en soit une forme de substitution, compensant pour les laïcs leur exclusion croissante de la liturgie eucharistique, y compris sur le plan visuel, en raison de la présence du chancel ou du jubé). Le décor participe ainsi au *transfert de réalité* accompli par la liturgie, qui fait glisser de la sphère terrestre vers la sphère céleste, de l'*ecclesia materialis* vers l'*ecclesia spiritualis* (Guillaume Durand affirme que « l'église matérielle signifie l'église spirituelle »). Et c'est pourquoi, en pénétrant dans l'édifice sacré, les fidèles doivent éprouver qu'ils entrent dans le Royaume de Dieu, ou du moins dans un ordre de réalité qui est une figure de la Jérusalem céleste.

C'est au cœur de la messe que ce mouvement est le plus intense. Les prières du Canon supplient alors que l'offrande consacrée par le prêtre soit portée par les anges « sur l'autel céleste, en présence de la majesté divine ». Au ciel, une liturgie permanente est célébrée par les anges

devant la Trinité, et la Préface de la messe demande que la voix des hommes soit admise à se joindre à la louange des chœurs angéliques. Le sacrement suprême de l'Église ne saurait se dérouler seulement entre de simples murs de pierre, au milieu des « ombres » figurales du monde d'ici-bas. Il s'élève au contraire jusqu'à l'autel divin et réalise la fusion entre les liturgies terrestre et céleste (« par le sacrifice, les choses terrestres et les choses célestes se joignent », dit Grégoire le Grand). C'est en relation avec un tel processus qu'il faut percevoir le décor des églises, en particulier les figurations théophaniques de l'abside, qui matérialisent la présence de la majesté divine, et la saturation de figures angéliques, volontiers dotées d'instruments liturgiques ou associées au chant du *Sanctus*, que les anges entonnent au ciel. Plus généralement, la profusion et la beauté du décor contribuent à affirmer l'église comme unique cadre légitime du culte, parce que le seul digne d'une liturgie transposée au ciel. Les images accompagnent le suprême accomplissement de la liturgie ; elles en amplifient peut-être l'effet ou, du moins, en rendent sensible la portée et en prolongent la mémoire.

Si l'église matérielle est la figure de l'Église céleste, unie à elle par la liturgie, elle est aussi l'image de l'Église spirituelle, à la fois communauté et institution. Le décor d'images concourt à cette double correspondance, au cœur de laquelle il faut inscrire la médiation cléricale. C'est par les gestes et les paroles du prêtre que la liturgie terrestre s'unit à la liturgie céleste, tandis que la coupure marquée par le chancel ou le jubé consacre la hiérarchie établie entre les clercs et les laïcs. Les églises, que l'on rénove avec soin ou rebâtit avec audace à partir du XI^e siècle, et les images sans cesse plus abondantes qui en honorent la sacralité, comptent parmi les marques les plus visibles de la puissance de l'institution cléricale. Il n'est

donc guère étonnant que cet essor du décor, signe ostentatoire du caractère central du lieu de culte dans la nouvelle organisation sociale, se produise au moment où les dissidences, qui résistent à l'affirmation du pouvoir sacerdotal, remettent en cause l'utilité des lieux de culte (hérétiques d'Arras, Pierre de Bruis), mais aussi celle des images (cathares, hussites). De même, la Réforme, qui mettra à bas les fondements de l'Église, relancera à grande échelle la pratique de l'iconoclasme. Aux yeux de tous, il est évident que les images ont intimement partie liée avec le pouvoir des clercs. Médiations entre les hommes et les puissances célestes, elles sont en même temps un instrument privilégié de la médiation cléricale, laquelle s'incarne principalement dans les lieux de culte.

Certes, dans les derniers siècles du Moyen Âge, l'expansion des images les fait pénétrer dans les demeures laïques, et certaines peuvent guider vers une expérience mystique, un contact personnel direct avec Dieu. Mais, à moins qu'il ne s'agisse de béguines ou d'autres laïcs s'efforçant d'adopter un mode de vie quasi cléricale, ces phénomènes concernent le plus souvent les milieux monastiques et, pour l'essentiel, les branches féminines des ordres mendiants. Quant au commun des fidèles, les images lui offrent un support dévotionnel pour ses prières ou éventuellement pour une méditation à laquelle il peut se livrer d'autant plus intensément qu'il a intégré les modèles cléricaux. Mais il n'y a là qu'un complément des pratiques sacramentelles, pour lesquelles le recours au clergé et la fréquentation des lieux de culte demeurent indispensables. De manière générale, l'essor des images contribue au bon fonctionnement de l'institution ecclésiale et au renforcement de sa domination. En matérialisant efficacement ces points de passage où le monde terrestre et le monde céleste entrent en contact, et en exaltant par leur

beauté et leur richesse croissante la sacralité des églises, les images manifestent et activent le rôle décisif que les édifices cultuels jouent dans la polarisation de l'espace féodal, encore renforcée par l'encellulement des populations. Si les reliques ont d'abord assumé l'essentiel de cette fonction, les images s'y associent à partir du XI^e siècle, puis se substituent bientôt à elles, démultipliant ainsi les points d'ancrage du culte des saints. L'édifice cultuel et son indispensable décor, qui le transforme en un lieu hors du commun, constituent alors la forme privilégiée qu'assument les pôles sacrés qui ordonnent et hiérarchisent l'espace social.

Culture de l'imgo et logique figurale du sens

En dépit des inconvénients signalés, le mot « image » possède une légitimité forte dans l'Occident médiéval, au point que Jean-Claude Schmitt a pu définir celui-ci comme une « culture de l'*imgo* ». Au-delà des œuvres visuelles qu'il sert à désigner, ce terme ouvre dans la pensée médiévale une riche constellation de sens. Il est au cœur de l'anthropologie chrétienne puisque, selon la Genèse, Dieu a créé l'homme « à son image et à sa ressemblance » (« *ad imaginem et similitudinem nostram* », Gn 1, 26 ; voir fig. 39, p. 588). Cette relation, interprétée par les théologiens en un sens essentiellement spirituel (c'est l'âme rationnelle qui fait de l'homme l'image de la divinité), explique que le Créateur puisse être qualifié, par exemple par Guibert de Nogent, de « bon Imagier ». Mais cette relation d'image entre Dieu et sa créature est à la fois imparfaite et soumise au devenir : « elle n'est pas une situation acquise, mais devra s'accomplir dans le temps » (Jean-Claude Schmitt). En effet, le péché originel a fait perdre à l'homme une partie importante de sa « sem-

blance » divine, et c'est pourquoi le monde terrestre, où se déroule la vie des hommes, est conçu comme une « région de dissemblance », marquée par l'éloignement et l'infranchissable distance entre l'humain et le divin. La pleine restitution de l'image divine, instituée à l'origine du monde, est donc un projet, une promesse dont l'accomplissement est reporté à la fin des temps, lorsque les corps glorieux des élus seront réunis aux âmes et à Dieu.

L'Incarnation est cependant une étape décisive dans l'histoire du rapport d'image. Le Fils est en effet l'*imago* parfaite du Père divin, et les théologiens soulignent que ce rapport surpasse en dignité celui qui existe entre le Créateur et l'homme (seulement *ad imaginem Dei*, et non *imago Dei*). Il n'en reste pas moins que l'Incarnation du Christ tempère la dissemblance ouverte par la Chute et permet aux hommes de reconquérir l'image divine perdue. Puisque Dieu a consenti à prendre chair et à transiter par une vie terrestre, le rejet radical du monde sensible devient impossible. Il est loisible de conférer aux choses matérielles, réhabilitées par la *condescendance* divine, une valeur positive, à condition toutefois qu'elles ne soient pas une fin en soi. La « région de dissemblance » est donc partiellement éclairée par la venue de l'*imago* parfaite de Dieu et par les manifestations répétées de sa Présence, dont l'eucharistie est la principale. Au reste, l'Incarnation du Christ est l'une des principales justifications de l'image matérielle, qui permet de contrebalancer l'interdit du Décalogue : si Dieu a pris forme humaine, comment pourrait-on renoncer à reproduire son humanité et à prendre appui sur elle pour s'élever vers sa divinité ? Il existe ainsi une puissante affinité entre la médiation qu'institue l'Incarnation et celle que les images établissent entre le monde terrestre et le monde céleste, comme le confirme du reste la coïncidence chrono-

gique, à partir du IX^e et surtout du XI^e siècle, entre l'essor des images et l'accentuation des thématiques incarnationnelles.

Il existe également une connexion explicite entre l'image et la sphère de l'*imaginatio*, telle qu'elle est définie par les clercs, à la suite d'Augustin. Comme on l'a dit, celui-ci distingue trois genres de vision (partie II, chapitre IV). Ni vision corporelle, ni vision intellectuelle, la vision spirituelle – qui englobe l'ensemble des activités de l'imagination et tout particulièrement les images de rêve et les visions – est un entre-deux, une puissance médiatrice (Jean-Claude Schmitt). Elle peut être soumise à la pesanteur des corps, de sorte que le rêve a longtemps fait l'objet d'une grande méfiance, en particulier dans la culture monastique : ses images semblaient dangereusement liées aux pulsions de la chair, en l'absence de tout contrôle de la volonté, ou étaient interprétées comme autant de tentations diaboliques. Mais le rêve, comme la vision éveillée, peut aussi être l'instrument d'une communication avec les puissances célestes, et il est à ce titre valorisé, surtout à partir du XII^e siècle. L'imagination devient ainsi le moyen assumé de l'expérience dévotionnelle ou mystique. Les interactions entre l'image matérielle et l'image mentale se multiplient : si le rêve justifie la nouveauté des statues-reliquaires du XI^e siècle, c'est souvent l'image matérielle qui, à partir du XII^e siècle, déclenche la vision spirituelle (on a mentionné les cas de Bernard, François et Liutgarde) ; à la fin du Moyen Âge aussi, certaines mystiques font représenter des images conformément aux suggestions de leurs visions. Image matérielle et imagination se renforcent mutuellement pour établir une relation privilégiée avec les personnes célestes.

Il faut enfin envisager la question de l'image de manière plus globale. L'image est en effet un cas particulier de

signe, soit, selon la définition d'Augustin, une chose qui, à travers l'impression qu'elle produit sur les sens, en fait venir une autre à la connaissance. Or, le monde tout entier est, pour la pensée médiévale, un vaste réseau de signes, qu'il faut s'efforcer de décrypter comme autant d'indices de la volonté divine. La Création est un « livre écrit par le doigt de Dieu » (Hugues de Saint-Victor) : tout n'y est que métaphores, symboles, images. On peut alors se demander si les images matérielles, signes parmi d'autres dans un monde de signes, n'ont pas le même statut que l'ensemble des réalités sensibles présentes dans l'univers. En tout cas, la nature se prête à l'interprétation, exactement à la manière de l'Écriture sainte : « que l'on interroge la nature ou que l'on consulte l'Écriture, elles expriment un seul et même sens, d'une façon équivalente et coïncidente » (Richard de Saint-Victor). En conséquence, les techniques exégétiques mises en œuvre pour la compréhension de la Bible peuvent aussi s'appliquer, du moins en partie, à l'univers. Depuis Augustin et Grégoire le Grand, les clercs insistent sur la pluralité des significations de l'Écriture et sur la distinction entre sens littéral et sens allégorique. Le second est le plus important, même si le sens littéral fait l'objet d'une attention renforcée à partir du XII^e siècle, comme en témoigne le succès de l'*Historia Scholastica* de Pierre le Chantre, explicitation littérale des récits bibliques. En même temps, l'importance du sens allégorique est telle qu'il se subdivise en deux (surtout au XII^e siècle) ou en trois, donnant lieu à la conception classique à partir du XIII^e siècle de la quadruple signification de l'Écriture : littérale, allégorique (ce qu'il faut croire), tropologique (la leçon morale, qui indique comment agir) et anagogique (ou mystique, concernant le salut et les vérités eschatologiques). Certes, le schéma des quatre sens est plus un modèle de référence qu'une méthode pratique

d'exégèse et, de fait, l'opposition duelle de la lettre et de l'esprit, raffinée par diverses subdivisions, conserve une force considérable. En tout état de cause, le texte sacré se caractérise par une stratification de significations, qui, loin d'être tenue pour un défaut de cohérence, en fait au contraire la pleine valeur.

Il en va de même de toutes les choses sensibles existant dans le monde terrestre. Leurs significations sont multiples, et parfois même contradictoires, sans que cela heurte nullement la logique médiévale. Par exemple, les *Bestiaires* indiquent que le lion peut signifier tantôt le Christ (parce qu'on raconte que les lionceaux naissent morts et sont ressuscités, trois jours après, par leur mère), tantôt le diable, sous les espèces des puissances déchaînées de la nature ou des ennemis de l'Église (suivant l'interprétation de l'épisode de Daniel dans la fosse aux lions). Tout comme les autres réalités sensibles, les images matérielles participent de cette logique. Or, c'est l'une des spécificités du langage figuré que de ne pas se soumettre aux règles d'un sens idéalement univoque. La pensée figurative se caractérise au contraire par sa capacité à condenser des significations multiples et ouvertes. Une même figure peut combiner en elle plusieurs identités (par exemple, Judith et Salomé ; Abraham et Dieu le Père, ou encore Moïse, Paul et Jean l'Évangéliste). Une même image peut associer des significations contradictoires, tel le Christ du tympan de la cathédrale d'Autun, qui est à la fois debout et assis, se levant et s'asseyant, afin de signifier le lien entre son Ascension et son retour lors de la fin des temps (Jean-Claude Bonne).

Loin d'être un handicap, une telle ambivalence – et parfois aussi une capacité à jouer d'ambiguïté, en maintenant des significations flottantes, vacillantes, entre lesquelles l'incertitude empêche de trancher – permet à

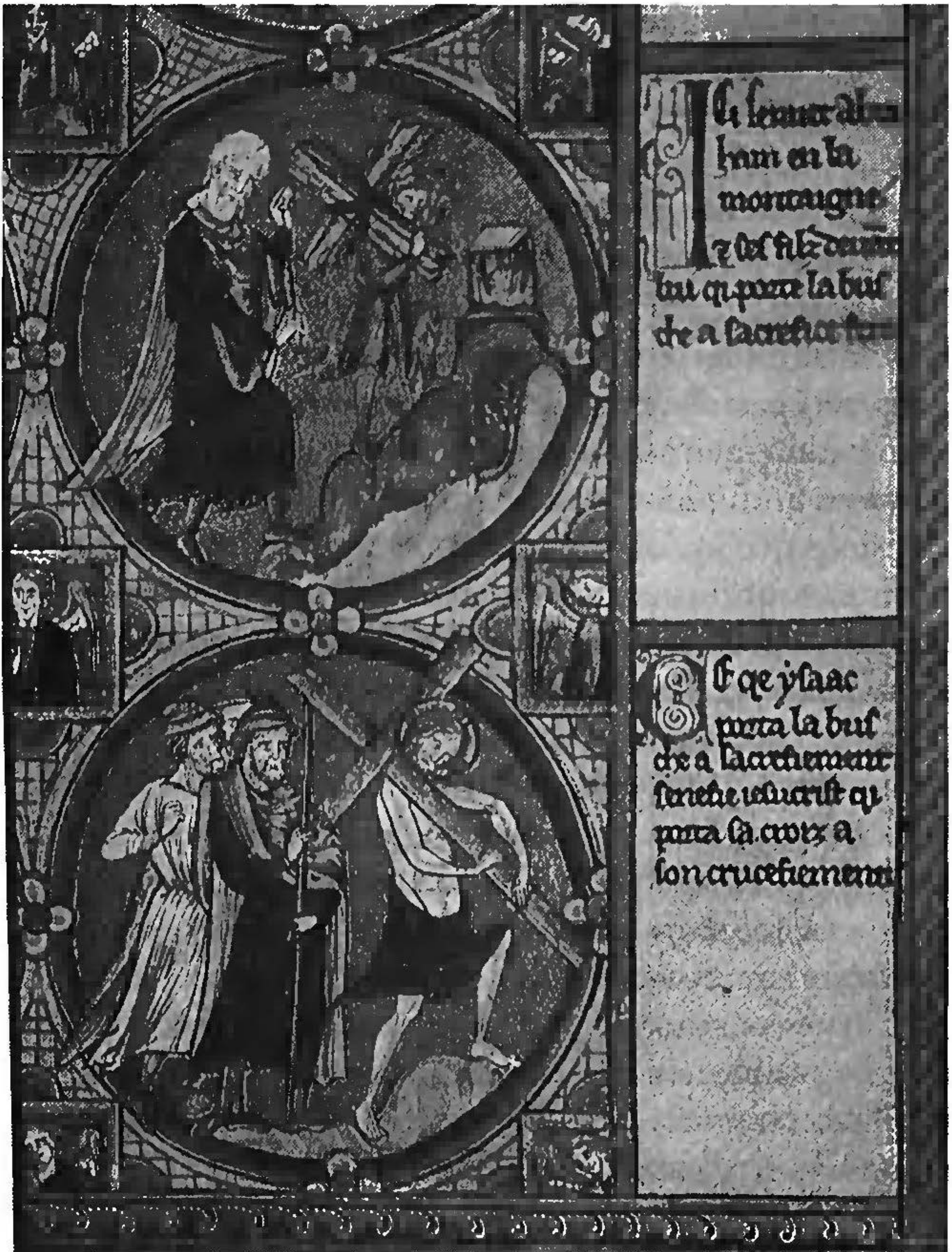


Fig. 52 : La relation typologique : Isaac conduit vers le sacrifice et le Christ portant la croix (1215-1225 ; Bible moralisée, Vienne, Österreichischen Nationalbibliothek, codex Vindobonensis 2554, f. 5)

l'image d'assumer des aspects importants du mode de pensée médiéval. Outre la stratification des significations de l'Écriture, il faut souligner l'importance de l'exégèse dite typologique, qui met en rapport l'Ancien et le Nouveau Testament, cherchant dans le premier la préfiguration des vérités dont le second est la pleine réalisation. C'est là une autre modalité d'association des niveaux de sens, que l'image assume parfaitement (par exemple en multipliant les indices visuels qui font du sacrifice d'Isaac la préfiguration de celui du Christ ; fig. 52). En outre, en tant que pensée de l'ambivalence, l'image fait volontiers jouer les paradoxes fondamentaux du christianisme, et tout particulièrement la jonction de l'humain et du divin que réalise l'Incarnation (notamment dans les images qui combinent la souffrance du Christ et sa victoire sur la mort, telles que l'*imago pietatis*, qui montre le buste du Christ au-dessus de son tombeau, paradoxalement mort *et* vivant à la fois, comme l'a montré Hans Belting). Habitués par l'exégèse à multiplier les sens acceptables pour un texte donné, les clercs peuvent être aisément portés à pratiquer, avec les images, le même type d'enchaînement de significations. Il existe donc des affinités profondes entre le fonctionnement des images et l'intense production exégétique. Dans les deux cas, il s'agit d'opérer une superposition de significations, permettant d'articuler différents niveaux de réalité, de façon à s'élever des apparences sensibles jusqu'aux vérités les plus spirituelles et les plus proches de l'Unité divine.

Dans un tel contexte, la question du vrai et du faux se pose d'une manière qui déconcerte quelque peu nos habitudes modernes. Pour nous, qui subissons les effets de la dissociation platonicienne de l'être et du paraître (c'est-à-dire « l'expulsion de l'image hors du domaine de l'authentiquement réel, sa relégation dans le champ du fictif et de

l'illusoire, sa disqualification du point de vue de la connaissance » ; Jean-Pierre Vernant), la vérité est dans le réel, tandis que l'image relève de l'illusion. Il en va tout autrement dans le monde médiéval, où l'univers sensible est lui-même conçu comme une image, un signe, « une ombre », selon l'expression de Bonaventure (d'où « l'étrangeté de la conception médiévale du réel », sur laquelle Eric Auerbach a judicieusement attiré l'attention). Le vrai est ultimement la volonté divine, mais aussi tout ce qui, dans le monde sensible, est interprété assez correctement pour se rapprocher d'elle. Le faux, c'est l'illusion diabolique et tout ce qui, dans le monde sensible, donne prise à celle-ci. Cité de Dieu, cité du Diable... C'est ainsi que l'on peut comprendre le statut du théâtre médiéval : loin d'être le règne de l'illusion, il est l'utile révélation des vérités divines annoncées par l'Écriture. Et c'est conformément à cette logique qu'est énoncée la conclusion d'une représentation du Jugement dernier à Mexico, en 1539, fort comparable à celles que l'on connaît en Occident au XV^e siècle : « Vous avez vu cette chose épouvantable, terrible. Tout est vrai comme vous le voyez, car c'est écrit dans les livres sacrés » (Serge Gruzinski).

On peut alors parler, en se fondant sur les études d'Eric Auerbach, d'une logique figurale du sens (ou d'une interprétation figurale de la réalité). En vertu de cette logique, c'est l'au-delà qui est la « véritable réalité », tandis que « ce monde n'est que l'ombre des choses futures ». Tout ici-bas n'est que *figure*, dont l'accomplissement « est éternellement présent dans l'œil de Dieu et dans l'au-delà, où existe donc, en permanence, la réalité vraie et dévoilée ». Mais si la création entière est un langage figuré où Dieu se manifeste, cela ne signifie pas que sa réalité sensible doit s'abolir dans l'acte d'interprétation qui atteint sa

signification profonde (Eric Auerbach insiste sur la spécificité de l'interprétation figurale, qui « tient la vie sur terre pour tout à fait réelle [...] et pourtant elle n'est, malgré toute sa réalité qu'une *umbra* et une *figura* de la vérité authentique, future et ultime, la véritable réalité qui dévoilera et maintiendra la *figura* »). C'est pourquoi, notamment, « un personnage devient d'autant plus réel qu'on l'interprète davantage et qu'on l'associe plus intimement au plan éternel du salut ». Ainsi, dans les conceptions médiévales, la vérité est dans l'interprétation qui atteint le sens divin à travers ses figures, bien plus que dans la réalité immédiatement perceptible. Et c'est conformément à cette logique figurale que l'on peut dire que l'image médiévale est vraie : parce qu'elle contribue à rendre présentes, ou du moins accessibles, les personnes divines ou saintes. Pleinement admises et légitimées durant le Moyen Âge central, les images ne sont pas de vaines apparences. Elles sont des figures dans un monde qui est tout entier figure et, comme les autres figures, elles permettent de s'élever vers les vérités célestes. Alors même que les images ne nous montrent que l'aspect extérieur de la chose, Thomas d'Aquin précise encore que, grâce à leur médiation, l'intellect pénètre l'intérieur de la chose, de sorte que, comme le souligne Jean Wirth, « les images mentales, mais aussi les images en général, contribuent à la connaissance abstraite ».

Figurer Dieu, regarder la Création

L'expansion des images s'accompagne de profondes transformations des modes de figuration. Mais plutôt que d'analyser ces évolutions comme le passage d'un art « symbolique » à un art « réaliste », comme on le dit communément, il convient d'y repérer un changement

d'équilibre au sein des tensions constitutives de toute figuration médiévale. Parmi ces tensions, on évoquera celles qui articulent ornementation et représentation, surface et volume, essence et singularité. L'art médiéval accorde une place considérable et un statut éminent à l'ornementation, au point de procéder, surtout durant le haut Moyen Âge et encore jusqu'au XII^e siècle, à une ample *ornementalisation* des représentations elles-mêmes, y compris des figures humaines et animales (voir fig. 1, p. 34). Jean-Claude Bonne suggère de parler d'ornementalisation « lorsque les figures, tout en gardant une silhouette ou des formes identifiables, affichent la littéralité des traits ou des couleurs dont elles sont faites, sans souci d'illusionnisme ». Bien loin de manifester un déficit de savoir-faire, de tels procédés répondent à la sacralité des objets décorés et des figures représentées, qui invite à les soustraire autant que possible à l'ordre des apparences sensibles. C'est ainsi, par exemple, que « l'ornemental enrichit la représentation chrétienne du sacré, en exaltant la divinité sous des formes qui contrebalancent ou subliment, sans le nier, l'anthropomorphisme du Dieu de l'Incarnation » (Jean-Claude Bonne). Puis, à partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle, un processus tend à séparer la représentation et l'ornementation, celle-ci étant notamment reportée dans les marges de l'image. Mais, pour être moins intimement imbriquées, représentation et ornementation ne cessent pas de jouer de leurs rapports, le plus souvent à distance, mais aussi à l'intérieur même de la figuration, où les vêtements demeurent l'un des lieux privilégiés d'expression de l'ornementalité.

L'opposition entre la surface et l'espace, héritée de l'historien de l'art Heinrich Wölfflin, conduit généralement à déprécier l'art médiéval, réputé incapable de suggérer la tridimensionalité, et fait de l'histoire de l'art un processus

téléologique qui tend vers la conquête de la perspective, seule représentation correcte de l'espace. Si l'on veut au contraire penser la spécificité des représentations médiévales et les valeurs positives qui les animent, il faut plutôt admettre l'existence, tout au long du Moyen Âge, d'une tension entre planéité et épaisseur (Jean-Claude Bonne). Si l'art médiéval peut être considéré comme un art du plan, c'est d'abord parce que l'image, vouée à la célébration du lieu ou de l'objet où elle s'inscrit, se doit de faire montre de respect envers son support (page du manuscrit, mur de l'église, entre autres). Cela est particulièrement vrai de l'enluminure, compte tenu du caractère sacré des livres où elles sont peintes : comme l'indique judicieusement Otto Pächt, « le christianisme ne faisait pas de différence entre le livre, instrument de communication, et le message qu'il transmettait. Le livre n'était pas seulement ce qui contenait l'Évangile, il *était* l'Évangile ». On comprend alors que la planéité du support soit assumée positivement, comme une composante immédiate de l'image, et que le fond des images médiévales ne se laisse pas nier ou traverser par quelque procédé illusionniste que ce soit. Il n'est pas rare au contraire que le support matériel de l'image se donne à voir directement (voir fig. 1, p. 34) ou qu'il affiche sa présence indépassable par de larges aplats de couleurs, dépourvus de toute portée mimétique, ou par l'éclat miroitant d'un plan d'or (voir fig. 35, p. 542). Quand aux figures elles-mêmes, elles se caractérisent par une relation étroite avec le fond sur lequel elles s'enlèvent, et la révérence due à leur support les soumet à une forte logique de planéité (voir fig. 30, p. 462). Pour autant, les images médiévales travaillent à une certaine mise en volume des figures. On y repère aussi bien souvent un feuilletage de plans distincts (voir fig. 4, p. 37), ainsi que la présence de plans obliques et des effets locaux

de relief dans le traitement des corps et des objets. Mais tous ces procédés, qui arrachent l'image à une stricte planéité bidimensionnelle, ne créent cependant pas un espace tridimensionnel qui dénierait tout respect du plan du support et produirait une unification spatiale de la représentation. Ils ne font qu'articuler épaisseur et logique du plan.

Cette dynamique s'amplifie notablement à partir du XII^e et surtout du XIII^e siècle. Le volume des corps et la souplesse des plis des vêtements, qui caractérisent le « classicisme » de la statuaire romane tardive et surtout gothique (voir fig. 3, p. 36), sont imités par la peinture, qui utilise les dégradés chromatiques et les ombres pour suggérer la plénitude des formes. On se soucie également davantage d'exprimer la texture des matériaux représentés, tandis que le dynamisme des corps est plus volontiers suggéré (à l'opposé, la dimension souvent hiératique des œuvres du haut Moyen Âge était pleinement justifiée, puisque Strabon notamment, au IX^e siècle, jugeait l'impression de mouvement donnée par une figure comme un signe négatif d'instabilité). Enfin, la représentation des animaux et des végétaux, en attendant les premières esquisses de paysage au XIV^e siècle (voir fig. 32, p. 518), se fait plus soucieuse de leurs apparences. Si l'on doit exclure à ce propos le terme de « réalisme » (qui présuppose une conception du réel n'ayant guère de sens avant le XIX^e siècle), on peut utiliser avec prudence celui de « naturalisme » (qui désigne une attention aux réalités sensibles du monde naturel créé par Dieu). Il serait pourtant erroné d'interpréter ce phénomène, qui progresse du XII^e au XV^e siècle, comme une avancée des valeurs profanes ou une laïcisation du monde.

Suivons plutôt l'analyse de Jean Wirth : tandis que, jusqu'au XII^e siècle, on divisait l'univers en une part visible

et une autre invisible, le XIII^e siècle fait prévaloir une opposition entre naturel et surnaturel. À la notion de nature, réinterprétée par les théologiens depuis le XII^e siècle, répond celle de surnaturel, formalisée par Thomas d'Aquin. Il existe donc désormais un surnaturel visible dont la représentation est justement l'un des objets majeurs du développement des images. Ainsi, la nouvelle esthétique gothique « n'est pas déterminée par la volonté de reproduire un réel extérieur à l'art [...]. Sa fonction est plutôt de conférer une présence réelle, visible et même palpable à quelque chose de nouveau, le surnaturel » (Jean Wirth). Ce qu'on nomme le « naturalisme » n'a pas pour but ultime la représentation de la nature, mais la manifestation visible du surnaturel et des vérités divines que le monde créé permet d'appréhender. Il ne faut pas oublier que ce que l'on représente alors sous les apparences du monde naturel sont des *figures*, par lesquelles l'homme peut s'approcher de Dieu. Un tel phénomène ne fait du reste que s'accroître au fil des siècles, et Erwin Panofsky a bien analysé comment le prétendu « réalisme » de l'art flamand du XV^e siècle, que sa virtuosité rend soucieux jusqu'au scrupule du détail des apparences des choses et des créatures, est en fait saturé d'un symbolisme complexe et parfois caché, qui appelle un patient travail de décryptage (voir fig. 6, p. 39). Il en va encore ainsi à l'apogée de la Renaissance, et même l'art de Michel-Ange, champion de la perfection athlétique des corps, ne signifie nullement l'affirmation de l'homme et du monde terrestre comme valeurs autonomes : pour lui, le corps humain est la plus haute métaphore de l'ordre divin.

Il faut prolonger encore cette analyse. Ainsi, jusqu'au XII^e siècle, les images se gardent de prendre en compte la dimension accidentelle des phénomènes ou des figures ; elles privilégient des formes génériques, peu particuli-

sées et chargées d'exprimer des essences. S'agissant par exemple de l'image d'un roi ou d'un empereur, on juge sans pertinence, voire nuisible à la portée de la représentation, de lui prêter des caractères singuliers, et *a fortiori* des traits évoquant l'individualité du souverain régnant ; seul importe de pourvoir la figure des insignes et des traits les mieux à même d'exprimer l'essence du pouvoir royal ou impérial (voir fig. 7, p. 105). Mais l'évolution déjà mentionnée réduit le caractère générique des formes et les imprègne au contraire de l'existence concrète et palpable du monde sensible et du surnaturel. Au XIII^e siècle déjà et plus encore par la suite, les visages et les corps se diversifient, pour rendre compte, avec toujours plus de précision, des particularités de l'âge, du sexe, de la complexion, voire de la personnalité individuelle. C'est ainsi que naît ce qu'il est convenu d'appeler le portrait au sens moderne du terme, c'est-à-dire une imitation des singularités physiques d'un individu, permettant de le reconnaître à son aspect (voir fig. 6, p. 39). Parmi les exemples les plus précoces, l'un des mieux attestés est celui du cardinal Jacopo Stefaneschi qui, au début du XIV^e siècle, s'est fait représenter à trois âges différents, dans un manuscrit, dans un retable dû à Giotto et dans une peinture murale de Simone Martini, à Avignon.

On a souvent mis cette évolution, qui déplace l'accent des essences génériques vers les singularités individuelles, en rapport avec l'essor du nominalisme. Cela a quelque apparence de crédibilité, puisque Guillaume d'Occam affirme qu'il n'y a d'êtres que singuliers et qu'il n'existe en eux nulle généralité (voir partie I, chapitre IV). Établir un tel lien crée cependant bien des difficultés, car il s'agit de rendre compte d'une dynamique des formes de représentation qui est antérieure à l'occamisme et qui s'affirme progressivement du XII^e au XV^e siècle. Cette évolution

devrait donc être rattachée à des tendances plus générales, et il n'est pas certain que le nominalisme, même pris dans son ensemble, depuis ses premières formulations au XII^e siècle, puisse tenir ce rôle. Certes, aux XII^e et XIII^e siècles, de nombreux auteurs considérés comme réalistes admettent des principes de type nominaliste et écartent l'idée que les universaux soient des choses. C'est le cas de Thomas d'Aquin, pour qui les universaux n'existent que dans l'intellect, l'universalité convenant seulement à l'essence en tant qu'elle est pensée par l'homme. Mais on doit alors remarquer que bien d'autres aspects du thomisme peuvent être mis en rapport avec l'évolution des images. Ainsi, pour Thomas, l'image permet un mouvement joignant le sensible à l'intelligible, de sorte qu'elle apporte une connaissance tout à la fois de l'essence des choses (comprise par l'intellect) et de leurs particularités individuelles (perçue par les sens). Un peu plus tard, Gilles de Rome et d'autres thomistes admettent que l'image fait connaître l'individu dans son individualité même, ce qui suggère une évolution assez parallèle à celle que les œuvres visuelles donnent à voir.

Invention de la perspective et dynamique féodale

La représentation perspective, mise au point par la génération des années 1420, condense la plupart des évolutions évoquées ici. Après les tentatives partielles que l'on observe dans certains tableaux du milieu du XIV^e siècle (Pietro Lorenzetti), l'expérience fondatrice est celle de l'architecte Brunelleschi qui, observant une tablette représentant le baptistère de Florence à travers un trou foré dans la porte de la cathédrale, établit qu'il existe une coïncidence nécessaire entre le point de vue (du spectateur) et le point de fuite (de la représentation) ; il démontre ainsi

qu'une peinture construite en perspective ne peut être regardée correctement que d'un seul lieu (Hubert Damisch). Au même moment, les fresques de Masaccio, dans l'église Santa Maria del Carmine à Florence, constituent l'une des premières œuvres rigoureusement construites selon les règles de la perspective (1427). Cette innovation, que l'on peut inclure dans la liste des plus remarquables inventions du Moyen Âge, transforme les principes figuratifs analysés jusqu'ici. En pensant le cadre de l'image comme une fenêtre s'ouvrant sur l'histoire représentée, selon la métaphore de l'humaniste florentin Leon Alberti, la représentation perspective revendique la dénégarion de son plan d'inscription, que les œuvres antérieures avaient vocation à respecter. On comprend alors, par opposition au point de vue de l'œil humain qu'assume la perspective, que les images antérieures indiquent, par la révérence due à la surface qui les porte, « la dépendance des figures à l'égard d'une inscription d'un autre ordre qu'elles », c'est-à-dire d'« un principe d'autorité transcendant » (Jean-Claude Bonne). De manière quelque peu métaphorique, on pourrait dire que le seul point de vue qui mérite alors d'être mis en image est celui de Dieu ; mais Dieu à l'évidence ne voit pas à travers les yeux du corps, ni depuis un lieu particulier, de sorte que son « regard » englobe tous les points de vue possibles et ne saurait se préoccuper des apparences humainement perceptibles. Dans une telle logique, seules importent l'essence des choses, leur intégrité et leur valeur symbolique. C'est pourquoi l'art médiéval recourt avec insistance à des procédés de *monstration*, qui assurent la meilleure visibilité des objets et des figures : ainsi, bien que posés sur le dessus d'un autel, un pain ou une hostie devront apparaître frontalement, afin de respecter leur parfaite circularité. Pour la même raison, l'évêque Luc de

Tuy proteste contre la représentation de profil ou de trois quarts de la Vierge, à ses yeux mutilante et contrevenant d'autant plus gravement aux principes de monstration et d'intégrité qu'elle affecte une figure d'une éminente sainteté. Au contraire, la représentation perspective est une vision en première personne, qui assume un point de vue individuel et subjectif. Ou du moins accomplit-elle une « objectivation du subjectif » (Erwin Panofsky), qui fait place au point de vue de l'œil humain. On glisse ainsi de la reconnaissance de la surface d'inscription comme référence assumée vers sa négation, et d'une vision transsubjective et universalisante vers une perception subjective et individualisante.

Ce basculement est fort, mais pas plus que celui qui fait passer de la conception mémorielle de la messe à la doctrine de la transsubstantiation. Il est donc décisif de souligner que la perspective ne rompt pas avec les conceptions médiévales de l'espace. Repérant la méprise de Erwin Panofsky, Hubert Damisch a bien souligné que la perspective mise au point au ^{XV}^e siècle ne supposait en aucun cas un espace géométrique, homogène, continu et infini, tel que Descartes le conçoit deux siècles plus tard : en effet, la perspective s'occupait « moins de l'espace que des corps et des figures dont il était le réceptacle, tout en s'accordant avec l'idée aristotélicienne d'une étendue finie et discontinue ». La perspective n'a pas pour objet l'espace, mais les figures qui, pas plus alors que durant les siècles précédents, ne sauraient être pensées indépendamment du lieu qu'elles occupent. Elle est donc une manière de conformation où chaque chose s'inscrit dans le site qui lui correspond. La perspective ne rompt pas avec la problématique médiévale du *locus*, même si elle produit une modalité nouvelle d'articulation des lieux occupés par les divers objets figurés. En effet, ceux-ci sont

désormais davantage intégrés dans un ordre unifié, puisqu'ils sont rapportés à un référent unique et spécifique, à la fois point de fuite et point de vue.

Les évolutions des modes de représentation au Moyen Âge sont l'un des aspects de la forte dynamique du système féodal. L'essor du naturalisme (comme légitimation des manifestations visibles des vérités divines), la singularisation (qui n'exclut pas le souci des essences et de la hiérarchisation des créatures) et l'affirmation de l'épaisseur (en tension avec le principe de planéité) peuvent être tenus pour autant de modifications de la manière d'articuler le monde terrestre et le monde céleste, l'humain et le divin. Il n'est nullement question ici d'une séparation radicale, consacrant le triomphe d'une pensée laïque ou l'avènement d'un humanisme excluant toute référence à la Providence et à la Grâce. Si les apparences sensibles sont de plus en plus ouvertement assumées par la représentation, c'est en vertu du processus de spiritualisation du charnel déjà évoqué : le phénomène avance du même pas que l'essor de la logique de l'Incarnation et que le renforcement de la puissance de l'Église, institution matérielle fondée sur des valeurs spirituelles. Si le monde créé peut accéder à la représentation, d'une manière qui en suggère avec délectation les aspects les plus palpables et les détails les plus incarnés, c'est parce que, plus qu'auparavant, on le conçoit comme chargé de valeurs spirituelles et comme un moyen légitime d'accéder à la connaissance de Dieu (à travers celle du monde créé conformément à sa volonté).

Même la perspective peut apparaître comme l'une des avancées extrêmes de la dynamique du système féodal. Celui-ci se caractérise par l'articulation, au sein d'un espace discontinu et polarisé, entre un fort encellulement local et la manifestation de l'unité de la chrétienté. Sa dynamique tend à en renforcer les aspects unificateurs,

sous la triple espèce de l'essor des échanges, de la récupération monarchique et de la centralisation pontificale, sans pour autant rompre avec l'organisation cellulaire de la société. Plus encore que l'amplification de ces liens intercellulaires, il faut souligner l'importance des *représentations* unificatrices qui y agissent (l'Église comme corps du Christ, auquel l'eucharistie fait participer). La perspective pourrait trouver là sa logique, puisqu'elle relève de ces illusions unificatrices, sans pour autant rompre avec la logique du *locus*, ni fonder une conception de l'espace homogène et unifié. Peut-on alors soutenir, comme l'a proposé Hubert Damisch, que le travail des peintres a *préparé* – sans nullement la présupposer – l'avènement de la géométrie descriptive ? C'est là une autre question, mais ce n'est après tout pas plus improbable que de supposer que le temps eschatologique chrétien prépare la conception moderne de l'histoire, tout en étant cependant séparé d'elle par une rupture radicale.

*

Conclusion : image-objet médiévale, image-écran contemporaine. Après avoir frôlé la tentation iconoclaste et s'en être tenu, des siècles durant, à une iconicité restreinte et méfiante, la chrétienté occidentale a connu, à partir du IX^e et surtout du XI^e siècle, une expansion croissante des images, au point que celles-ci sont devenues un des éléments constitutifs du système ecclésial. Ornaments indispensables du culte de la Vierge et des saints ; échos sensibles de la présence réelle et de la réitération eucharistique de l'Incarnation ; emblèmes de l'Église et signes de ralliement des multiples institutions qui la composent ; annonces des vérités eschatologiques, en même temps que supports de pratiques dévotionnelles de plus en plus

diffusées : tels sont quelques-uns des rôles qu'assument les images dans la société chrétienne. Leur puissance de beauté et de rayonnement chromatique orchestre de manière sensible la sacralité des lieux de culte, de sorte que les images contribuent au contact privilégié qui s'établit là, entre les hommes et les puissances saintes ou divines, activent la jonction de l'église matérielle et de l'Église triomphante et la fusion des liturgies terrestre et céleste. Mais cette médiation des images n'est guère dissociable de celle qu'assument les clercs ; elles sont du reste le plus souvent attachées à des objets et à des lieux voués à des rites qui manifestent le pouvoir sacré des prêtres. Le développement des images accompagne, avec une belle simultanéité, le renforcement de l'institution ecclésiale ; et elles deviennent peu à peu les indispensables ornements de la puissance de l'Église et les adjuvants emblématiques de la médiation sacerdotale. C'est pourquoi elles sont si étroitement associées à la fonction des lieux sacrés qui polarisent l'espace féodal, tandis que l'évolution de leurs formes répond à la dynamique générale d'articulation du charnel et du spirituel qui anime la chrétienté.

En dépit de cet essor considérable de l'iconicité, on se gardera de faire du Moyen Âge l'origine de notre civilisation dite de l'image. La culture médiévale de l'*imago* en est sans doute tout le contraire (sans parler du fait qu'un homme du Moyen Âge voyait moins d'images, sa vie durant, que nous n'en voyons aujourd'hui en un seul jour). Attachée à un objet ou à un lieu possédant une fonction propre, le plus souvent cultuelle ou dévotionnelle, l'image-objet n'a de sens, au Moyen Âge, que par son caractère *localisé*. Elle est aussi un objet imaginaire, un objet imaginé, dont le fonctionnement met en jeu des interférences entre vision corporelle et vision spirituelle, entre *visio* et *imaginatio*. Enfin, la représentation est aussi

présence, moyen d'une manifestation efficace des puissances célestes. Or, à l'image-objet médiévale, on peut opposer l'image-écran contemporaine. Ou plutôt, on peut tenir la télévision et l'ordinateur pour des modes extrêmes d'image-objet, assurant un complet triomphe de l'image sur l'objet, puisque celui-ci devient le réceptacle de toutes les images possibles, l'écran où se projette l'ombre de l'univers et qui, par la manière de surprésence du réel qu'il autorise, transforme et pervertit le rapport au monde. À la nécessaire localisation de l'image-objet médiévale, répond l'avènement ubiquiste de l'image-écran, capable de se reproduire partout à l'identique, niant ainsi la particularité des lieux et contribuant à la *délocalisation* généralisée qui caractérise le monde contemporain. À la présence efficace – c'est-à-dire à la fois réelle et imaginée – de l'image médiévale, répond une surabondance d'images s'annulant mutuellement et le plus souvent dépourvues d'effet, parce que non maîtrisées et non symbolisées. Certes, la présence qu'autorise l'image-objet n'a de vérité que pour autant que l'on se place dans le champ de la croyance chrétienne, de sorte que, si l'image médiévale participe d'une relation à l'illusion vécue réellement, l'image contemporaine induit une relation à la réalité vécue illusoirement. Le statut et les pratiques des images sont indissociables de l'organisation d'ensemble de la société, et c'est pourquoi, en matière d'images aussi et en dépit de certaines similitudes apparentes, le Moyen Âge est notre anti-monde.

CHAPITRE CONCLUSIF

LE FÉODALISME, OU LE SINGULIER DESTIN DE L'OCCIDENT

Affirmant son contrôle sur le temps et sur l'espace, sur les relations entre l'ici-bas et l'au-delà, sur le système de parenté, sur les représentations figurées et mentales, l'Église joue d'une triple opposition entre le bien et le mal, le spirituel et le charnel, les parents et les enfants, pour définir sa propre position et établir conjointement l'unité de la chrétienté et la hiérarchie qui lui attribue la prééminence. C'est ainsi que prend corps, à travers toutes les contradictions et contestations repérées, le statut dominant de l'institution ecclésiale, qui est peut-être davantage que la colonne vertébrale du système féodal : son enveloppe, voire sa forme même. En ce sens, les aspects examinés dans les chapitres précédents concourent aussi au bon fonctionnement de la relation de *dominium*. Décisif est ici l'ordonnancement spatial qui permet l'attachement des hommes au sol par l'encellulement des vivants autour des morts et de l'église, non sans garantir leur participation au cadre universel de la chrétienté. Mais d'autres aspects s'y rattachent aussi, au moins indirecte-

ment, dans la mesure où ils contribuent à définir la position de l'Église et par conséquent à consolider sa capacité à informer la dominance spatiale de la société féodale. Par exemple, l'entrelacement du spirituel et du charnel est en étroite relation avec la polarisation de l'espace, puisque c'est lui qui permet de donner corps au lieu sacré, ainsi qu'aux autres vecteurs de l'inscription locale du sacré chrétien (cimetière, reliques, autel, eucharistie, images). Par ailleurs, l'institutionnalisation de l'Église, qui n'est d'une certaine manière rien d'autre qu'un processus d'incarnation spatialisée, serait impensable si l'omniprésence de la dualité du bien et du mal n'allait de pair avec une capacité à dépasser le dualisme.

Une logique générale d'articulation des contraires

Tout au long de la seconde partie, on a pu repérer, à des degrés divers, les manifestations d'une même logique visant à mettre en tension des pôles contraires. Certes, s'agissant du temps, on observe plutôt une contradiction entre la conception antihistorique d'un temps qui se répète ou qui ne passe pas et la vision historique d'un temps linéaire et orienté, dont la charnière est l'Incarnation du Christ. Le conflit entre la chronologie et l'éternité, entre le goût des retours, qui s'emprisonne dans l'expérience du passé, et l'attente d'un futur neuf, projetée pour l'essentiel dans l'au-delà mais parfois aussi descendue sur terre, ne permet pas une jonction élaborée des contraires, mais donne lieu à un régime hybride qualifié ici de semi-historique. Pourtant, la coexistence de ces conceptions, dont la contradiction n'est pas surmontée mais bien plutôt ouverte, confère au système médiéval une importante capacité de transformation et d'évolution.

Quant au bien et au mal, il s'agit de deux contraires irréconciliables. Et pourtant, Satan n'est pas un principe indépendant de Dieu, mais l'une de ses créatures : on échappe ainsi au dualisme, ravivé au contraire par le spectre de l'hérésie cathare. Au fil du Moyen Âge, Satan fait montre d'une puissance sans cesse croissante ; le vice et ses discours deviennent envahissants. Pour assurer la victoire du bien, le combat doit être plus acharné que jamais. La tension entre les forces du bien et celles du mal s'accroît ; l'intensité des dualités morales s'avive et l'univers se polarise davantage. Faire plus de place au mal et reconnaître plus de force à Satan accroît le risque d'une rechute dualiste. Mais le danger est surmonté au prix d'une dramatisation accrue, qui exalte d'autant mieux l'institution ecclésiale, capable de triompher des forces déchaînées et pourtant maîtrisées de l'Ennemi.

On a dit que le principe du féodalisme n'était pas la fragmentation ou l'inscription locale, mais l'articulation entre fragmentation et unité, entre inscription locale et participation à l'universalité chrétienne. C'est du reste en un même lieu – l'église paroissiale et son cimetière – que se nouent d'une part l'encellulement et l'attachement de chacun à la communauté des morts et à celle des vivants qui en est l'image, et d'autre part la participation, à travers la communion eucharistique, au grand corps de la chrétienté. La *stabilitas loci*, norme de vie la plus généralement partagée, peut alors trouver, dans l'association avec la mobilité pèlerine et l'essor des échanges, une occasion de se conforter et non une remise en cause.

La dualité entre le spirituel et le charnel donne lieu à une véritable articulation des contraires. En effet, ces deux principes ne doivent être ni confondus ni séparés, mais distingués, hiérarchisés et associés dans une unité forte. C'est ainsi que sont structurés aussi bien le schéma

de la personne humaine, dont l'idéal est le corps glorieux des élus, que l'image de la chrétienté, fondée sur une séparation chaque fois plus stricte entre les clercs et les laïcs, unis pourtant en un seul corps voué à une fin commune. Ce modèle anthropo-social, instituant une *articulation hiérarchisée d'entités séparées*, est doté d'une grande plasticité et d'une remarquable capacité dynamique.

L'humain et le divin ne sont pas moins fortement séparés, hiérarchisés et articulés par la logique de l'Incarnation. En conséquence, l'homme se caractérise à la fois par sa proximité et par sa distance à l'égard de Dieu : être « à l'image et à la ressemblance de Dieu » signifie aussi être distinct de lui, et donc du Christ, tenu pour la seule image véritable du Père. L'homme est pris dans une tension indépassable entre son abaissement, qui le soumet à l'écrasante toute-puissance divine et ne lui offre de salut qu'à travers la médiation ecclésiale, et sa glorification comme créature rationnelle, capable de s'élever jusqu'au bien suprême. La résurrection finale des corps glorieux et l'accès des justes à la pleine compréhension de Dieu sont les formes les plus hautes de cette rédemption de l'humain, poussée jusqu'à une quasi-divinisation, mais qui n'est possible que par le respect terrestre des règles ecclésiales et par la soumission du corps au gouvernement de l'âme.

La parenté divine met en jeu une série de paradoxes, tels que l'égalisation de la filiation et la conjonction licite de l'alliance et de la filiation. En outre, les clercs se trouvent dans une double position à l'égard des laïcs, dont ils sont à la fois les pères et les frères (tout comme le Christ vis-à-vis des hommes). Le système de la parenté fortifie donc les hiérarchies, pensées comme relations pères/fils, tout en les incluant dans le manteau égalitaire de la fraternité généralisée de tous les chrétiens, unis par la *caritas*.

L'une des caractéristiques majeures de la société chrétienne, repérable dans de multiples contextes à commencer par la relation vassalique, consiste ainsi à articuler communauté et hiérarchie, égalité et subordination. C'est ainsi qu'est pensée à la fois l'unité organique du corps social et son ordonnancement interne, l'égalité de principe des fils de Dieu et leur subordination à des hiérarchies institutionnalisées.

On ajoutera encore une articulation de l'un et du multiple. Le dogme trinitaire consiste à faire admettre, outre l'égalité du Père et du Fils, l'improbable jonction du trois et du un. L'orthodoxie chrétienne assume un Dieu à la fois unique et multiple, un par son essence et trois par ses personnes. Mais d'autres raisons invitent également à penser que le christianisme médiéval excède la définition d'un strict monothéisme (« Dieu est unique [*monos*, en grec] et il n'est pas unique », écrit Tertullien). Il n'y a théologiquement qu'un seul Créateur et maître de l'univers, et les clercs répètent que c'est la puissance divine qui agit à travers les saints ; mais on a pu se demander si les pratiques sociales associées au culte des saints et de la Vierge ne témoignaient pas d'une sorte de dérive polythéiste. En tout cas, la démultiplication des figures saintes est forte (chacune d'elles pouvant même être fragmentée, au gré de la concurrence entre ses différents sanctuaires). Elle s'inscrit dans une géographie sacrée diversifiée et hiérarchisée, de sorte qu'on doit pour le moins considérer le christianisme médiéval comme un monothéisme complexe et tendanciuellement diffractant.

Le point focal de toutes les tensions mentionnées ici est l'Incarnation. L'acte fondateur du Christ, Dieu fait homme et Éternel se soumettant à la mort, bouleverse, en un processus de séparation/articulation, l'ordre des niveaux de réalité. À travers la pensée incarnationnelle,

qui peu à peu construit et prend en charge l'épisode inaugural du christianisme, se met en place un faisceau de couples de notions paradoxalement nouées : divin/humain, spirituel/charnel, céleste/terrestre, nature/surnature, éternité/chronologie, hors-espace/localisation, père/fils, père/frère, hiérarchie/égalité, gloire/humilité, descente/ascension... Mêmes les contradictions constitutives de l'art médiéval, qui conjoint ornementalisation et naturalisme, art du plan et recherche de l'épaisseur, peuvent faire écho à la dualité incarnationnelle de l'humain et du divin, du terrestre et du céleste.

La rigueur ambivalente du système ecclésial

Mais quelle est l'effet produit par toutes ces figures ? On peut d'abord voir dans cette opposition-conciliation des contraires le ressort d'une indéniable plasticité, rendant le système chrétien capable d'adaptations et de négociations, au gré de nécessités sociales changeantes. Que le christianisme féodal soit un monothéisme complexe, intégrant certains aspects généralement associés au polythéisme, comme la diversité de son « panthéon » (un Dieu trine associé à la Mère céleste, et dont la puissance active est relayée par la multitude des saints), la démultiplication de l'incarnation spatiale du sacré, ou encore l'iconicité, lui confère une capacité d'enveloppement des traditions païennes qui facilite à l'évidence sa tâche évangélisatrice. On le voit bien dans le Nouveau Monde : le christianisme féodal aurait-il pu s'imposer de la même manière s'il n'avait admis le culte des saints et le recours généralisé aux images ? On se gardera pourtant de louer la souplesse ou l'art du compromis de l'institution ecclésiale, dont le renforcement aboutit au contraire à la formation d'une « société de persécution » qui étend son emprise

normatrice et accentue sa logique de répression et d'exclusion. Quant aux Amérindiens, on doutera qu'ils aient pu percevoir le goût de la conciliation des Européens. Même si les clercs se sont efforcés d'écarter les formes les plus brutales d'anéantissement des populations, ils n'avaient, sauf exception, guère d'états d'âme s'agissant de la nécessité de détruire temples, statues, livres ou toute autre trace de la culture païenne.

Plutôt que de louer la souplesse ou la tolérance du système médiéval, il s'agirait d'identifier les effets de son option généralisée en faveur de l'articulation des contraires. Qu'on considère la Trinité, l'Incarnation, la conception de la personne humaine ou les relations de celle-ci avec le divin, des équilibres instables sont sans cesse au travail. L'Église-institution doit faire face à de nombreuses contestations, qui la placent souvent sous les feux croisés de positions diamétralement opposées. Cela oblige à un effort permanent de conjonction des contraires, généralement orienté vers la recherche d'une solution médiane (au sens d'une médiation, plutôt que d'un mélange). Ainsi en va-t-il lorsque Augustin combat à la fois pélagiens et manichéens, ou quand l'Église des XI^e-XII^e siècles repousse en même temps l'association du spirituel et du temporel, héritée du modèle carolingien, et le rejet radical du monde charnel, prôné par les dissidents. Sa posture n'est pas pour autant un entre-deux ou un compromis, mais plutôt la recherche d'une conjonction assumant chaque pôle dans sa plus vive intensité et créant entre eux la plus forte tension possible. C'est pourquoi, bien que le christianisme médiéval repose sur la stricte codification d'une orthodoxie définie par le clergé et renvoyant dans le domaine de l'hérésie tous ses adversaires, la conjonction des contraires qui est au fondement de la doctrine ouvre la possibilité d'un débat interne et d'une

ample diversité d'opinions. La chrétienté médiévale apparaît ainsi comme un cadre intangible, rigoureusement défini par l'Église, mais au sein duquel le jeu de ses tensions constitutives ouvre un espace où coexistent toujours plusieurs positions possibles.

On pourrait alors caractériser le système ecclésial médiéval par sa *rigueur ambivalente* (expression qui désigne sa capacité à articuler les contraires, tout en soulignant que l'ambivalence en question n'est nullement la marque d'un défaut de cohérence et ne saurait pas davantage être associée à une quelconque tolérance). Cette rigueur ambivalente est susceptible de produire, au sein d'un système pourtant entièrement dominé par l'institution ecclésiale, la créativité intellectuelle dont témoignent l'essor de la pensée scolastique et l'intensité de ses discussions, ou encore l'extrême inventivité des images médiévales. C'est le même principe qui oblige à tenir des défis permanents et à élaborer des édifices de raisonnement de plus en plus sophistiqués pour penser l'impensable, pour soutenir des paradoxes intenable et pour donner la forme la plus rationnelle possible à l'élucidation du mystère divin, dont les scolastiques eux-mêmes reconnaissent ultimement qu'il est impossible à établir rationnellement. Les équations trinitaires et les paradoxes de l'Incarnation seraient-ils à compter parmi les ressorts secrets de la dynamique occidentale ?

Le plus important est sans doute de souligner que les tensions considérées ici ne peuvent être stables. Elles ouvrent la possibilité de dosages variables, sans cesse reformulables. Loin de conforter l'idée d'un Moyen Âge immobile, elles sont partie prenante de sa dynamique (c'est-à-dire de sa capacité à se transformer radicalement, sans pour autant sortir de sa logique fondamentale). Ainsi, au sein d'une temporalité informée par la répétition

et la force de la tradition, émerge un temps neuf, plus apte à être mesuré, moins hostile à la nouveauté et davantage inquiet de son irréversibilité. De même, la constitution d'une géographie sacrée des lieux de culte et la réorganisation générale de l'espace social créent tout à la fois un enracinement local fort et une dynamique unificatrice qui configure progressivement des espaces plus amples et permet une accentuation de la mobilité et des échanges. Débordant les frontières de la mort, ce processus de structuration spatiale donne naissance à une véritable géographie de l'au-delà, fondée sur une dissociation croissante de l'ici-bas et de l'au-delà et sur une division fonctionnelle des lieux de l'autre monde. S'agissant du charnel et du spirituel, on passe d'une situation où les références dualistes pèsent aussi lourd qu'il est possible, dans les limites que leur assigne l'orthodoxie, à l'affirmation de plus en plus active d'un dépassement du dualisme. Confortée par le renforcement de la logique incarnationnelle, la spiritualisation du charnel gagne du terrain et permet une prise en charge toujours plus poussée du monde terrestre, à travers sa spiritualisation.

C'est sur une telle base qu'il faudrait repenser des phénomènes traditionnellement décrits comme « humanisme chrétien », « naturalisme figuratif », « essor de la pensée profane » ou « laïcisation », car toutes ces transformations ne se réalisent pas *contre* l'Église, mais bien sous sa domination (et l'affirmation des laïcs n'est qu'une participation plus active et une meilleure intégration de ceux-ci aux cadres ecclésiaux, conçus et contrôlés par les clercs). Ces tendances sont donc le produit de la dynamique même du christianisme médiéval, grâce à sa capacité toujours croissante à assumer les réalités charnelles en les rendant spirituelles. Dans tous les cas, on repère une dynamique de clarification/articulation, qui paraît sou-

tenir et accompagner la croissance féodale, et dont les principes constructifs du gothique peuvent être tenus pour l'une des matérialisations formelles. Passé le XIII^e siècle, la même logique continue de fonctionner, mais l'articulation des contraires ne semble pouvoir être maintenue qu'au prix d'une complexité et d'une tension croissantes. On est loin encore d'une crise générale, mais la dynamique même du système féodal commence alors à manifester des tendances à la disjonction et à accumuler les difficultés irrésolues.

Pour pousser à nouveau jusqu'aux rivages américains, un exemple remarquable de la rigueur ambivalente du christianisme médiéval est le débat suscité par la Conquête. S'affirment en effet des opinions extrêmement diverses, concernant l'appartenance ou non des Indiens à l'espèce humaine et, dans la première hypothèse (adoptée par le pape Paul III en 1537), sur l'origine de ce rameau jusqu'à inconnu de l'humanité, ou encore en ce qui concerne la légitimité de la guerre de conquête. Sur ce point – et pour ne pas parler d'autres auteurs –, les positions de Bartolomé de Las Casas et de Juan Ginés de Sepúlveda, exprimées lors de la controverse de Valladolid (1550-1551), sont assurément les plus antinomiques. Elles s'affrontent cependant dans le champ de débat interne à l'idéologie chrétienne, puisque les deux opposants – dont aucun n'est rejeté dans l'hétérodoxie – sont chacun à leur manière des personnages respectés et intégrés à l'institution. Les opinions n'en sont pas moins fort tranchées. Pour Sepúlveda, et bien d'autres avec lui, la guerre de conquête est légitime, car les Indiens sont des barbares, c'est-à-dire des humains se tenant à la limite de la bestialité, et parce qu'il est juste, pour les empêcher de sacrifier des innocents, de les soumettre par la force à la raison supérieure des chrétiens. Pour Las Casas, les Indiens sont

capables de se gouverner eux-mêmes de façon rationnelle, de sorte que tout ce que les Espagnols ont fait depuis le début de la Conquête n'est que vol, tyrannie et actions illégitimes contraires à la foi ; les Indiens disposent donc du droit de mener une guerre juste contre les chrétiens pour obtenir la restitution de leurs biens et de leurs États.

Aussi affrontées soient-elles, les positions en présence possèdent plus de fondements communs qu'on ne pourrait le penser. Comme l'a suggéré Nestor Capdevila, elles s'inscrivent dans l'espace de discussion caractéristique de la « logique équivoque » du christianisme et possèdent « une unité idéologique dans leur opposition ». Ainsi, même s'il les compare pour les besoins de la polémique à des bêtes, Sepúlveda ne nie pas, en toute rigueur, l'appartenance des Indiens à l'espèce humaine. En outre, il reconnaît que l'idée d'Aristote selon laquelle certains sont par nature voués à la servitude heurte les principes chrétiens, et il n'y recourt pas pour justifier les excès de l'*encomienda* ou l'esclavage des Indiens, mais seulement leur intégration à l'ordre chrétien. Quant à Las Casas, partageant les catégories aristotéliennes reçues en chrétienté, il admet, à la suite de Thomas d'Aquin, que des différences d'aptitudes justifient une hiérarchie de commandement et il tempère l'idée d'une égalité entre tous les hommes en classant les différents groupes humains selon leur degré de civilisation. C'est pourquoi le point décisif de son argumentation consiste à démontrer, par sa monumentale *Apologética historia sumaria*, que les Indiens ne sont pas des barbares et qu'ils ont atteint des niveaux d'organisation et de culture égaux, voire supérieurs, à ceux des civilisations de la Méditerranée antique et, sur certains aspects, de la chrétienté elle-même. En outre, s'il condamne l'esclavage des Indiens (et tardivement des Noirs), en raison des modalités qui l'ont institué, il estime

légitime de faire des esclaves dans une guerre juste. On ne saurait donc opposer l'aristotélisme inégalitaire d'un Sepúlveda et l'égalitarisme chrétien d'un Las Casas. Et il faut bien plutôt reconnaître que la conjonction de la hiérarchie et de l'égalité est l'une des tensions constitutives de la rigueur ambivalente du système chrétien. L'intensité des débats en est la conséquence, et la pluralité des positions dérive des variations d'équilibre au sein de ces tensions : si Las Casas tire davantage parti de l'égalité, il ne nie jamais le principe hiérarchique ; si Sepúlveda insiste sur la hiérarchie, il n'abandonne pas la règle égalitaire.

L'expansion de l'Occident (repères théoriques)

À ce point, il convient de faire retour à la question initiale : pourquoi et comment l'Europe a-t-elle pu s'engager dans la conquête du monde, et en premier lieu des Indes occidentales ? Ce n'est pas là – on l'a dit – le fait d'un temps devenu soudainement moderne, ni d'une Renaissance ayant magiquement mis fin à un système féodal figé dans son immobilité millénaire et que la « crise » des XIV^e et XV^e siècles aurait liquidé pour faire place au règne du capitalisme commercial et de l'État moderne. Au contraire, la Renaissance est la marque d'un Moyen Âge continué et la modernité des Temps modernes est « à ranger parmi les vieilles lunes » (Jacques Le Goff). L'expansion de l'Europe au XVI^e siècle doit donc être analysée moins en relation avec les couleurs mélancoliques de l'automne du Moyen Âge ou avec les splendeurs de l'humanisme renaissant, que dans la logique d'une longue durée féodale, dont l'élan qui prend forme aux XI^e-XII^e siècles est le cœur.

Les pages précédentes semblent avoir accordé, pour la compréhension de la dynamique expansive de l'Occident,

un rôle fondamental au christianisme. Or, c'est une dimension centrale de l'œuvre de Max Weber que de chercher à comprendre l'originalité de l'Occident (qui, au moins implicitement, peut être tenue pour la clé de sa « supériorité » historique). Au cœur de cette spécificité, Max Weber situe la naissance du capitalisme, qu'il met en relation avec la théologie calviniste de la prédestination, non certes pour faire de cette dernière la cause de la première, mais pour établir entre elles des affinités et repérer ce qui, dans le protestantisme, joue comme facteur favorable, sous certaines conditions, à l'essor de l'esprit capitaliste. Par ailleurs, Max Weber tend à opposer l'affirmation de la famille nucléaire en Occident, adaptée au développement du capitalisme, et le poids des groupes de parenté élargie en Orient, supposés lui faire obstacle. Et il attribue cette particularité de l'Europe aux « religions éthiques » (notamment le christianisme « et par-dessus tout la secte éthique et ascétique du protestantisme »), qui ont le mérite de « briser les chaînes du groupe de parenté » et d'instaurer « une communauté supérieure de foi et un mode de vie éthique commun, en opposition à la communauté de sang ».

Cette thèse a été soumise à une forte critique par Jack Goody, qui englobe au contraire dans un même ensemble les structures de parenté européennes et asiatiques, dotées de traits communs déterminants (par différence avec celles de l'Afrique). Plus largement, il attire l'attention sur les risques de présupposés mettant trop l'accent sur « l'unicité de l'Occident », qui ont pour conséquences d'accentuer artificiellement les écarts, notamment avec l'Orient, et de « primitiviser les civilisations » extra-européennes. Un effort similaire quoi que plus ample encore est proposé par Eric Wolf : dans son désir d'associer l'Europe et le reste du monde dans un destin commun, il

englobe toutes les grandes civilisations observables à la surface du globe vers 1400 – et jusqu'au XVIII^e siècle – dans un même concept (le mode de production tributaire), en argumentant que, si elles présentent d'innombrables variantes, le noyau des rapports productifs oblige à repérer entre elles une similitude fondamentale. Même si l'on dira plus loin pourquoi cette dernière argumentation ne convainc pas, il semble raisonnable de faire crédit aux critiques qui mettent en garde contre les risques d'une essentialisation de la différence entre l'Occident et tous les autres.

Un autre aspect de l'œuvre de Max Weber doit être rappelé. À l'opposé des thèses selon lesquelles la modernité ne peut naître que d'une laïcisation de la pensée, il met l'accent sur ce qui, dans la religion, favorise les conduites rationnelles, et se montre « sensible aux potentialités rationalisatrices des religions de la transcendance » (Philippe Raynaud). Sur de telles bases, on en vient assez aisément à attribuer au christianisme un rôle majeur dans la formation de la rationalité occidentale et dans l'expansion européenne. Max Weber ne voit-il pas dans la nouveauté radicale de la temporalité chrétienne l'une des clés de l'expérience unique de l'Occident et de son destin hégémonique ? Quant à l'analyse méthodiquement menée par Marcel Gauchet, elle inscrit au cœur de la dynamique occidentale un phénomène justement situé durant le Moyen Âge : la « libération de la dynamique originelle de la transcendance » (entendons par là la logique qui sépare l'humain et le divin, la nature et la surnature, le visible et l'invisible). Or, c'est en nouant ces ordres de réalité que l'Incarnation en signale l'écart irrémédiable. Et tandis que les religions antérieures se proposaient de régenter l'ici-bas, l'investissement sur l'au-delà qui caractérise le christianisme tend, en dépit des effets contraires induits par

l'institutionnalisation de l'Église, à libérer en partie le monde du poids de la religion et à préparer l'acceptation et l'amour des réalités terrestres. Ainsi, à mesure qu'il assume la dynamique de la transcendance – à mesure, si l'on veut, que Dieu se retire du monde –, le christianisme amplifie la possibilité d'une objectivation du réel et d'une connaissance rationnelle de celui-ci. À terme, la dynamique de la transcendance produit une rupture entre l'être et le devoir-être, qui rend capable de s'opposer au monde, pour l'affronter et le transformer. Pour Marcel Gauchet, le christianisme serait ainsi « la religion de la fin de la religion », et la modernité résulterait non pas de son affaiblissement mais de la radicalisation de ses potentialités.

En dépit de la proximité de certaines des interrogations formulées, ce n'est pas le filon wéberien que l'on prétend suivre ici. Certes, il n'est pas impensable de reprendre certains aspects de telles analyses, tout en les intégrant dans une perspective différente. Ainsi, un auteur comme Michael Mann, qui ne revendique pas une filiation wéberienne, attribue au christianisme un rôle décisif dans la compréhension de la dynamique occidentale, soulignant en particulier ses vertus pacificatrices et sa capacité à conférer à la chrétienté une unité forte et une remarquable cohésion sociale, distincte de la « pacification coercitive » établie dans la plupart des autres sociétés. Pour autant, la perspective adoptée ici n'est pas celle d'une histoire (même politique) des religions, et on voudrait éviter de prendre pour axe de l'analyse *le* christianisme, comme fait religieux doté d'une essence intemporelle se révélant plus ou moins au gré des circonstances historiques. Il n'est question ici que d'une forme particulière du christianisme, développée dans l'espace occidental, avec toutes ses évolutions spécifiques et par différence

notamment avec Byzance, où ces transformations ne se produisent pas, où perdure l'imbrication de l'Église et de l'Empire et où la soumission à la tradition bloque toute dynamique théologique.

À cet égard, la spécificité de l'évolution occidentale, bien qu'inscrite dans un processus millénaire, peut être tenue pour le produit de deux ruptures décisives. En premier lieu, l'époque d'Augustin voit la refondation d'un christianisme ordonné autour d'une institution ecclésiale désormais bien constituée (ce qui implique la nécessité de réhabiliter partiellement certains aspects des activités terrestres, à commencer par le mariage, tout en procédant à une dévalorisation de l'homme, écrasé sous le poids du péché et incapable d'atteindre le salut sans la médiation ecclésiale). Puis, aux XI^e-XII^e siècles, au moment où la séparation avec Byzance est consommée et où l'association gémellaire de l'Église et de l'Empire est définitivement brisée, la chrétienté latine s'affirme comme un ensemble continental doté d'une forte cohésion, sous la conduite d'une institution sacerdotale centralisée et vigoureusement sacralisée (ce qu'accompagne une série d'inversions des conceptions initiales, à commencer par la doctrine eucharistique, le soin des défunts ou la sacramentalisation du mariage). Dans ces conditions, c'est encore trop peu que de remplacer, comme objet d'analyse, *le christianisme* par les spécificités du christianisme occidental. En effet, si la notion de religion n'a pas de pertinence au Moyen Âge, mieux vaudrait parler de la chrétienté comme modèle social ordonné par l'institution ecclésiale, d'autant plus que le facteur dynamique que l'on aperçoit est moins un fait religieux isolable comme tel que l'*Église*, dans sa double acception de corps social formé par la communauté des fidèles et d'institution dominante du féodalisme. À tout prendre, on devrait alors adopter une pers-

pective plus englobante et considérer l'ensemble du système féodal, au sein duquel l'Église joue un rôle décisif.

On s'éloigne ainsi d'une histoire des religions et de l'insistance wéberienne sur les facteurs dits religieux. C'est donc plutôt dans l'optique d'une réflexion sur la logique d'ensemble du féodalisme que l'on avancera les deux propositions suivantes :

– Loin des idées conventionnelles de stagnation et d'immobilisme, la société féodale soutient un essor démographique et productif d'une ampleur exceptionnelle, qui n'est que l'une des expressions de son caractère dynamique. Plus largement, *c'est dans la dynamique même du système féodal qu'il faudrait chercher les raisons de la formation du capitalisme*. Certes, le système féodal doit finalement se dissoudre pour faire place à une logique capitaliste qui lui est radicalement opposée. Mais les éléments qui conduisent à l'affirmation du capitalisme se développent en son sein même, non pas contre lui, mais par l'effet de sa propre dynamique. Ainsi, *même si c'est le capitalisme qui réalise pleinement la domination de la planète par l'Occident à partir du XIX^e siècle, c'est dans l'existence du système féodal qu'on peut situer l'exception historique d'où surgit la première dynamique de l'Europe et les débuts de son entreprise de conquête du monde*. Enfin, l'analyse devrait faire apparaître, par comparaison avec d'autres systèmes historiques, la conjonction d'un facteur dynamique et d'un principe d'économie, à l'œuvre dans l'organisation de la société féodale.

– Au sein de la dynamique féodale, *on peut attribuer un rôle déterminant, non point au christianisme comme fait religieux, mais au système ecclésial en tant qu'il est coextensif à la société*. À la fois colonne vertébrale et enveloppe, et pour tout dire forme même du système féodal, l'Église en est la principale force motrice. *C'est sans doute dans sa*

rigueur ambivalente, produisant une série d'articulation des contraires, qu'il faut situer le ressort de sa capacité dynamique. Là aussi, on voudrait mettre en évidence, par comparaison, la conjonction d'un facteur dynamique et d'un principe d'économie, à l'œuvre dans le système ecclésial occidental.

Système féodal versus logique impériale

Précisons la première proposition. De nombreux phénomènes, tels que l'essor commercial et urbain, dont on considère généralement qu'ils se développent *contre* le féodalisme, sont au contraire compatibles avec lui et sont même le fruit de sa propre dynamique. La vision traditionnelle croit pouvoir saisir, dès le XII^e siècle, l'affirmation progressive des échanges, des villes et d'une classe bourgeoise, qui posséderaient, quoique à un degré encore modeste, comme en germe, les mêmes caractères que ceux qu'on observe dans le capitalisme devenu dominant au XIX^e siècle, sans parler du fait que celui-ci disposerait, dès le XVI^e siècle, d'une sphère d'activités propre, limitée mais déjà autonome. Il est pourtant aussi indispensable que difficile de se déprendre des effets de la téléologie et de renoncer à une vision linéaire des processus historiques, selon laquelle les ingrédients constitutifs du capitalisme se contenteraient de croître quantitativement du XII^e au XIX^e siècle. On admettra plutôt que ces éléments, qui, une fois opérée une série de transformations qualitatives, contribuent à une recomposition complète de la logique sociale et à la destruction du système féodal, se développent d'abord conformément à la logique de celui-ci. Même s'ils évoquent les affaires ou la bourgeoisie, ils ne sont longtemps que « les condiments d'un plat essentiellement médiéval ou féodal », pour reprendre l'expression de Eric

Hobsbawm. En dépit de leur visibilité (accentuée par l'historiographie pour des raisons idéologiques), ils sont maintenus en position subalterne et possèdent des caractéristiques et des significations fort différentes de celles qu'ils prendront à partir de la fin du XVIII^e siècle, une fois la logique de la marchandise devenue le principe recteur de l'organisation sociale. Le développement des échanges durant le (long) Moyen Âge ne suppose pas l'existence du Marché ; et les élites urbaines ne sont encore composées que d'« hommes de négoce féodaux », fort distincts des bourgeois modernes. Si le capitalisme supprime finalement le féodalisme, les forces qui, une fois reconfigurées et qualitativement transformées, permettent de le constituer se développent, des siècles durant, non pas contre le système féodal mais conformément à sa propre dynamique.

Les échanges commerciaux ne définissent pas plus le capitalisme que l'autarcie le féodalisme. Il existe des échanges dans presque toutes les sociétés, et à une échelle relativement importante dans les principales civilisations de l'histoire humaine (Fernand Braudel). La question est donc de comprendre pourquoi, à la différence de l'Occident, celles-ci n'ont pas évolué d'elles-mêmes vers le capitalisme (une fois la domination européenne établie, cette possibilité disparaît, mais la question reste entière pour les périodes antérieures ; quant au Japon, qui pourrait constituer une exception, il est aussi la seule société non occidentale à laquelle il semble que l'on puisse attribuer, sans trop galvauder l'usage du terme, une étape de caractère féodal). Immanuel Wallerstein a affronté cette question, en se demandant notamment pourquoi le monde avait été conquis par l'Europe et non par la Chine, bien que ces deux entités aient atteint, entre le XIII^e et le XV^e siècle, des niveaux de développement très comparables et se soient

engagées simultanément dans une politique d'exploration maritime. Parmi les différents éléments de réponse, le principal tient, selon lui, au fait que la Chine formait alors un « empire-monde », dans lequel les coûts d'entretien de la bureaucratie et plus généralement des efforts pour maintenir l'autorité centrale étaient exorbitants et s'accomplissaient au détriment de l'esprit d'innovation. En revanche, l'Europe occidentale s'était peu à peu constituée en une « économie-monde », c'est-à-dire un ensemble dont l'unité était assurée par des liens économiques et non par l'intégration dans un ensemble politique unifié et centralisé (et il ajoute que, avant de se constituer en économie-monde, l'Europe occidentale était une « civilisation », dotée d'une unité fondée sur la culture et la religion). Or, selon Immanuel Wallerstein, le capitalisme n'est possible que dans le cadre d'une économie-monde, qui évite le coût et les rigidités conservatrices du système impérial. Fernand Braudel adopte des positions voisines en indiquant qu'en Chine l'Empire brise l'essor des marchands chaque fois que celui-ci atteint un degré trop important de développement, alors que le capitalisme « exige une certaine tranquillité de l'ordre social, ainsi qu'une certaine neutralité ou faiblesse, ou complaisance de l'État ».

S'inspirant de ces idées tout en modifiant certains éléments, on pourra opposer logique impériale et dynamique féodale. Par-delà la diversité de ses formes historiques, la logique impériale se caractérise par le fait qu'elle oriente une part considérable des forces sociales vers le seul but de la conservation d'une unité politique. Conçu comme un gouvernement sans limites, l'empire s'identifie idéalement avec la totalité de l'univers (ou du moins du monde civilisé, qui seul mérite d'être pris en compte). L'expansion territoriale, sous la forme de la conquête mili-

taire et de l'imposition d'une domination politique plus ou moins centralisée, en est la première manifestation. Mais celle-ci conduit toujours l'empire à excéder ses possibilités matérielles d'unification et de contrôle, de sorte que, par des dépenses militaires et administratives sans cesse alourdies, il épuise ses forces à maintenir une unité incertaine et fragile. Parallèlement, une fois sa logique expansive bloquée, il ne peut sauver son idéal qu'en ignorant ou du moins en dépréciant toujours davantage le monde extérieur, en même temps qu'il accentue ses tendances conservatrices. Cette caractérisation, fort sommaire, englobe aussi les systèmes tributaires du monde amérindien, où les structures de domination les plus développées assument la forme impériale, quoique de manière en général moins affirmée (en revanche, elle ne concerne pas ce que l'on a coutume d'appeler les empires portugais ou castillan, qui n'en sont pas au regard de la définition proposée ici, ne serait-ce que parce que chaque monarchie européenne se sait en concurrence avec ses rivales chrétiennes). En bref, dans les empires, et dans une moindre mesure dans les systèmes tributaires, la société tend à être étouffée, voire écrasée par l'État.

Il en va tout autrement dans le système féodal, où l'État est absent et où les monarchies peinent à en faire exister les linéaments. Et pourtant, quoi qu'en veuillent les vieux poncifs, il n'en résulte nulle « anarchie féodale », mais seulement une grande quantité de conflits d'ampleur limitée, qui ne sont pas les plus meurtriers. Le système seigneurial, qui se met en place alors, s'avère même être un ordre social redoutablement efficace. Articulé à la mise en place du réseau paroissial et à la formation des communautés villageoises, il bénéficie d'un encadrement des dominés si étroit qu'on le nomme « encellulement », et le contrôle ainsi exercé sur les producteurs se mesure à l'exceptionnel

essor des XI^e-XIII^e siècles. On pourrait presque conclure déjà que le féodalisme se caractérise, en l'absence de structures étatiques, par une domination sociale puissante (le *dominium*, pouvoir « total » résultant de la fusion de la domination sur les terres et de la domination sur les hommes), mais équilibrée (les communautés villageoises s'organisent et améliorent leur sort) et remarquablement efficace (d'où l'essor démographique et productif).

Comme on l'a dit, Eric Wolf a proposé d'englober le féodalisme et les principales civilisations qui lui sont contemporaines dans une même notion : le mode de production tributaire, caractérisé par l'opposition entre les producteurs et les chefs militaires ou politiques qui extorquent un tribut à travers l'exercice du pouvoir. Il souligne ainsi un point commun entre le mode de production féodal et ce que l'on entend généralement par mode de production tributaire (caractéristique notamment des sociétés mésoaméricaines et andines). En effet, dans un cas comme dans l'autre cas, les producteurs (qui ne sont pas des esclaves) ne sont pas séparés des moyens de production : ils en usent conformément aux règles garanties par la communauté et organisent le travail productif de manière largement indépendante des dominants. Pourtant, une différence essentielle tient au fait que, dans un cas, le pouvoir d'État, qui capte le tribut, est entièrement extérieur aux unités de production et n'intervient guère dans leur organisation, alors que, dans l'autre, les dominants se greffent sur ces unités collectives au point d'y revendiquer non seulement l'extraction d'un surtravail, mais aussi un contrôle sur le territoire et un pouvoir de commandement et de justice sur les hommes. Même si leur intervention directe dans l'activité productive est limitée, ils influent fortement sur elle, en aval (effets induits par la complexité des redevances et leurs transfor-

mations) et plus encore en amont (puisque les dominants – aristocratie et Eglise – donnent forme au cadre général dans lequel se déroule la production, y compris la communauté villageoise elle-même). La logique de ces deux organisations apparaît suffisamment différente pour suggérer de maintenir une dualité conceptuelle : dans un cas, l'essor du système tributaire conduit directement à l'affirmation de structures étatiques sans cesse plus séparées des communautés productives et tendant vers la forme impériale, tandis que l'essor féodal renforce, au moins dans un premier temps, l'inscription localisée des dominés comme des dominants. On peut retenir de cette comparaison que le féodalisme se caractérise : a) par l'imposition d'une forme de pouvoir sur les hommes étroitement articulée à la relation de production ; b) par une conjonction remarquable entre une dépendance pesante exercée localement et une auto-organisation de la production par les producteurs eux-mêmes : la domination féodale ne s'exerce pas à travers la production elle-même, mais à la fois en amont et en aval de celle-ci. C'est ainsi que se combinent, dans l'essor des XI^e-XIII^e siècles, la « pression accrue des dominants sur les forces productives » et la vitalité des communautés villageoises, qui, non sans subir une domination « totale », renforcent leur conscience collective et leur cohésion pratique, se diversifient et tirent parti des améliorations productives. Cette conjonction d'une domination locale forte et d'une auto-organisation de producteurs non séparés des moyens de production est sans doute l'un des paradoxes les plus actifs du système féodal.

Mais il manque encore un élément décisif, car l'Occident médiéval n'est pas un agrégat de « cellules » locales. En premier lieu, on ne peut ignorer l'existence de pouvoirs supralocaux, notamment monarchiques, même s'ils constituent longtemps des organisations faibles. Pour-

tant, ils commencent à faire preuve d'une efficacité renforcée dans certains domaines et sont servies par un groupe d'administrateurs mieux formés. S'ils sont loin de faire fonctionner ce qu'on peut appeler un État, du moins s'y efforcent-ils, notamment par la constitution d'un corps de théories vouées à la célébration de la chose publique et du pouvoir souverain. Par contraste avec l'inefficacité de la bureaucratie impériale chinoise, paralysée par une identité de recrutement et d'intérêt avec les aristocraties locales, Robert Moore suggère de voir dans « la constitution d'une classe administrative dont les membres identifiaient leurs intérêts à ceux de leurs maîtres et non à ceux de leur famille » un des moteurs de l'évolution spécifique de l'Europe. Dans ce processus, jouent un rôle décisif la formation délivrée par les universités, la transmission concentrée des héritages, au détriment des cadets, et surtout — faudrait-il ajouter — la conception de l'Église comme institution faisant prévaloir les liens de parenté spirituelle et imposant une mise à l'écart de la parenté charnelle. En effet, en lisant les remarques de Robert Moore, on ne saurait oublier que cette « classe administrative » est longtemps composée essentiellement de clercs et que le premier succès qu'il faut porter à son crédit est le renforcement de l'institution ecclésiastique et de la centralisation romaine.

De fait, l'Occident est un corps social unifié principalement par l'Église. C'est à elle d'abord que le féodalisme doit de ne pas se caractériser uniquement par la force de l'inscription locale et du lien au sol, mais par l'articulation de ce puissant localisme et d'une ample unité tendant à l'universalisme. Immanuel Wallerstein nommait « civilisation » ce type de cohésion, mais on peut aussi lui donner son nom propre : chrétienté. Le système ecclésial s'avère ici déterminant, puisque la mise en place du réseau

paroissial est à la fois le fondement indispensable à l'affirmation du pouvoir sacerdotal et l'un des engrenages principaux de l'encellulement et de l'organisation sociale fondée sur le lien des hommes au sol. C'est l'une de ses réussites les plus exceptionnelles que d'avoir pu articuler la double dimension du système féodal, à la fois ordonné de manière étroitement locale (et que l'on dit politiquement fragmentée) et doté d'une unité continentale. Cette dualité n'aurait certainement pas été possible sans l'Église, qui ne se contente pas d'assurer la cohésion du corps social chrétien et l'unification – au moins symbolique – de l'Occident, mais le voue aussi à une prétention universelle tôt exercée contre les musulmans, par les croisades et la Reconquête, puis par le rêve de conversion des Mongols et enfin par le désir de conquérir de lointaines contrées pour étendre la foi catholique jusqu'aux limites de l'univers.

La chrétienté n'a certes jamais réalisé les idéaux de paix de sa doctrine, mais elle a pu du moins former une communion spirituelle à l'aune de laquelle mesurer ses conflits et ses divisions. Et si elle est théoriquement un espace voué à l'échange généralisé de la *caritas*, elle doit aussi pratiquement inventorier ses égoïsmes, non sans faire l'expérience conjointe de ses particularismes et de son homogénéité (les champs linguistique, liturgique et artistique en sont de bons exemples). Néanmoins, c'est sans doute un des caractères les plus originaux du féodalisme que d'avoir pu concilier une inscription locale si forte avec une logique universelle non moins puissante. Il en résulte tout à la fois une remarquable cohésion interne, une accumulation de forces matérielles, un élan créatif et une force d'expansion vers l'extérieur. On peut ainsi lier un premier facteur dynamique et un premier principe d'économie : le féodalisme crée une puissante dynamique conduisant à

l'essor interne et à l'expansion externe, mais sans les coûts et les lourdeurs qu'imposerait une unification impériale. Une fois retirée à l'Empire toute réalité substantielle, c'est l'Église qui en assure la cohésion, de manière remarquablement efficace et en des termes que l'on pourra considérer comme relativement économiques.

Système ecclésial versus logique des paganismes

S'agissant de la seconde proposition et du rôle du système ecclésial, on vient d'en énoncer déjà l'aspect principal : la conjonction d'une organisation fortement localisée et d'une unité ample qui tend à l'universalisme. Cela devrait suffire à suggérer le lien presque indissoluble entre les deux propositions énoncées ici. On veut cependant revenir encore sur la question de l'universalisme. Par différence avec le judaïsme – religion du Dieu unique paradoxalement réservée à un seul peuple – et avec l'islam – qui, s'il s'étend largement au-delà du monde arabe, introduit des éléments de blocage tels que l'interdiction de traduire le Coran –, le système ecclésial occidental conduit l'universalisme prosélyte à sa pleine maturité. L'idée en est déjà contenue dans l'Évangile (Marc 16, 15 : « Allez dans toute la terre et prêchez l'évangile à toutes les créatures »). Au cours du haut Moyen Âge, l'œuvre de conversion des peuples avance vers le nord et l'est, et y compris à l'initiative de Byzance jusqu'aux horizons russes. Mais c'est seulement aux XI^e-XIII^e siècles, en étroite imbrication avec le renforcement de l'institution ecclésiale, l'affirmation de la puissance pontificale et l'ordonnancement de la chrétienté comme corps social homogène, que s'affirment de manière décisive la mentalité missionnaire et l'idéal d'expansion de cette même chrétienté. Au milieu du XII^e siècle, à l'endroit même où

saint Bernard lance l'appel à la seconde croisade, le tympan de Vézelay, étendant l'orbite de la mission des apôtres jusqu'aux peuples légendaires de l'Asie et de l'Afrique, est l'expression accomplie de cet idéal chrétien de mission, dont l'objectif est de « convertir l'intégralité des peuples de la terre » (Dominique Iogna-Prat). Qu'en aurait-il été de la conquête de l'Amérique sans cette idéologie universaliste ? Au reste, la folle entreprise de Colomb était nourrie du désir non seulement de libérer Jérusalem avec l'or rapporté des Indes, mais aussi de convertir le Grand Khan.

Certes, l'universalisme chrétien produit des figures aussi singulières que Bartolomé de Las Casas, dénonçant l'illégitimité de la conquête européenne et capable de reconnaître les vertus civilisatrices des sociétés indigènes les plus avancées. Le plus souvent, il est vrai, il le fait à l'aune de valeurs chrétiennes projetées sur le monde indien. Et l'on peut prêter quelque vérité à l'idée selon laquelle, dans l'effort de (re)connaissance de l'autre, l'*a priori* d'égalité et l'amour du prochain sont plus défavorables encore que l'*a priori* de supériorité. Tzvetan Todorov suggère ainsi que Las Casas aime les Indiens mais les méconnaît (en niant leur différence), tandis que Cortés les connaît mieux, tout en étant fort loin de les aimer. Pourtant, ce constat n'est pas sans limites, et Tzvetan Todorov lui-même doit reconnaître que Las Casas s'avance, en certains moments, jusqu'à une relativisation des valeurs occidentales et une compréhension positive des réalités indigènes, y compris dans leurs différences par rapport à sa propre expérience. Las Casas pousse à son point extrême l'amour du prochain et esquisse une reconnaissance de la culture de l'autre, mais sans pour autant sortir du cadre d'une chrétienté qui se pense comme universelle et détentrice des valeurs supé-

rieures. Il faudrait encore citer les œuvres de Bernardino de Sahagún et de Diego Durán, où l'entreprise de connaissance du monde amérindien est poussée de manière plus systématique et profonde, tout en étant soumise à un but encore plus explicite de conversion totale et d'anéantissement du paganisme. En dépit de quelques manifestations ambiguës, l'universalisme chrétien n'est guère porteur d'une reconnaissance de l'autre. Comme tout universalisme, il est une universalisation de valeurs particulières, et comme déjà dans la chrétienté des XI^e-XIII^e siècles, l'unification par des valeurs pensées comme universelles s'accompagne d'une logique d'exclusion et de l'institution de groupes devant être soustraits à l'application des valeurs universelles.

Il est donc indispensable d'associer universalisme et intolérance, sans quoi l'insistance sur le dynamisme inventif de l'Occident et sur les succès de sa rationalité finirait par ressembler étrangement à l'apologétique des missionnaires, ou du moins à une autosatisfaction ethnocentrique. Marc Augé suggère que les polythéismes ont toujours historiquement perdu « en raison de leur exceptionnelle tolérance ». Que l'on pense au Grand Khan admettant, au dire de Marco Polo, l'existence de quatre dieux, Jésus-Christ, adoré par les chrétiens, Moïse par les juifs, Muhammad par les musulmans et Sogomomba-kan par les Mongols, et affirmant : « je les honore et les respecte tous les quatre et j'invoque quiconque parmi eux règne en effet dans le ciel ». Que l'on songe aussi à Moctezuma ouvrant à Cortés et à ses hommes les portes de sa capitale, les logeant dans ses somptueux palais, avant que ceux-ci, au mépris de toutes les règles de l'hospitalité, ne commencent à tout détruire, ivres de tant d'or et de richesses exhibées. Les Espagnols à peine arrivés, Moctezuma avait aussi accepté que les images chrétiennes

prennent place, à côté de celles de ses dieux, au sommet du temple majeur de Tenochtitlán, quand Cortés et ses hommes n'attendaient que le moment de briser les « idoles » des païens. Ainsi peut-on tenir l'*intolérance* pour l'un des ressorts principaux de la constante victoire historique de l'Occident chrétien sur les paganismes. Telle est la rigueur ambivalente de l'universalisme, qui n'augmente l'intérêt pour l'autre – au point parfois d'autoriser un véritable effort intellectuel de reconnaissance de l'altérité – que pour mieux le dominer ou le détruire. Telle est la force d'une religion d'amour qui ne promet la rédemption et l'assomption radicale de l'humain jusqu'au divin qu'accompagnées de l'exclusion d'une part considérable de l'humanité, rejetée dans les châtiments éternels de l'enfer. Telle est la dynamique double et complémentaire de la chrétienté et de l'institution ecclésiale qui la gouverne : excessivement aimante et intégratrice et, en même temps, excluante et intolérante, c'est-à-dire finalement conquérante et évangélisatrice.

Il faut maintenant reprendre, à des fins de comparaison, les autres aspects de la rigueur ambivalente du système ecclésial. On a déjà observé la conjonction d'un temps qui se répète et d'une vision historique linéaire et orientée. Sans ce temps linéaire qui s'esquisse au Moyen Âge sous les espèces de l'histoire sainte et de l'eschatologie, il serait sans doute impossible de comprendre la formation de la temporalité entièrement historique assumée par les Lumières, à commencer par la notion d'histoire qui semble n'être d'abord qu'une transposition profane de la Providence. Pourtant, il faut aussi admettre que la conception médiévale n'a encore rien à voir avec ce temps-là, puisqu'elle doit composer avec un régime de répétition où la linéarité peine à inscrire ses conséquences dans le devenir terrestre des hommes. L'opposition avec

les paganismes, soumis à un temps qui revient ou qui n'avance qu'en spirale, ne saurait donc être absolument tranchée, mais la différence n'en est pas moins remarquable. Examinons la comparaison entre les attitudes de Moctezuma et de Cortés, telle que l'établit Tzvetan Todorov. Selon lui, dans un monde de la tradition où il est impossible de penser un événement neuf, l'arrivée des Espagnols ne peut être interprétée par Moctezuma et son entourage que sous la forme d'un retour, d'où la provisoire méprise qui fait accueillir Cortés et ses hommes comme des envoyés attendus de longue date. Il en découle un déséquilibre dans la capacité de communication : tandis que le *tlatoani* aztèque est incapable de produire les messages appropriés à un présent inédit, Cortés démontre d'exceptionnelles qualités de flexibilité et d'improvisation, et revendique un art de l'adaptation permettant d'agir dans des situations imprévues.

Il faut cependant nuancer cette analyse, car ce contraste est sans doute constitutif de l'intentionnalité des textes coloniaux qui nous donnent à connaître l'événement. En outre, la lecture de Tzvetan Todorov semble reproduire l'opposition wéberienne entre le « comportement traditionnel », se référant au passé et limitant les possibilités d'innovation et d'adaptation, et « l'action rationnelle par rapport à une fin », entièrement soumise à l'exigence d'efficacité dans la réalisation de l'objectif défini. Or, les chrétiens ont bien souvent des attitudes fort proches de celles de Moctezuma, à commencer par Colomb lui-même, incapable de concevoir un écart entre son expérience et son projet au point, on l'a vu, d'interdire à ses compagnons d'affirmer que Cuba est une île. Comment alors rendre compte d'un écart si manifeste entre Colomb et Cortés, dès lors que l'on a remis la vieille opposition entre le médiéval et le renaissant ? On peut d'abord invo-

quer une différence conjoncturelle. Colomb est confronté à une situation entièrement nouvelle ; il est à cet égard dans une position comparable à celle de Moctezuma. Cortés, lui, bénéficie du quart de siècle d'expérience ouvert par le voyage du Génois ; et si la découverte de l'Empire aztèque confronte à une réalité nouvelle, du moins a-t-elle pu être préparée grâce à la connaissance déjà acquise des populations indigènes. Cortés est en position éminemment favorable pour développer son « sens de l'adaptation et de l'improvisation », dès lors qu'il a l'initiative dans un projet offensif qu'il a lui-même engagé. Il sait où il va (ou du moins ce qu'il veut), alors que Moctezuma, ignorant même d'où viennent ses visiteurs, est sur la défensive et soumis à un redoutable effet de surprise (du reste, une fois déclenchée la violence conquérante des Espagnols, les Aztèques ne tardent guère à revenir de leur erreur initiale). Mais il y a sans doute davantage, et l'écart symbolisé ici par Colomb et Cortés est aussi une expression de la rigueur ambivalente de la chrétienté. En effet, celle-ci est capable de produire des attitudes aussi contrastées que celles que l'on attribue d'une part au découvreur des Îles et d'autre part au vainqueur de Tenochtitlán. Les circonstances y contribuent sans doute, mais cette plasticité même des réponses n'est possible qu'en raison des ambivalences constitutives du système occidental, en l'occurrence de la dualité entre un temps de la répétition qui emprisonne l'attente dans l'expérience et un temps linéaire qui en desserre quelque peu l'emprise. Le fait qu'il existe, au sein d'un temps anti-historique mais déjà rongé par l'histoire, une force de dégagement potentiel vis-à-vis de la tradition, contribue sans doute profondément à la dynamique occidentale.

On retrouve une ambivalence comparable s'agissant des relations entre nature et surnature. Dans les sociétés

informées par le polythéisme, l'homme est partie prenante d'un univers où nature et surnature se confondent. Une sacralité diffuse investit la nature, comme en témoignent par exemple le culte des arbres dans le paganisme germanique ou l'importance, dans le monde mésoaméricain, des montagnes, tout à la fois réserves d'eau, des germes végétaux et des êtres à venir, monde des morts et demeures des divinités dont dépend le bon accomplissement du cycle agraire. Les hommes eux-mêmes sont partie prenante du monde naturel, ce qu'indique en toute clarté la conception des *naguals* (ou *labs* chez les Tzeltals), doubles animaux mais aussi phénomènes atmosphériques tels que l'éclair ou le vent, qui sont simultanément présents dans la personne et dans le monde extérieur. Il est cependant impossible d'opposer radicalement de telles conceptions à celles de l'Occident médiéval, où prédomine une conception symbolique de la nature, considérée depuis Augustin comme un univers de signes, dans lequel l'homme doit déchiffrer l'expression de la volonté divine. La nature, c'est Dieu ; et chaque lieu de la Création, pourvu qu'il soit « lu » correctement, est une occasion de louer le Créateur (il en va ainsi chez saint François, et encore chez Pétrarque qui, parvenu au sommet du mont Ventoux, se remémore Augustin). La nature n'est donc pas dissociée de la surnature ; elle en est au contraire imprégnée. Pourtant, ce qui s'instaure entre eux est une relation figurale liant le signe à la vérité signifiée, plutôt qu'une véritable coprésence. Par ailleurs, s'il convient de reconnaître que Dieu est partout, l'Église s'emploie à concentrer le sacré dans des lieux spécifiques (pour l'essentiel construits), « des *loci* (lieux de pèlerinages, sanctuaires) ou des *loculi*, c'est-à-dire des reliquaires où s'établissait une relation privilégiée et active entre les hommes et Dieu » (Jean-Claude Schmitt). Il en résulte

une dynamique de relative désintrication de la nature et de la surnature, qui dégage pour la première un espace d'autonomie, bien que sa position ne cesse d'être inférieure et soumise à la puissance divine.

La double mise à distance de la nature et de la surnature, aussi bien que de l'homme et de la nature, est généralement tenue pour l'une des conditions de l'essor occidental, sous les espèces de la connaissance rationnelle du monde et de son appropriation à des fins de transformation. Une telle attitude est certes étrangère aux sociétés polythéistes ou animistes, qui, si elles se livrent pratiquement à une transformation de la nature, voire à une amélioration des techniques de maîtrise de celle-ci, s'abstiennent généralement de les penser comme telles. Dans la Grèce ancienne, l'agriculture n'est pas une action sur la nature, visant à la transformer, mais une attitude vertueuse et pieuse : « cette transformation, si même elle était possible, constituerait une iniquité. Le travail de la terre est une participation à un ordre supérieur à l'homme, tout à la fois naturel et divin » (Jean-Pierre Vernant). Comme dans de nombreuses sociétés dites primitives, le travail de la terre est considéré comme un échange avec les dieux et les morts. De même, dans les cultures amérindiennes, l'homme ne récolte pas ce qu'il a semé, mais ce que la divinité lui donne, en échange des offrandes et des sacrifices qui lui ont été offerts (Nathan Wachtel). La récolte n'est donc pas l'effet du « travail » accompli par le cultivateur, mais celui de la relation qu'il entretient avec les dieux. L'activité de l'homme n'est pas productrice en elle-même, mais seulement comme prière et comme hommage. Là encore, les conceptions médiévales, ambivalentes, ne sauraient être opposées diamétralement à celles qu'on vient d'évoquer. D'abord, on ne cesse pas, au Moyen Âge, de chercher par tous les moyens

à s'assurer la bienveillance des puissances (sur) naturelles, depuis les diverses pratiques apotropaïques et les rituels paysans de fertilité (que l'Église rejette en grande partie parmi les « superstitions ») jusqu'aux processions et bénédictions ecclésiastiques implorant Dieu de réguler les forces utiles ou néfastes aux cultures. Mais surtout, en dépit du processus de réhabilitation de certaines activités des *laboratores*, il n'existe pas au Moyen Âge de notion assimilable au concept moderne de travail. L'activité productive reste alors indissociable de considérations morales, à commencer par le fait qu'elle est une peine et un châtement du péché originel. C'est toutefois dans ce contexte qu'une conception pénitentielle du labeur, à la fois dévalué et nécessaire, humiliant et, pour cela même, occasion de salut, jointe à la perception d'une nature en voie de désacralisation et mise par Dieu à la disposition de l'homme, peut favoriser la recherche d'une amélioration des capacités productives et prédisposer à un rapport à la nature revendiquant sa maîtrise et sa transformation.

Les conceptions de la personne humaine sont en partie liées à celles de la nature. Dans les différents paganismes, « toute individualité n'est que la réunion éphémère de principes distincts d'origines diverses », de sorte que prédomine le « caractère composite de la personnalité humaine » (Marc Augé). Il en va ainsi de la personne mésoaméricaine, où se conjoignent différentes composantes animiques, dont un nombre de *naguals* (ou *labs*) variable selon les individus et même selon les étapes de la vie. Dans le système chrétien, prévaut au contraire une unification de la personne, conçue comme la nécessaire conjonction d'un corps et d'une âme, l'un et l'autre singuliers, les âmes étant créées spécialement lors de la conception de chaque être, quoique toutes également à l'image de Dieu. Tandis que la conception païenne de la

personne, aboutissant après la mort à une désintégration des composants formant l'individu ou du moins à une vision impersonnelle de l'immortalité, est associée à une ample indifférenciation du monde des morts et au faible intérêt pour l'au-delà, la continuité de la personne par-delà la mort est indispensable dans un système où le souci du salut personnel pèse de tout son poids. Mais l'importance que les récompenses et les châtements de l'autre monde acquièrent dans le système ecclésial médiéval est elle-même ambivalente. L'au-delà est, en premier lieu, la perspective ultime d'un univers soumis aux dualités morales du bien et du mal, du péché et de la vertu, et le fondement de la position dominante acquise par l'institution ecclésiale, détentrice exclusive des moyens de salut. L'au-delà est ainsi le monde idéal au nom duquel l'Église ordonne l'ici-bas, contrôle les consciences et réforme les conduites. En même temps, son importance croissante indique un écart irrémédiable entre le désordre du monde et l'absolue Justice de Dieu. Il est le signe que celle-ci fait défaut ici-bas et ne peut se réaliser pleinement que dans l'au-delà. L'insistance sur les châtements de l'enfer et l'omniprésence du mal, devenue plus obsessionnelle que jamais aux XVI^e-XVII^e siècles, est le signe que le monde refuse de se conformer aux normes instituées par l'Église. En ce sens, l'investissement sur l'au-delà est à la fois un instrument de puissance qui permet à l'Église de gouverner les hommes ici-bas au nom du Très-haut, et la marque d'une logique de la transcendance par laquelle le divin tend à se retirer du monde.

En outre, les conceptions païennes de la personne indiquent que prévalent une relation réciproque avec le monde et un destin partagé avec d'autres êtres (comme en témoigne, dans les conceptions des anciens Nahuas, le cycle de réutilisation des composants animiques, après la

décomposition de chaque configuration individuelle), tandis que, dans les conceptions chrétiennes, cette interrelation avec le milieu et avec le groupe s'éclipse au profit d'un lien privilégié entre l'individu et Dieu. On touche ici à l'un des nœuds principaux de la rigueur ambivalente du système ecclésial. En effet, l'articulation du spirituel et du charnel permet d'échapper tout à la fois au rejet radical du monde et des institutions et à l'acceptation passive de la réalité telle qu'elle est. Dans l'entre-deux, la figure clé de la *spiritualisation du charnel* donne lieu à une série de phénomènes contradictoires. D'un côté, elle permet d'assumer plus amplement les réalités matérielles, ce dont la capacité à observer la nature et les corps et à en rendre compte plastiquement est un symptôme patent. En même temps, la prise en charge du monde s'accompagne d'une tendance à le dépasser, ces deux mouvements pouvant se combiner pour faire émerger une logique de transformation de la réalité. Ainsi, la surimposition hiérarchique de la parenté spirituelle à la parenté charnelle semble avoir pour effet de réduire le rôle des solidarités familiales et des groupes de parenté, plus affirmé dans l'organisation des sociétés antérieures ou concurrentes. La parenté spirituelle apparaît comme un levier puissant permettant de manipuler les règles qui norment la reproduction sociale. L'Église médiévale bouleverse ainsi le rôle dominant qu'assumait jusque-là la parenté et, tout en favorisant l'instauration de règles plus favorables à la transmission resserrée des patrimoines et du pouvoir, engage la transition vers d'autres principes recteurs (Anita Guerreau-Jalabert) : logique principalement spatiale d'abord, combinant fixation locale et universalité, avant que l'accentuation de l'universel et l'affaiblissement de l'inscription locale ne conduisent au remplacement de la dominance spatiale du féodalisme par une contrainte

principalement temporelle au sein du capitalisme (ce que l'Église elle-même a préparé en assumant un temps historique qui ronge le temps de la répétition).

L'Occident et ses autres : une opposition dissymétrique

Universalisme et intolérance, temps linéaire conjugué au poids de la tradition, mise à distance de la nature et conception pénitentielle du travail, individuation et unification de la personne au miroir de Dieu : telles sont quelques-unes des principales singularités du système occidental, au moment où celui-ci s'engage dans la conquête de l'hémisphère américain. Il faut pourtant souligner à nouveau que les principes de la modernité sont encore loin d'être pleinement constitués. Même si la libération de l'horizon d'attente paraît difficilement pensable sans des siècles d'exercice de la linéarité du temps chrétien, et si l'eschatologie annonce toutes les espérances d'un monde meilleur garanti par l'inéluctabilité du progrès, la rupture aboutissant à la conception moderne de l'histoire ne se produit pas avant la seconde moitié du XVIII^e siècle. De même, si la progressive désintrication de la nature et de la surnature, ainsi que la séparation hiérarchique entre l'homme et le monde naturel, préfigurent l'attitude moderne de connaissance rationnelle et de maîtrise instrumentale de la nature, l'Occident médiéval est encore loin de telles pratiques, ne serait-ce que parce qu'il ignore une conception du travail débarrassée de tout impératif moral et libre de toute transaction avec les forces surnaturelles. En outre, si l'on peut louer l'essor scolastique des techniques de raisonnement et des procédures argumentatives, il convient de maintenir une distinction ferme entre le rationalisme partiel, que le Moyen Âge pratique comme bien d'autres sociétés tradition-

nelles, et le rationalisme moderne (le premier, « forme appliquée simplement à l'organisation de systèmes partiels isolés avec exactitude », contient en lui « la nécessité absolue de se heurter à une limite ou à une barrière d'irrationalité », sans qu'en surgisse « le moindre problème méthodologique pour le système rationnel lui-même, puisqu'il est un moyen pour atteindre un but non rationnel », tandis que le second « revendique d'avoir découvert le *principe* de la liaison entre tous les phénomènes » et de « représenter la méthode universelle pour la connaissance de l'ensemble de l'être » ; Georg Lukàcs). Pareillement, si l'égalité formelle instituée comme règle constitutionnelle par la bourgeoisie révolutionnaire trouve un antécédent dans le système chrétien, qui proclame l'égalité devant Dieu et la fraternité généralisée de tous les baptisés, ces valeurs y revêtent un sens totalement différent, dès lors qu'elles s'établissent seulement dans l'ordre du spirituel et s'y combinent avec des hiérarchies terrestres instituées comme telles. Enfin, la représentation perspective préfigure, avec deux siècles d'anticipation, la conception d'un espace continu et homogène, fort congruent avec l'affirmation du Marché et le triomphe de la rationalité capitaliste. Et pourtant, elle doit être considérée d'abord comme l'aboutissement du processus de spiritualisation du charnel, caractéristique de la dynamique du féodalisme, et comme l'expression de la logique qui pousse l'Église féodale à prendre en charge le monde matériel, dès lors que le respect de sa propre domination en garantit la bonne lecture et en assure la mise en perspective spirituelle.

En bref, le système ecclésial médiéval ne s'oppose pas diamétralement aux paganismes qu'il rencontre dans son entreprise expansive (on ne peut pas se contenter de confronter le temps linéaire de l'un au temps cyclique des

autres, ou encore, par exemple, la famille étroite et le monothéisme des Occidentaux à la parenté élargie et au polythéisme des autres). Il s'agit plutôt de penser leur confrontation comme une série d'oppositions dissymétriques et ambivalentes (que l'on pourraient exprimer sous la forme : + *vs.* +/— ; alors qu'une simple opposition diamétrale poserait : + *vs.* —). On espère ainsi se préserver au moins partiellement des dangers d'une essentialisation et d'une exagération de la dualité entre l'Europe et ses autres, non sans faire valoir qu'il y a quelque inconvénient à pousser trop loin l'effort inverse pour les rapprocher : on risque alors de ne plus pouvoir rendre compte de la conquête européenne du monde autrement que par une constellation de facteurs accidentels et aléatoires. C'est pourquoi, en faisant état d'oppositions dissymétriques et non diamétrales, on entend insister sur la rigueur ambivalente du système ecclésial qui, dans son entreprise expansive, paraît tirer profit tout à la fois des aspects qui le font ressembler à ses adversaires et des différences qui lui permettent de triompher d'eux.

Ainsi, il serait trop tranché d'opposer une conception chrétienne de la maladie, qui en cherche la cause dans le péché comme faute intérieure, et une conception païenne, qui l'attribue à une force extérieure à l'individu. La rigueur ambivalente du système ecclésial fait qu'il y a toujours, aux époques considérées ici, deux explications possibles : la faute commise par le malade ou l'intervention extérieure du diable (sans parler du maléfice lancé par un envoûteur). On a pu souligner « l'avantage » de la lecture païenne, qui évite à la conscience le poids d'une culpabilité dérivant parfois en délires mélancoliques d'auto-accusation (Marc Augé). Mais c'est à une évaluation différente que l'on parvient si l'on se place à un plan plus général, et surtout si l'on prend pour repère les prin-

cipales civilisations amérindiennes. Là, la mesure conjointe de la dette à l'égard des dieux et de la puissance des gouvernants est écrasante : c'est l'immensité des pyramides, rappel d'une avide exigence sacrificielle, indispensable pour assurer la perpétuation d'un monde réputé fragile, en sursis de catastrophe. Par comparaison, la messe chrétienne, acte réel et socialement déterminant mais sacrifice symbolique (en dépit de la doctrine de la présence réelle), produit un allègement tendanciel de la dette humaine, qui se résout principalement sous l'espèce de la faute. Certes, il est impossible de réduire celle-ci à un sentiment intérieur de culpabilité, car elle se manifeste aussi par de multiples actes de pénitence et par le flux massif des dons qui convergent vers l'Église. La figure de l'homme pécheur, soumis au jugement de Dieu, est le point où se noue le pouvoir matériel et le pouvoir spirituel de l'institution ecclésiale. Le sacrifice du dieu n'abolit donc pas, loin de là, la dette humaine, qui se paie alors d'une domination de l'Église que l'on peut dire totale, bien qu'elle ne soit pas sans contradictions ni sans limites. Pourtant, la différence avec l'économie sacrificielle du monde amérindien est forte : la *consumation* de biens demeure limitée, car si les richesses convergent vers l'Église, elles ne sont guère soustraites à l'usage social (même la construction de cathédrales démesurées est une contribution au dynamisme des économies urbaines). Quant aux énergies pénitentielles, elles s'épuisent parfois en mortifications, mais sont souvent aussi canalisées vers des activités pratiques, depuis la copie monastique des manuscrits, assimilée à une pénitence, jusqu'au travail manuel des cisterciens. Reste la part de la dette qui cristallise en sentiment de culpabilité. Celui-ci est le sombre miroir que Dieu tend à l'individu pour l'inviter à prendre conscience de soi et à se purifier en vue du salut. Mais le

pardon qui ouvre la porte du ciel a un prix ; il s'échange dans la confession contre la reconnaissance du pouvoir de l'institution ecclésiastique, du moins jusqu'au moment où la doctrine de la prédestination met fin à toute médiation cléricale.

*

Au total, on peut admettre la conjonction d'un double caractère dynamique et d'un double principe d'économie. En premier lieu, le système féodal impose une domination locale pesante et presque « totale », mais néanmoins équilibrée et remarquablement efficace, tandis que son association avec le système ecclésiastique lui confère une ample unité spatiale et une cohérence qui lui permet de se lancer dans une dynamique expansive, sans pour autant devoir supporter les coûts et les contrecoups associés aux formations impériales. En second lieu, le système ecclésiastique lui-même possède un puissant caractère dynamique, dont l'un des ressorts tient aux diverses figures de sa rigueur ambivalente, qui le différencie radicalement des systèmes polythéistes auxquels il ressemble pourtant par certains aspects. Et s'il se caractérise par la domination d'une institution redoutablement omniprésente, celle-ci s'avère néanmoins « économique » en ce sens qu'elle ne soustrait guère de biens à l'usage des hommes et tend au contraire à cristalliser les énergies nécessaires pour les produire. Finalement, si l'Europe se lance à l'assaut du monde à partir du XVI^e siècle, ce n'est pas parce qu'elle aurait inventé le capitalisme, mais bien d'abord parce qu'elle a inventé le féodalisme. La conquête de l'Amérique est le résultat de la dynamique féodale, même si, lorsque celle-ci se produit, le féodalisme a épuisé l'essentiel de sa dynamique. Il est désormais sur la défensive, sans cesser pour

autant de s'imposer comme logique dominante. Mais le moment n'est pas encore venu d'une reconfiguration générale de l'ordre social, qui seule permettra aux éléments dont le féodalisme a suscité la croissance, en son sein même, de prendre un sens nouveau. C'est en ces termes que l'on peut admettre tout à la fois que le féodalisme (dont l'essentiel de la cohésion et de la dynamique est dû au système ecclésial) constitue un ressort dénié de la spécificité de l'Occident et de son destin hégémonique, et que le Moyen Âge est notre antimonde, cet univers d'avant la modernité, la marchandise et la rationalité pleine, dont la compréhension nous oblige à un effort infini pour nous déprendre de nos catégories et de nos évidences.

Au moment de laisser l'Occident médiéval s'achever sur les rivages américains, on voudrait conjurer un dernier risque. Sauf à basculer dans la culpabilité postcoloniale, il est rare en effet que l'évocation des raisons de la Conquête, et plus généralement de l'hégémonie de l'Occident, ne glisse pas vers sa célébration ou du moins vers la reconnaissance en lui d'une supériorité qui ne serait pas seulement factuelle (Tzvetan Todorov n'échappe pas à cette tendance, dès lors qu'il associe la domination de l'Occident à sa capacité supérieure dans la communication humaine et la compréhension de l'autre). De même, il est difficile de ne pas attribuer à la rigueur ambivalente du système ecclésial le mérite de préfigurer certaines valeurs du monde moderne. C'est pourquoi on aura recours au solide rempart que Walter Benjamin dresse contre de tels risques en énonçant cette insurmontable contradiction : « il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie ». Si (jusqu'à aujourd'hui) tout fait de civilisation est à la mesure des rapports de domination qu'il présuppose, les jugements

de valeur en matière de comparatisme ne peuvent qu'être suspendus au profit d'un balancement de l'ambivalence. Les conquérants et les missionnaires arrivent dans le Nouveau Monde, chargés de contradictions à la fois créatrices et destructrices. Leur monde est celui où s'impose l'obéissance aux normes héritées et où se glisse pourtant la possibilité d'agir sur elles. Celui où la soumission aux contraintes communautaires n'empêche pas la libération intérieure de l'individu. Celui où le ritualisme des gestes liturgiques ou quasi magiques va de pair avec la formation d'une impressionnante casuistique psychologique induite par la lutte contre le péché. Les conquérants et les missionnaires sont animés à la fois par le vil appât de l'or et par la quête sublime du paradis terrestre, lesquels se confondent parfois. L'universalisme chrétien dont ils sont l'expression esquisse pour la première fois l'unité de l'humanité, tout en étant porteur de la plus brutale négation de l'autre. Dans leurs caravelles, voyagent ensemble une sauvage intolérance et l'amour du prochain, l'espoir de la raison et la menace de la barbarie.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie présentée ici est nécessairement sélective ; elle ne donne qu'un aperçu très réduit des études consacrées aux thèmes traités dans ce livre. Elle privilégie les travaux les plus directement sollicités, ainsi que des ouvrages accessibles où l'on trouvera une bibliographie plus complète.

Choix d'ouvrages généraux sur le Moyen Âge

Pour commencer, deux classiques indispensables : Marc Bloch, *La Société féodale* (1939-1940), Paris, Albin Michel, 1968, et Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Arthaud, 1964. Pour le reste, on se limitera aux ouvrages généraux qui soutiennent la démarche proposée ici : Alain Guerreau, *Le Féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, et *L'Avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, ainsi que Robert Fossier, *Le Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1983, 3 vol., et *La Société médiévale*, Paris, A. Colin, 1991. Un instrument de travail précieux : Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999 (abréviation : DROM). On prendra désormais en compte la synthèse novatrice de Joseph Morsel, *L'Aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècle)*, Paris, A. Colin, 2004 (qui donne une vue d'ensemble des évolutions sociales au cours du millénaire médiéval) et son *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat*, Paris, Lamop-Paris I, 2007 (<http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/JosephMorsel/index.htm>).

Références spécifiques aux différents chapitres

Introduction

Sur la construction du Moyen Âge par les Lumières et les prolongements de la « double fracture conceptuelle » jusqu'à aujourd'hui, on se fonde sur les démonstrations d'Alain Guerreau, *L'Avenir, op. cit.*, et « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique », *Annales ESC*, 1990, 1, p. 137-166. Sur la valorisation romantique du Moyen Âge, Michael Löwy et Robert Sayre, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

Parmi l'ample bibliographie sur la Conquête américaine, on citera seulement : Edmundo O'Gorman, *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, Mexico, FCE, 1958 ; Pierre Chaunu, *Conquête et exploitation des nouveaux mondes*, Paris, PUF, 1969 (5^e éd. revue, 1995) ; Marianne Mahn-Lot, *La Découverte de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 1970 ; Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982 ; Juan Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989 ; Bernard Vincent, *1492. « L'année admirable »*, Paris, Aubier, 1991 ; Thomas Gomez, *L'Invention de l'Amérique*, Paris, Aubier, 1992 ; Hernán Taboada, *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, UNAM-FCE, 2004.

Il est également fait mention, dans cette introduction, de Pierre Vilar, *Or et monnaie dans l'histoire*, Paris, Gallimard, 1974 ; Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, Mexico, El Colegio de México, 2 vol., 1983 ; Jacques Le Goff, « Pour un long Moyen Âge », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 7-13, et préface à Bartolomé Clavero, *La Grâce du don. Anthropologie catholique de l'économie moderne*, Paris, A. Michel, 1996 ; Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, EHESS, 1990, et Roberto S. López, *Naissance de l'Europe*, Paris, A. Colin, 1962.

Première partie, chapitre I (haut Moyen Âge)

On s'inspire dans ce chapitre de l'œuvre de Peter Brown, qui offre une vision renouvelée de l'Antiquité tardive et du haut Moyen Âge : voir notamment *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983 ; *Le Culte des saints*, Paris, Cerf, 1984 ; *La Société et le sacré dans l'Anti-*

quité tardive, Paris, Seuil, 1985 ; *L'Essor du christianisme occidental. 200-1000*, Paris, Seuil, 1997, ou encore *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 1971. Voir aussi Bruno Dumézil, *Les Racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares (V-VIII^e siècle)*, Paris, Fayard, 2005. On se fonde également sur les travaux de Chris Wickham, notamment « The Other Transition : from the Ancient World to Feudalism », *Past and Present*, 103, 1984, p. 3-36 et « La transición en Occidente », dans *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, Madrid, FIM, 1998, p. 83-90 ; ainsi que sur Pierre Bonnassie, *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*, Barcelone, Crítica, 1993 (également utilisé au chapitre II). Pour une critique des théories établissant une continuité entre Bas-Empire et Empire carolingien, Chris Wickham, « The Fall of Rome Will Not Take Place », dans Lester K. Little et Barbara H. Rosenwein (éds.), *Debating the Middle Ages. Issues and Readings*, Oxford, Blackwell, 1998.

Sur la renaissance carolingienne, Michel Sot, « Renaissance et culture carolingiennes », dans Michel Sot, Jean-Patrice Boudet et Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France, I. Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997 ; Pierre Riché, *Écoles et enseignements dans le haut Moyen Âge*, Paris, Picard, 1989 ; Carol Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, Sevpen, 1963 et *L'Architecture religieuse carolingienne. Les formes et les fonctions*, Paris, Picard, 1980. Sur la réforme liturgique, Éric Palazzo, *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Âge, des origines au XIII^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1993.

Concernant Byzance et l'Islam, on trouvera des références bibliographiques dans les articles du DROM (Michel Balard, André Ducellier, Pierre Guichard) et dans les ouvrages déjà cités (notamment R. Fossier, *Le Moyen Âge*, *op. cit.* et P. Brown, *L'Essor*, *op. cit.*) ; on se réfère aussi à Gilbert Dagron, *Empereur et prêtre. Étude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, et Alain de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991.

Sur la Reconquête et le monde hispanique, voir notamment Adeline Rucquoi, *Histoire médiévale de la Péninsule ibérique*, Paris, Seuil, 1993, et Paulino Iradiel, Salustiano Moreta, Esteban Sarasa, *Historia medieval de la España cristiana*, Madrid, Cátedra, 1995. Sur l'empire en Occident, Robert Folz, *L'Idée d'empire en Occident du V^e au XIV^e siècle*, Paris, 1953, et Michel Parisse, « Empire », DROM.

Première partie, chapitre II
(Ordre seigneurial et croissance féodale)

Sur les terreurs supposées et la « mutation » de l'an mil, voir notamment Georges Duby, *L'An mil*, Paris, Gallimard/Julliard, 1980 ; Dominique Barthélemy, *La mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ?*, Paris, Fayard, 1997 ; Sylvain Gouguenheim, *Les Fausses Terreurs de l'an mil*, Paris, Picard, 1999, ainsi que les diverses contributions au débat rassemblées dans *L'An mil en 2000, Médiévales*, 1999, 37. Une belle synthèse englobe et déborde cette question : Robert Moore, *La Première Révolution européenne (X^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2001.

Les concepts clés de ce chapitre (*dominium*, encellulement), ainsi que les données essentielles, sont empruntés à Alain Guerreau (*Le Féodalisme, op. cit.* ; *L'Avenir, op. cit.*, et « L'étude de l'économie médiévale. Genèse et problèmes actuels », dans Jacques Le Goff et Guy Lobrichon (éds.), *Le Moyen Âge aujourd'hui. Trois regards contemporains sur le Moyen Âge : histoire, théologie, cinéma*, Paris, Le Léopard d'or, 1997, p. 31-82) et à Robert Fossier (*Enfance de l'Europe. X^e-XI^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 2 vol., 1982, et *Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, éd. Christian, 1995). Parmi les études sur la société féodale, on distinguera le rôle historiographique de l'œuvre de Georges Duby, *La Société aux X^e et XI^e siècles dans la région mâconnaise* (1953), Paris, éd. EHESS, 1971 ; *L'Économie rurale et la Vie des campagnes* (1962), Paris, Flammarion, 1977 ; *Guerriers et paysans. VII^e-XI^e siècle, premier essor de l'économie européenne* (1969), Paris, Gallimard, 1973, et de Pierre Toubert, *Les Structures du Latium médiéval. Le Latium et la Sabine du IX^e à la fin du XI^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1973. Pour un bilan critique des recherches issues de l'œuvre de Pierre Toubert, voir Étienne Hubert, *L'« incastellamento » en Italie centrale. Pouvoir, territoire et peuplement dans la vallée du Tivoli au Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 2002 (BEFAR, 309). On renvoie également, parmi les travaux récents, à Daniel Pichot, *Le Village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2002 ; Monique Bourin et Stéphane Boissellier (dir.), *L'Espace rural au Moyen Âge. Portugal, Espagne, France (XI^e-XIV^e siècle)*, Rennes, PUR, 2002 ; Monique Bourin et Pascual Martínez Sopena (éds.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2004 ; Julien Demade, *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XI^e-XV^e siècle). Essai sur la fonction*

des transactions monétaires dans les économies non capitalistes, thèse de doctorat, université de Strasbourg II, 2004, et Benoît Cursente (dir.), *Habitats et territoires du Sud*, Paris, CTHS, 2004.

Sur l'aristocratie, on renvoie principalement au livre de Joseph Morsel, *L'Aristocratie médiévale*, *op. cit.*, ainsi qu'aux travaux de Georges Duby, notamment son *Guillaume le Maréchal*, Paris, Fayard, 1984 ; Jean Flori, *L'Essor de la chevalerie (X^e-XIII^e siècles)*, Genève, Droz, 1986 ; Hervé Martin, *Mentalités médiévales, X^e-XV^e siècle*, Paris, PUF, 2 vol., 1996-2001. Sur la guerre et la logique de la faide, voir Dominique Barthélemy, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, 2004, ainsi que Georges Duby, *La Bataille de Bouvines*, Paris, Gallimard, 1973 et Philippe Contamine, *La Guerre au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1980. L'interprétation de la *fin'amors* reprise ici (et dans la seconde partie, chap. IV) est développée dans les travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, notamment : « La culture courtoise », dans Michel Sot, Jean-Patrice Boudet et Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France. 1. Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1997, chap. VII.

Sur la vassalité, outre les ouvrages déjà cités, voir surtout Jacques Le Goff, « Le rituel symbolique de la vassalité », repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1977. On se réfère aussi à Dominique Barthélemy, *L'Ordre seigneurial, X^e-XII^e siècle*, Paris, Seuil, 1990 ; « Qu'est-ce que le servage en France au XI^e siècle ? », *Revue historique*, 187/2, 1992, p. 235-284 et « La mutation de l'an 1100 », *Journal des Savants*, janvier-juin 2005, p. 3-28.

Sur la communauté villageoise, outre les ouvrages cités, voir Monique Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité (X^e-XIV^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 2 vol., 1987, et Monique Bourin et Robert Durand, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du X^e au XIII^e siècle*, Rennes, PUR, 1984. On cite également Edward P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », repris dans *Customs in Common*, Londres, Merlin Press, 1991.

Sur les villes, le commerce et les marchands, un accès à l'ample bibliographie est fourni par les articles « Marchands » (P. Monnet) et « Ville » (J. Le Goff) du DROM. Outre les remarques suggestives de J. Morsel, *op. cit.*, deux introductions : Jacques Le Goff, *Marchands et banquiers du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1956, et Arsenio et Chiara Frugoni, *Storia di un giorno in una città medievale*, Rome-Bari, Laterza, 1997, et pour des groupes urbains particuliers, Jacques Le Goff, *Les Intellectuels au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1957 et Jacques Rossiaud, *La*

Prostitution médiévale, Paris, Flammarion, 1988. Sur la religion civique, André Vauchez (éd.), *La Religion civique à l'époque médiévale et moderne*, Rome, École française de Rome, 1995. On se réfère aussi à José Luis Romero, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, Mexico, Siglo XXI, 1979, 2 vol. (qui développe une vision distincte de celle que l'on présente ici) et Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et Économie-monde (1450-1640)*, Paris, Flammarion, 1980.

Sur la royauté médiévale, voir Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges*, rééd. Paris, Gallimard, 1983 ; Ernst Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1987 ; Jacques Krynen, *L'Empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècles)*, Paris, Gallimard, 1993 ; Jacques Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 ; Jacques Le Goff, Éric Palazzo, Jean-Claude Bonne et Marie-Noël Colette, *Le Sacre royal à l'époque de Saint Louis*, Paris, Gallimard, 2001 ; Teófilo Ruiz, « Une royauté sans sacre : la monarchie castillane du bas Moyen Âge », *Annales ESC*, 1984, 3, p. 429-453. Sur la justice, voir Peter Brown, *La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, et les ouvrages cités plus loin de Jacques Chiffolleau (ainsi que son article « Droit (s) » dans DROM). Sur les trois ordres, Georges Duby, *Les Trois Ordres ou l'Imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978 ; Dominique Iogna-Prat, « Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels : l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IX^e siècle », *Annales ESC*, 1986, p. 106-126 et « Ordre(s) », dans DROM.

Première partie, chapitre III (l'Église)

Le concept d'*Ecclesia*, comme institution englobante, est développé par Alain Guerreau (*Le Féodalisme, op. cit.*, et *L'Avenir, op. cit.*). On fait également grand cas de l'analyse de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998. Concernant l'institution ecclésiale et la papauté durant le Moyen Âge central, voir aussi Agostino Paravicini Bagliani, *Le Corps du pape*, Paris, Seuil, 1996 et *Il trono di Pietro. L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII*, Rome, 1996, ainsi que Girolamo Arnaldi, « Église et papauté », DROM. Sur la notion médiévale de foi, voir Jean Wirth, « La naissance du concept de croyance, XII^e-XVII^e siècle », repris dans *Sainte Anne est une sorcière*, Genève, Droz, 2003. On se réfère aussi à Dominique Barthélemy, « La paix de Dieu dans son contexte (989-1041) », repris

dans *La mutation de l'an mil*, *op. cit.*, p. 297-361 et André Vauchez, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981.

Sur les donations pieuses, voir Stephen White, *Custom, Kinship and Gifts to Saints. The Laudatio parentum in Western France. 1050-1150*, Chapel Hill, 1988 ; Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres, le Souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, et Dominique Iogna-Prat, *op. cit.* La critique du modèle du don et contre-don est poussée par Bartolomé Clavero, *La Grâce du don*, *op. cit.*, et surtout par Anita Guerreau-Jalabert, « *Caritas* y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania*, LX/1, 204, 2000, p. 27-62 (pour la discussion des analyses de Marcel Mauss, voir Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996). On se réfère par ailleurs à Lester K. Little, *Benedictine Maledictions. Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, 1993, et Patrick Geary, « L'humiliation des saints », *Annales ESC*, 1979, p. 27-42. Sur les cisterciens, Georges Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1976.

Sur la Bible et l'articulation écrit/oral, Brian Stock, *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Princeton UP, 1983 ; Pierre Riché et Guy Lobrichon (dir.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Paris, Beauchesne, 1984 ; Gilbert Dahan, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999 ; Paul Zumthor, *La Lettre et la Voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, Seuil, 1987 et la synthèse proposée par Anita Guerreau-Jalabert, dans *Histoire culturelle de la France*, *op. cit.*

Sur l'architecture romane et gothique, voir notamment Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967 ; Jean Gimpel, *Les Bâisseurs de cathédrales*, Paris, Seuil, 3^e éd., 1986, et Roland Recht, *Le Croire et le Voir. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1999.

Sur François et les franciscains, Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Turin, Einaudi, 1993, et *Saint François d'Assise. La vie d'un homme*, Paris, Noësis, 1997. On se réfère également à Jacques Le Goff, « Ordres mendiants et urbanisation dans la France médiévale », *Annales ESC*, 1970, p. 924-946. Sur les universités, voir Jacques Le Goff, *Les Intellectuels*, *op. cit.*, et les travaux de Jacques Verger, en der-

nier lieu, *Culture, enseignement et société en Occident aux XI^e et XII^e siècles*, Rennes, PUR, 1999, ainsi que Franco Alessio, « Scolastique », DROM, et Anita Guerreau-Jalabert, dans *Histoire culturelle*, op. cit.

Sur la confession et la prédication, voir, parmi une ample bibliographie, Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, « Au XIII^e siècle, une parole nouvelle », dans Jean Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, I, p. 257-279 ; *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XIV^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1981 ; Groupe de la Bussière, *Pratiques de la confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris, Cerf, 1983 ; *L'Aveu. Antiquité et Moyen Âge*, Rome, École française de Rome, 1986 ; Nicole Bériou, *L'Avènement des maîtres de la Parole. La prédication à Paris au XIII^e siècle*, Paris, Études Augustiniennes, 2 vol., 1998 ; Jacques Berlioz et Marie-Anne Polo de Beaulieu (éds.), *Les Exempla médiévaux : nouvelles perspectives*, Paris, Champion, 1998. On se réfère également aux travaux de André Vauchez, *La Spiritualité de l'Occident médiéval (VIII^e-XI^e siècle)*, Paris, 1975 ; *Les Laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Cerf, 1987, et de Alain Boureau, *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984 ; *L'Événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Âge*, Paris, Belles Lettres, 1993.

S'agissant des hérésies et de la « société de persécution », voir Jacques Le Goff (dir.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*, Paris-La Haye, EHESS-Mouton, 1968 ; Arno Borst, *Les Cathares*, Paris, Payot, 1974 ; Emmanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975 ; Robert Moore, *La Persécution. Sa formation en Europe (X^e-XIII^e siècle)*, Paris, Belles Lettres, 1991 ; Monique Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Centre d'Études médiévales, 1998 (et « Hérésies », DROM) ; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, op. cit. ; Uwe Brunn, « Cathari, catharistae et cataphrygae : ancêtres des cathares du XII^e siècle ? », *Heresis*, 36-37, 2002, p. 183-200.

Sur les « superstitions » et les croyances folkloriques, voir surtout les travaux de Jean-Claude Schmitt, *Le Saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979 ; « Les "superstitions" », dans Jacques Le Goff et René Rémond (éds.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, vol. 1, 1988, p. 419-551, et *Le Corps, les Rites, les Rêves, le Temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, ainsi que Carlo Ginzburg, *Les Batailles noc-*

turnes. Sorcellerie et rituels agraires aux XVI^e et XVII^e siècles, Paris, Flammarion, 1984 ; Michel Lauwers, « "Religion populaire", culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Âge », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 82, 1987, p. 221-258. Sur les marges et le carnaval, Claude Gaignebet et Marie-Christine Florenrin, *Le Carnaval. Essai de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974 ; Aron Gourevitch, *La Culture populaire au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1996 ; Mikhaïl Bakhtine, *L'Œuvre de François Rabelais et la Culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970 ; Bruno Roy, *Une culture de l'équivoque*, Paris-Montréal, Champion-Presses de l'université de Montréal, 1992 ; Michael Camille, *Images dans les marges. Aux limites de l'art médiéval*, Paris, Gallimard, 1997.

Sur les rapports entre juifs et chrétiens, Gilbert Dahan, *Les Intellectuels chrétiens et les Juifs au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1990 ; Kenneth Stow, *Alienated Minority. The Jews of Medieval Latin Europe*, Harvard, 1992 ; Maurice Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Âge dans l'Europe méditerranéenne*, Paris, Hachette, 2^e éd., 1994 ; Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure, op. cit.* ; Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003. Sur la magie et la sorcellerie, outre certains travaux déjà cités à propos des « superstitions », voir Norman Cohn, *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Âge. Fantômes et réalités*, Paris, Payot, 1982 ; Brian Levack, *La Grande Chasse aux sorcières en Europe au début des Temps modernes*, Seyssel, 1991 ; Carlo Ginzburg, *Le Sabbat des sorcières*, Paris, Gallimard, 1992 ; Jean-Patrice Boudet, « La genèse médiévale de la chasse aux sorcières », dans Nathalie Nabert (éd.), *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 35-52 ; Jean-Claude Schmitt, « Sorcellerie », DROM.

Première partie, chapitre IV (bas Moyen Âge et colonisation)

Pour une caractérisation du bas Moyen Âge, on se réfère à Johan Huizinga, *L'Automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1980 ; Jacques Chiffoleau, *La Comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320-vers 1480)*, Rome, École française de Rome, 1980, et « La religion flamboyante (v. 1320-v. 1520) », dans Jacques Le Goff et René Rémond (éds.), *Histoire de la France religieuse*, Paris, Seuil, vol. 2, 1988, p. 11-183 ; Jean-Patrice Boudet, « Le bel automne de la culture médiévale », dans *Histoire culturelle de la France, op. cit.* Sur la peste noire, Noël Biraben, *Les*

Hommes et la Peste en France et dans les pays européens et méditerranéens, Paris-La Haye, Mouton, 2 vol., 1976 ; Élisabeth Carpentier, *Une ville devant la peste : Orvieto et la peste noire de 1348*, 2^e éd. revue, Bruxelles, De Boeck, 1993, et *La peste nera : dati di una realtà ed elementi di una interpretazione*, Convegno del Centro di Studi sul Basso Medioevo di Todi, Todi, 1994. L'appréciation de Robert Fossier se trouve dans *La Société médiévale*, *op. cit.*

Sur les évolutions de cette période : Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris, EHESS, 1976 ; Joseph Morsel, *La Noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, v. 1250-1525)*, Stuttgart, Thorbecke, 2000 (et *L'Aristocratie*, *op. cit.*), ainsi que Alain Guerreau « Avant le Marché, les marchés : en Europe, XIII^e-XVIII^e siècles », *Annales HSS*, 2001, 6, p. 1129-1175. Sur les révoltes de la fin du Moyen Âge, Michel Mollat et Philippe Wolff, *Les Révolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècles* (1970), Paris, Flammarion, 1993 ; Alessandro Stella, *La Révolte des Ciompi : les hommes, les lieux, le travail*, Paris, EHESS, 1993 ; Hugues Neveux, *Les Révoltes paysannes en Europe. XIV^e-XVI^e siècle*, Paris, A. Michel, 1997.

Sur les pouvoirs politiques, voir Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du roi*, Paris, Gallimard, 1989 ; Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV^e et XV^e siècles. Les États*, Paris, PUF, 1971 ; Jacques Krynen, *L'Empire du roi*, *op. cit.* ; Jean-Philippe Genet, « État », dans DRON. On se réfère tout particulièrement à Claude Gauvard, « *De grace especial* ». *Crime, État et société en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2 vol., 1991. Pour la définition de l'État utilisée ici, Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

On se réfère également à Jean-Philippe Genet et Bernard Vincent (éds.), *État et église dans la genèse de l'État moderne*, Paris-Madrid, Casa de Velasquez, 1986 ; Hervé Martin, *Le Métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1988, et Jacques Chiffoleau, *Les Justices du pape. Délinquance et criminalité dans la région d'Avignon au XIV^e siècle*, Paris, Presses de la Sorbonne, 1984. Sur le nominalisme, voir Pierre Alféri, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Minuit, 1989, et Alain de Libéra, *La Querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996.

Concernant les débats relatifs à la caractérisation des sociétés coloniales américaines et de la période moderne, on se réfère à : Michael Löwy, *El marxismo en América Latina. Antología*, Mexico, Era, 1982 (textes de Luis Vitale et Sergio Bagú) ; *Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Madrid, Akal, 1977 (textes de Luis Vitale, Sergio Bagú, André

Gunder Frank) ; Ernesto Laclau, « Feudalismo y capitalismo en América Latina » (1971), dans *Modos de producción en América Latina, Cuadernos de Pasado y Presente*, 40, 1973, p. 23-46 ; Juan Carlos Garavaglia, « Introducción », dans *ibid.*, p. 7-21 ; Ciro Cardoso, « Sobre los modos de producción coloniales de América » (1973), *ibid.*, p. 135-159 et « Introducción », dans C. Cardoso (éd.), *México en el siglo XIX. Historia económica y de la estructura social*, Mexico, Nueva Imagen, 1980, p. 15-37 ; Ruggiero Romano, *Les Conquistadores. Les mécanismes de la conquête coloniale*, Paris, Flammarion, 1972 ; Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México. Los orígenes. 1521-1763*, Mexico, Era, 1973 ; Marcello Carmagnani, *Formación y crisis de un sistema feudal. América Latina del siglo XVI a nuestros días* (1974), Mexico, Siglo XXI, 1976 ; Enrique Florescano (coord.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, Mexico, FCE, 1979 (en particulier Ángel Palerm, « Sobre la formación del sistema colonial : apuntes para una discusión », p. 93-127, auteur dont on consultera également le recueil *Antropología y marxismo*, Mexico, CIESAS, 1999) ; Marcello Carmagnani, Alicia Hernández Chávez et Ruggiero Romano (coords.), *Para una historia de América. I. Las estructuras*, Mexico, FCE-Colegio de México, 1999.

Pour le contexte général, outre Immanuel Wallerstein, *op. cit.*, voir Eric Hobsbawm, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*, Mexico, Siglo XXI, 1971 (« La crisis general de la economía europea en el siglo XVII », p. 7-70) ; Pierre Vilar, *Crecimiento y desarrollo. Economía e historia. Reflexiones sobre el caso español*, Barcelone, Ariel, 1976 ; Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, A. Colin, 3 vol., 1979 ; Jean-Yves Grenier, *L'Économie d'Ancien Régime. Un monde de l'échange et de l'incertitude*, Paris, A. Michel, 1996 (et compte rendu déjà cité de A. Guerreau, « Avant le Marché, les marchés... »). On mentionne également Eric R. Wolf, *Europa y la gente sin historia* (1982), Mexico, FCE, 1987.

Pour les formes d'exploitation coloniale, on se réfère à Silvio Zavala, *La encomienda indiana*, Mexico, Porrúa, 1973 ; Rodolfo Pastor, « El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación de sus orígenes a la crisis de 1810 », dans Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial de la Nueva España, 1570-1787*, Mexico, UNAM, 1985, p. 201-236 ; Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, Mexico, Tusquets-Colegio de México, 2002 et, pour une vision d'ensemble, Murdo MacLeod, *Historia socio-económica de la América central espa-*

ñola, 1520-1720, Ciudad Guatemala, Piedra Santa, 1980 ; *Historia general de México*, Mexico, Colegio de México, 2000 ; Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, Mexico, FCE-Colegio de México, 2001.

Pour situer l'Église dans le système colonial, on se réfère, parmi une ample bibliographie, à Robert Ricart, *La conquista espiritual de México*, Mexico, Juspolis, 1947 ; Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988, et *La Guerre des images*, Paris, Fayard, 1990 ; Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821). La Crisis del privilegio eclesiástico*, Mexico, FCE, 1995 ; Felipe Castro Gutiérrez, *La Rebelión de los indios y la paz de los españoles*, Mexico, CIESAS, 1996, et *Nueva Ley y nuevo rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*, Mexico-Zamora, UNAM-Colegio de Michoacán, 1996 ; Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, Mexico, FCE-UNAM, 1999 ; William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Mexico-Zamora, Colegio de Michoacán-Colegio de México, 2 vol., 1999.

Sur les cimetières et les usages funéraires, voir Anne Staples, « La lucha por los muertos », *Dialogos*, 13, 5, 1977, p. 15-20 ; José Luis Galán Cabilla, « Madrid y los cementerios en el siglo XVIII : el fracaso de una reforma », dans Equipo Madrid, *Carlos III, Madrid y la Ilustración. Contradicciones de un proyecto reformista*, Madrid, Siglo XXI, 1988 ; Ma. Dolores Morales, « Cambios en las prácticas funerarias. Los lugares de sepultura en la ciudad de México, 1784-1857 », *Historias*, 27, 1992, p. 97-102 ; Elsa Malvido, « Civilizados o salvajes. Los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana », dans Elsa Malvido, Grégory Pereira et Vera Tiesler (coord.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuario*, Mexico, INAH-CEMCA, 1997, p. 29-49 ; Alma Valdés, *Testamentos, muerte y exequias. Saltillo y San Estebán al despuntar el siglo XIX*, Saltillo, Universidad de Coahuila, 2000.

Seconde partie, chapitre I (le temps)

Approches générales sur le temps : Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., Paris, EHESS, 1990 ; ainsi que *L'Expérience de l'Histoire*, trad. fr., Paris, EHESS-Gallimard-Seuil, 1997 ; Norbert Elias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1996. On se réfère aussi à Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984, Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, Mexico, FCE, 1994 ; Giorgio Agamben, *Infanzia e storia*, Turin, Einaudi, 1978.

Pour le temps médiéval, les travaux décisifs sont ceux de Jacques Le Goff, « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et temps du marchand » et « Le temps du travail dans la "crise" du XIV^e siècle : du temps médiéval au temps moderne », repris dans *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1978, ainsi que ceux de Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites*, *op. cit.* Voir aussi Aaron Gourevitch, *Les Catégories de la culture médiévale*, Paris, Gallimard, 1983, et H. Martin, *Mentalités médiévales*, *op. cit.* Concernant Denys le Petit et la diffusion de l'ère chrétienne, Georges Declercq, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne*, Turnhout, Brepols, 2000. Sur le temps liturgique, Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000. Sur l'Église et l'usure, Jacques Le Goff, *La Bourse et la Vie*, Paris, Hachette, 1986, et Bartolomé Clavero, *La Grâce du don*, *op. cit.* Sur les âges de la vie, Elizabeth Sears, *The Ages of Man*, Princeton, 1986, et Agostino Paravicini Bagliani, « Âges de la vie », dans DROM. Sur l'historiographie médiévale, Bernard Guenée, *Histoire et culture historique au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1991 (et « Histoire », dans DROM). Sur l'eschatologie et le millénarisme, voir Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 1983 ; Guy Lobrichon, « Jugement dernier et Apocalypse », repris dans *La Bible au Moyen Âge*, Paris, Picard, 2005 ; Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval*, Paris, Aubier, 1999 ; Bernhard Töpfer, « Eschatologie et millénarisme », dans DROM ; *L'Attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Âge au XX^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2002, ainsi que, pour les prolongements modernes et contemporains, Eric Hobsbawm, *Les Primitifs de la révolte dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1963 ; Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, Mexico, Era, 1985.

Seconde partie, chapitre II (l'espace)

On recourt dans ce chapitre au cadre interprétatif élaboré par Alain Guerreau, notamment dans « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans Neithard Bulst, Robert Descimon et Alain Guerreau (éds.), *L'État ou le Roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Paris, EHESS, 1996, p. 85-101 ; « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Journal des Savants*, 1997, p. 363-419, et « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno "spazio" specifico », dans Enrico Castelnovo et Giuseppe Sergi (éds.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*,

Turin, Einaudi, 2002, p. 201-239, et « Chasse », dans DROM (ainsi que « Avant le Marché », art. cité). Voir aussi Paul Zumthor, *La Mesure du monde*, Paris, Seuil, 1993 et, pour l'histoire du concept d'espace, M. Jammer, *Concepts of Space. The History of Theories of Space in Physics*, Cambridge, Harvard UP, 2^e éd., 1970.

Sur le cimetière et les pratiques funéraires, voir (outre la synthèse proposée par A. Guerreau) Michel Fixot et Elizabeth Zadora-Rio (dir.), *L'Environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1994 ; Cécile Treffort, *L'Église carolingienne et la mort*, Lyon, PUL, 1997 ; Michel Lauwers, *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997 et *Naissance du cimetière. Espace sacré et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005. On se réfère également aux études citées de D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure* ; C. Gauvard, « De grace especial », et de J. Chiffolleau, *La Comptabilité* (ainsi que sa propre reformulation critique dans « Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge », dans Patrick Boucheron et Jacques Chiffolleau (éds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Presses de la Sorbonne, 2000, p. 227-252).

Sur le réseau des pèlerinages, un modèle d'analyse est proposé par A. Guerreau, « Les pèlerinages du Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie française*, 12, 1982, p. 7-30 ; voir également Denis Bruna, *Enseignes de pèlerinages et enseignes profanes (Catalogue du Musée national du Moyen Âge)*, Paris, RMN, 1996 ; Denise Péricard-Méa, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2000, et Michel Sot, « Pèlerinage », dans DROM. Pour la constitution de la géographie sacrée médiévale, Sofia Boesch-Gajano et Lucetta Scaraffia (éds.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, Rosenberg, 1990. Sur les reliques, voir Patrick Geary, *Le Vol des reliques au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1993, et Edina Bozoky et Anne-Marie Helvetius (éds.), *Les Reliques. Objets, cultes, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999.

Sur l'eucharistie, voir principalement Henri de Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, 2^e éd., Paris, Aubier, 1949, et Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge UP, 1992.

Sur les voyages, l'Orient et le savoir géographique, voir William Randles, *De la terre plate au globe terrestre*, Paris, A. Colin, 1980

(*Cahiers des Annales*, 38) ; Claude Kappler, *Monstres, Démons et Merveilles*, Paris, Payot, 1980 ; Michel Mollat, *Les Explorateurs du XIII^e au XVI^e siècle. Premiers regards sur les mondes nouveaux*, Paris, 1984 ; Rudolf Wittkower, *L'Orient fabuleux*, Paris, Thames and Hudson, 1991 ; P. Zumthor, *La Mesure du monde*, *op. cit.* et les travaux de Patrick Gauthier Dalché, notamment *La Descriptio mappe mundi de Hugues de Saint-Victor*, Paris, Études Augustiniennes, 1988. On se réfère également à Hanna Zaremska, *Les Bannis au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1996 (préface de Claude Gauvard).

Seconde partie, chapitre III (les dualités morales)

Sur les vices et les vertus, voir les travaux de Carla Casagrande et Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003, et *Les Péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*, Paris, Cerf, 1991 ; voir également Mireille Vincent-Cassy, « L'envie au Moyen Âge », *Annales ESC*, 35, 1980, p. 253-271. Sur Satan, voir Jeffrey B. Russell, *Lucifer. The Devil in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, Cornell UP, 1984, ainsi que mon article « Diable », dans DROM.

Les recherches sur l'au-delà ont été renouvelées par les travaux de Jacques Le Goff, *La Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, et *L'Imaginaire médiéval*, *op. cit.* ; on mentionnera également Michel Vovelle, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris, Gallimard, 1983 ; E. Le Roy Ladurie, *Montaillou*, *op. cit.*, et Jean-Claude Schmitt, *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994. On se réfère dans ce chapitre à Eric Auerbach, *Studi su Dante*, Milan, 1984 et *Figura*, Paris, Belin, 1993.

Pour une bibliographie plus détaillée, je me permets de renvoyer à Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XII^e-XV^e siècle)*, Rome, EFR, 1993 et *Le Sein du père. Abraham et la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 2000 (ainsi que « Jugement de l'âme, Jugement dernier : contradiction, complémentarité, chevauchement ? », *Revue Mabillon*, n.s., 6, 1995, p. 159-203 et « I mondi del Medioevo : i luoghi dell'aldilà », dans Enrico Castelnovo et Giuseppe Sergi (éds.), *Arti e Storia nel Medioevo. I. Tempi, Spazi, Istituzioni*, Turin, Einaudi, 2002, p. 317-347). On mentionnera également Christian Trottmann, *La Vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Rome, EFR, 1995, et Yves Chrste, *L'Apocalypse de Jean*, Paris, Picard, 1997.

Concernant les lieux intermédiaires, outre le livre déjà cité de J. Le Goff, voir son article, « Les limbes », *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 34, 1986, p. 151-173 ; Anca Bratu, *Images d'un nouveau lieu de l'au-delà : le purgatoire. Émergence et développement (c. 1250-c. 1500)*, à paraître ; Michelle Fournié, *Le ciel peut-il attendre ? Le culte du purgatoire dans le midi de la France (vers 1320-vers 1520)*, Paris, Cerf, 1997. Concernant le limbe des enfants, voir Didier Lett, *L'Enfant des miracles. Enfance et société au Moyen Âge (XI^e-XIII^e siècle)*, Paris, Aubier, 1997. On se réfère aussi dans ce chapitre aux ouvrages déjà cités de P. Brown, D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure*, J. Chiffolleau, *La Comptabilité*, ainsi qu'à Élie Konigson, *L'Espace théâtral médiéval*, Paris, CNRS, 1975.

Seconde partie, chapitre IV (corps et âme)

La dualité spirituel/corporel a été mise en relief et articulée dans ses divers aspects par Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale* », dans Françoise Héritier-Augé et Élisabeth Copet-Rougier (éds.), *La Parenté spirituelle*, Paris, Archives contemporaines, 1996, p. 133-203 (ainsi que dans les travaux cités par ailleurs). On a donné une première synthèse des questions traitées ici dans J. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 2000, 112, p. 5-30. Outre l'étude particulièrement remarquable de Peter Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1995, on se réfère à Édouard-Henri Weber, *La Personne humaine au XIII^e siècle*, Paris, Vrin, 1991 ; Jacques Le Goff, « Anima », *Enciclopedia dell'arte medievale*, Rome, 1991, I, p. 798-804, et *L'Imaginaire*, *op. cit.* ; Carla Casagrande et Silvana Vecchio (éds.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, Florence, éd. del Galluzzo, 1999, et Jean-Claude Schmitt, *Le Corps, les Rites*, *op. cit.* (et « Corps et âme », dans DROM). On cite Marie-Dominique Chenu, *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Seuil, 1959.

Sur la conception des corps glorieux, voir Caroline W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, Columbia UP, 1995. Sur l'ange gardien, cf. Philippe Faure, « L'homme accompagné. Origine et développement du thème de l'ange gardien en Occident », *Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, 28, 1997, p. 199-216 ; pour le diable personnel, J. Baschet, « Diable », dans DROM.

Sur le corps ecclésial, Henri de Lubac, *Corpus mysticum*, op. cit. ; Yves Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, et « Homo spiritualis », dans *Études d'ecclésiologie générale*, Londres, Variorum Reprints, 1983. Sur l'image du Christ mort, Marie-Christine Sepière, *L'Image d'un Dieu souffrant. Aux origines du crucifix*, Paris, Cerf, 1994. Sur les fées, Anita Guerreau-Jalabert, « Fées et chevalerie. Observations sur le sens social d'un thème dit merveilleux », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, Sorbonne, 1995, p. 133-150 et « Des fées et des diables. Observations sur le sens des récits "mélusiniens" au Moyen Âge », dans Jeanne-Marie Boivin et Proinsias MacCana (éds.), *Mélusines continentales et insulaires*, Paris, Champion, 1999, p. 105-137.

Pour une analyse complète de l'image de l'âme de Thomas d'Aquin, cf. Jérôme Baschet et Jean-Claude Bonne, « La chair de l'esprit (à propos d'une image insolite de Thomas d'Aquin) », dans Jacques Revel et Jean-Claude Schmitt (éds.), *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1999, p. 193-221.

Pour les comparaisons avec le domaine mésoaméricain, voir Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel : una etnografía de las almas tzeltales*, Mexico, FCE, 1996 ; Esther Hermitte, *Control social y poder sobrenatural en un pueblo maya contemporaneo* (1970), 2^e éd., Tuxtla Gutierrez, Instituto chiapaneco de cultura, 1992 ; Calixta Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Mexico, FCE, 1965 ; Mario H. Ruz, *Copanaguastla en un espejo. Un pueblo tzeltal en el virreinato*, San Cristóbal de Las Casas, UNACH, 1985 ; Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), 3^e éd., Mexico, UNAM, 1989. On se réfère également à Jean-Pierre Vernant, « Corps obscur, corps éclatant », dans *Corps des dieux, Le Temps de la réflexion*, VII, Paris 1986, p. 19-45.

Seconde partie, chapitre V (parenté)

L'approche présentée ici est très redevable aux travaux d'Anita Guerreau-Jalabert, « Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale », dans *Annales ESC*, 1981, 6, p. 1028-1049 ; « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 29, 1989, p. 69-93 ; « El sistema de parentesco medieval : sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio », dans Reyna Pastor (éd.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la edad media y moderna*, Madrid, CSIC, 1990, p. 85-

105 ; « *Spiritus et caritas* », art. cité ; « *Nutritus/oblatus* : parenté et circulation d'enfants au Moyen Âge », dans Mireille Corbier (éd.), *Adoption et fosterage*, Paris, De Boccard, 1999, p. 263-290 (et « Parenté », DRROM). On se réfère également à André Burguière, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Ségalen et Françoise Zonabend (dir.), *Histoire de la famille*, t. I : *Mondes lointains, mondes anciens*, Paris, A. Colin, 1986 ; Dominique Barthélemy, « Parenté », dans G. Duby (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 2, Paris, Seuil, 1985, p. 96-161 ; Georges Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981 ; Jack Goody, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe* (1983), trad. fr., Paris, A. Colin, 1985, et *Famille et mariage en Eurasie*, trad. fr., Paris, PUF, 2000 ; Joseph H. Lynch, *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*, Princeton UP, 1986 ; Christiane Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, EHESS, 1990, et *L'Ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris, Fayard, 2000 ; Didier Lett, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval. V^e-XV^e siècle*, Paris, Hachette, 2000. On cite également Robert Moore, *La Première Révolution*, *op. cit.*

Plus spécifiquement, sur les attitudes chrétiennes à l'égard du mariage et de la sexualité, voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.* ; Jean Gaudemet, *Le Mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Cerf, 1987 ; Elaine Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, trad. fr., Paris, Flammarion, 1989 ; Pierre Toubert, « La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens » et « L'institution du mariage chrétien de l'Antiquité à l'an mil », repris dans *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'an mil*, Paris, Fayard, 2004, p. 249-320.

Sur la parenté spirituelle et la *caritas*, voir les travaux déjà cités d'Anita Guerreau-Jalabert, ainsi que Agnès Fine, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 1994, et Caroline W. Bynum, *Jesus as mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, California UP, 1982. Sur les confréries, G. Meersseman, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo*, Rome, Herder, 1977, et Catherine Vincent, *Les Confréries médiévales dans le Royaume de France, XII^e-XV^e siècle*, Paris, A. Michel, 1994.

Divers points abordés dans ce chapitre, et notamment ceux qui concernent la parenté divine, sont exposés de manière plus poussée et avec des références bibliographiques plus complètes dans J. Baschet, *Le Sein du père*, *op. cit.* Sur la Vierge et son culte, Marie-Louise Thérél, *Le*

Triomphe de la Vierge-Église. Sources historiques, littéraires et iconographiques, Paris, CNRS, 1984 ; Dominique Iogna-Prat, Éric Palazzo et Daniel Russo (éds), *Marie. Le Culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996 ; Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Études Augustiniennes, 2000. Sur la Trinité, voir François Boespflug et Yolanta Zaluska, « Le dogme trinitaire et l'essor de son iconographie en Occident de l'époque carolingienne au IV^e concile de Latran », *Cahiers de civilisation médiévale*, 37, 1994, p. 181-240, et François Boespflug, *La Trinité dans l'art d'Occident (1400-1460)*, Strasbourg, PUS, 2000.

On se réfère également à Pierre Legendre, *Leçons IV. L'Inestimable Objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985, ainsi qu'à P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*

Seconde partie, chapitre VI (images)

On se réfère particulièrement dans ce chapitre aux travaux de Jean-Claude Schmitt, notamment, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 (et « Image », dans DROM) et à ceux de Jean-Claude Bonne, notamment *L'Art roman de face et de profil. Le tympan de Conques*, Paris, Le Sycomore, 1984 ; « Entre ambiguïté et ambivalence. Problématique de la sculpture romane », *La Part de l'œil*, 8, 1992, p. 147-164 ; « Les ornements de l'histoire », *Annales HSS*, 1996, 1, p. 37-70 et « Images du sacre », dans *Le Sacre royal*, *op. cit.* Je me permets aussi de renvoyer à mon article « Inventivité et sérialité des images médiévales. Pour une approche iconographique élargie », dans *Annales HSS*, 1996, 1, p. 93-133.

Pour une vision générale sur les images médiévales et les problèmes de méthode : Émile Mâle, *L'Art religieux du XII^e siècle en France. Étude sur l'iconographie du Moyen Âge et sur ses sources d'inspiration* (1898), 8^e éd., Paris, A. Colin, 1948 ; Erwin Panofsky, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident* (1960), Paris, Flammarion, 1976, et *Les Primitifs flamands* (1953), Paris, Hazan, 1992 ; Pierre Francastel, *La Figure et le Lieu*, Paris, Denoël, 1967 ; Meyer Schapiro, *Les Mots et les Images*, Paris, Macula, 2000, *Romanesque Art. Selected Papers*, Londres, Chatto and Windus, 1977, et *Style, artiste et société*, Paris, Gallimard, 1982 ; Hans Belting, *L'Image et son public au Moyen Âge* (1981), Paris, 1998, et *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art* (1990), Paris, Cerf, 1998 ; Jean Wirth, *L'Image médiévale. Naissance et*

développements (VI^e-XV^e siècle), Paris, Klincksieck, 1989, et *L'Image à l'époque romane*, Paris, Cerf, 1999 ; Jérôme Baschet et Jean-Claude Schmitt (éds.), *L'Image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, *Cahiers du Léopard d'Or*, 5, Paris, Léopard d'or, 1996 (notamment les articles de J. Wirth, D. Rigaux, G. Ortalli, M. Pastoureau et J.-C. Bonne auxquels on se réfère ici) ; Mary Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 ; Herbert Kessler, *Spiritual Seeing. Picturing God's Invisibility in Medieval Art*, Philadelphie, Pennsylvania UP, 2000 et *Seeing Medieval Art*, Peterborough, Broadview Press, 2004.

D'autres points plus particuliers sont traités par Otto Pächt, *L'Enluminure médiévale*, Paris, Macula, 1997 ; Enrico Castelnuovo, *Vetrata medievali*, Turin, Einaudi, 1994 ; François Boespflug et Nicolas Lossky (éds.), *Nicée II. Douze siècles d'images religieuses*, Paris, Cerf, 1987 ; Michael Camille, *The Gothic Idol. Ideology and Image-making in Medieval Art*, Cambridge University Press, 1989 ; Jean Wirth, « L'apparition du surnaturel dans l'art du Moyen Âge », dans Françoise Dunand, Jean-Michel Speser et Jean Wirth (éds.), *L'Image et la Production du sacré*, Paris, Klincksieck, 1991, p. 139-164 ; Herbert L. Kessler, « The State of Medieval Art History », *The Art Bulletin*, 70, 1988 ; Otto K. Werckmeister, « The Lintel Fragment Representing Eve from Saint-Lazare, Autun », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 35, 1972, p. 1-30 ; Jérôme Baschet, *Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Paris-Rome, La Découverte-École française de Rome, 1991 ; Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 2004.

Concernant la perspective, voir Erwin Panofsky, *La Perspective comme forme symbolique*, trad. fr., Paris, Minuit, 1975 ; Jean-Claude Bonne, « Fond, surfaces, support (Panofsky et l'art roman) », dans *Cahiers pour un temps : Erwin Panofsky*, Paris, Centre Pompidou, 1983, p. 117-134, et Hubert Damisch, *L'Origine de la perspective*, Paris, Flammarion, 1987.

Pour les références au monde américain, Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, Edmundo O'Gorman (éd.), Mexico, UNAM, 2 vol., 1967 ; Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, Mexico, UNAM, 1973, S. Gruzinski, *La Guerre*, op. cit. ; Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios del sagrado*, Mexico, Conaculta, 1992. On se réfère également à Jean-Pierre Ver-

nant, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979 ; E. Konigson, *L'Espace théâtral*, *op. cit.*, et E. Auerbach, *Figura*, *op. cit.*

Conclusion

Outre les ouvrages mentionnés dans l'introduction et ceux, déjà cités, de I. Wallerstein, E. Wolf et J. Goody (*Famille et mariage en Eurasie*), on se réfère à Nestor Capdevila, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, Paris, Cerf, 1998 ; Max Weber, *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), Paris, Flammarion, 2000 ; Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 2^e éd., 1996 ; Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985 ; Michael Mann, *The Sources of Social Power*, vol. 1, Cambridge, 1986 ; Perry Anderson, *Campos de batalla*, Barcelone, Anagrama, 1998 ; Fernand Braudel, *La Dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1988 ; Marc Augé, *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982 ; Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1966 ; Nathan Wachtel, *Le Retour des ancêtres*, Paris, Gallimard, 1990 ; Bartolomé de Las Casas, *Apologética*, *op. cit.* ; Walter Benjamin, « Thèses sur la philosophie de l'histoire », *Essais 2*, Paris, Denoël, 1971 ; Georg Lukàcs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1960.

INDEX

- Abad y Queipo, 399.
Abbassides, 98.
Abbon de Fleury, 122, 440, 465.
Abd al-Malik, 98.
Abd al-Rahman, 98.
Abel, 714.
Abélard, Pierre, 289, 291, 294, 375, 551, 557, 629.
Abraham, 442, 482, 571, 572, 714, 735, 811.
Achaïe, 119.
Açores, 361.
Adalbéron de Laon, 221.
Adam, 355, 441, 442, 531, 532, 541, 571, 757, 641.
Adhémar du Puy, 114.
Adson de Montier-en-Der, 464, 546.
Aethelbert, 53, 67.
Afghanistan, 100.
Afrique, 49, 55, 94, 97, 99, 116, 517, 520, 650, 765, 779.
Agar, 110.
Aghlabides, 99.
Agobard, 86.
Aix-la-Chapelle, 80, 92, (105), 447.
Alain de Lille, 224, 296.
Alarcos, 112.
Albert le Grand, 292, 519, 584, 696.
Alberti, Léon Battista, 746.
Albe, 457.
Albéric du Mont-Cassin, 555.
Albi, 306.
Alcuin, 86, 91, 599.
Alexandre de Halès, 292.
Alexandre Neckam, 361.
Alexandre II, 643.
Alexandre III, 519.
Alexandre IV, 290, 328.
Alexandre VI, 506.
Alexandrie, 71, 427, 428, 604, 656, 662.
Ali (gendre de Muhammad), 99.
Aliénor d'Aquitaine, 212.
Allemagne, 141, 169, 188, 190, 193, 208, 350, 391, 498.
Almohades, 99.
Almoravides, 99, 112.
Alpes, 99, 107, 190, 302, 362, 575.
Alphonse VI, 112

- Alphonse X, Alphonse le Sage dit, 108, 210, 215, 240, 424, 673
 Alvaro Pelayo, 264.
 Amalaire de Metz, 223, 507.
 Amalfi, 189.
 Amboise (concordat), 372.
 Ambroise (saint), 69, 513, 537, 602, 690.
 Amérique, 13, 23, 43, 339, 379-383, 386, 392, 393, 413, 488, 651, 779, 793
 Amiens, 273, 277, 495.
 Ammien Marcellin, 88.
 Amsterdam, 358.
 Anaclet II, 326.
 Anatolie, 94, 95, 100.
al-Andalus, 99, 101, 110, 112.
 Andrea di Bonaiuto, 285.
 Andrea Giovanni, 27.
 Angers, 461.
 Angilbert, 91.
 Angleterre/Îles britanniques, 49-51, 55, 59, 68, 72, 85, 108, 125, 146, 157, 159, 183, 188, 189, 209, 211-216, 219, 222, 230, 252, 324, 340, 343, 344, 348, 350, 352, 355, 362, 363, 364, 366-368, 372, 375, 651, 675.
 Anjou, 213, 214, 367.
 Anne (sainte), 675.
 Anne de Bretagne, 367.
 Ansel, 568.
 Anselme de Canterbury, 291, 595.
 Antioche, 71, 114, 189.
 Antoine (saint), 202, 243, 541.
 Antonin de Florence, 706.
 Apulie, 51.
 Aquitaine, 49, 50, 212, 213, 214.
 Aragon, 17, 18, 22, 101, 108, 110, 112, 113, 141, 145, 216, 325, 353, 373, 377.
 Arculfe, 109.
 Arius, 242, 664.
 Aristote, 102, 103, 292, 374, 443, 475, 522, 523, 592, 634, 763.
 Arles, 73, 77, 189, 498.
 Armagnacs, 343.
 Armorique, 50, 59.
 Arnaud de Brescia, 310.
 Arnaud de Ratisbonne, 451.
 Arnaud de Villeneuve, 466.
 Arnolfini (époux), 39, 358.
 Arras, 302, 514, 693, 730.
 Arthur (roi), 153.
 Artois, 188.
 Asie, 19, 49, 97, 519, 520, 522, 779.
 Assise, 278-280, 716.
 Athènes, 119.
 Atlantique, 17, 21, 24, 98, 659.
Aucassin et Nicolette, 568.
 Augsburg, 358, 521.
 Auguste (empereur), 93, 440.
 Augustin (saint), 16, 58, 75, 76, 284, 286, 301, 305, 308, 326, 442, 443, 445, 452, 453, 463, 465, 468, 479, 481, 504, 506, 507, 513, 514, 530, 532, 541, 549, 550, 557, 560, 570, 571, 573, 583, 586, 591, 595, 627, 628, 632, 639, 641, 656, 660, 663, 667, 676, 720, 726, 733, 734, 759, 768, 784.
 Augustin (de Canterbury), 67, 72.
 Autun, 231, 714, 715, 735.
 Auxerre, 568.

- Averroès, 102, 103.
 Avicenne, 102.
 Avignon, 342, 344, 345, 496, 718, 725, 744.
 Ayyoubides, 99.
 Azincourt, 343.
 Babylone, 199, 344, 442, 464.
 Bacon, Roger, 519.
 Bagdad, 98-100.
 Bâle (concile), 371, 675.
 Baléares, 112, 189.
 Balkans, 94, 100, 116.
 Ball, John, 355.
 Baltique, 189.
 Barcelone, 110, 112, 324, 357.
 Bar-sur-Aube, 190.
 Bardi, 196, 358, 366.
 Bari, 94.
 Basile I^{er}, 95.
 Basile II, 95.
 Baudouin I^{er}, 114.
 Bavière, 68.
 Bayeux, 146.
 Béatrice (Dante), 629.
 Beatus de Liebana, 461, 462, 667.
 Beauvais, 277.
 Bède le Vénérable, 67, 421, 422, 440, 457, 465, 520, 551.
 Benoît d'Aniane, 84, 89, 505.
 Benoît (saint), 74, 84, 249, 255, 659.
 Benoît Biscop, 697.
 Benzo d'Albe, 457.
 Béranger de Tours, 507, 509.
 Bernard d'Angers, 700, 719, 721.
 Bernard de Chartres, 451.
 Bernard de Clairvaux, 114, 255, 256, 296, 304, 651, 656, 675, 710, 713, 733, 779.
 Bernard de Fontcaude, 306.
 Bernardin de Sienne, 377.
 Berthold de Ratisbonne, 505.
 Beyrouth, 115.
 Béziers, 307.
 Boccace, Giovanni Boccacio dit, 341.
 Boèce, 454, 591.
 Bohémond de Tarente, 114.
 Bohême, 59, 108, 246, 362, 364, 376, 470, 499.
 Bologne, 196.
 Bominaco (monastère), 432.
 Bonaventure (saint), 281, 283, 284, 292, 592, 597, 738.
 Boniface (saint), 68, 78, 422, 500.
 Boniface VIII, 264, 265, 286, 328, 469, 497, 601.
 Bonne-Espérance (cap), 361.
 Bourbons, 399, 400, 408.
 Bourges, 267, 269, 273, 276, 358, 359, 372.
 Bourgogne, 104, 208, 251, 367, 370, 498.
 Bourguignons, 343.
 Bouvines, 147, 214.
 Bradwardine, Thomas, 523.
 Brendan (saint), 554.
 Bretagne, 67, 213.
 Bruges, 39, 193.
 Brunelleschi, 745.
 Brunet Latin, 520.
 Bruno, Giordano, 523.
 Buffalmacco, Buonamico, 564.
 Bulgarie, 95.
 Burgos, 273, 499.
 Byzance, 81, 94-97, 109, 110, 116-118, 120, 189, 223, 247, 335, 519, 658, 705, 716, 768, 778.

Calabre, 51, 94, 468.
 Caleruega, 284.
 Calixte II, 257.
 Calvaire, 719.
 Cambridge, 290.
 Camposanto de Pise, 564.
 Canada, 51.
 Canaries, 21, 361.
 Canossa, 257.
 Canterbury, 273, 291, 353, 358.
 Capoue, 215.
 Caraïbes, 17, 394.
 Carolingiens, 51, 59, 68, 79, 83, 87-89, 92, 208, 335, 628, 644, 703, 705.
 Cassiodore, 73.
 Castille, 17, 108, 111-113, 191, 192, 195, 198, 208, 210, 215, 216, 252, 284, 325, 348, 350, 353, 363, 364, 373, 423, 488, 649.
 Castres, 305.
 Catalogne, 102, 159, 179, 267, 268, 481.
 Catherine de Sienne, 283, 713.
 Centula Saint-Riquier, 90.
 Cérulaire, Michel, 118.
 Césaire d'Arles, 73, 77.
 Ceuta, 361.
 Chalcédoine, 604.
 Champagne, 154, 190, 195, 208, 352, 491.
Chanson de Roland, 80, 113, 150, 244.
 Charlemagne, 68, 80, 82, 85-87, 89-92, 104, 110, 117, 158, 190, 233, 373, 455, 643, 651, 667, 693.
 Charles III d'Espagne, 400, 402, 406.

Charles V le Sage, 246, 365, 435.
 Charles VII de France, 343, 359, 366, 367, 458.
 Charles VIII, 367, 368, 373.
 Charles de Navarre, 352.
 Charles le Gros, 92.
 Charles Martel, 50, 79, 107, 651.
 Charles Quint, 20, 107.
 Chartres, 217, 273, 277, 451, 601, 701.
 Chaucer, Geoffrey, 358.
 Chenalhó, 595.
 Chiapas, 14, 15, 471, 595, 596, 686, 724.
 Childéric I^{er}, 54.
 Childéric III, 79.
 Chine, 361, 499, 517, 519, 771, 772.
 Chosroès II, 495.
 Chrétien de Troyes, 154.
 Christophe (saint), 712.
 Chrodegang de Metz, 84.
 Chypre, 95, 115.
 Cicéron, 88, 91, 460, 533.
 Cîteaux, 255.
 Claire d'Assise, 286.
 Claude de Turin, 693.
 Clément d'Alexandrie, 656.
 Clément V (Bertrand de Got), 344, 510.
 Clément VI, 725.
 Clément VII, 345.
 Clermont, 56, 113, 151, 276, 698, 720.
 Clotaire, 50.
 Clovis, 50, 54, 66, 79, 209.
 Cluny, 248, 249, 251-255, 465, 497, 498, 514, 561, 562, 662, 709.
 Cnut le Danois, 51.

- Codex Calixtinus*, 498.
 Cœur, Jacques, 358, 359, 366.
 Coimbra, 111.
 Cologne, 49, 193, 304, 698.
 Colomb Christophe, 13, 17, 19, 362, 522.
 Colomban (saint), 74.
 Colonna, 196.
 Comitán, 686.
 Commynes, Philippe de, 458.
 Comnènes, 95.
 Compostelle, 36, 194, 496-500, 502, 563, 712.
 Conrad II, 104.
 Conrad III, 114.
 Conques, 272, 499, 552, 563, 698, 699, 700, 702, 719.
 Constance (concile), 345, 376, 470.
 Constantin I^{er} (empereur), 65-67, 76, 93, 116, 301, 495, 603, 693, 698.
 Constantin l'Africain, 102.
 Constantinople, 30, 55, 71, 82, 93-96, 100, 102, 116-118, 372, 603.
 Cordoue, 98-100, 110, 112.
 Corse, 189.
 Cortés, Hernan, 20, 107, 394, 779-783.
 Cosmas Indicopleustes, 520.
 Crécy, 343.
 Crète, 95, 119.
 Cuba, 21, 782.
 Cyrille (saint), 95.
 Dagobert, 50.
 Damas, 94, 98, 100.
 Dame Abonde, 313, 327.
 Damiette, 115.
 Danemark, 68, 108.
 Daniel, 735.
 Dante Alighieri, 373, 434, 438, 530, 555, 562, 566, 574, 629, 630.
 Datini, Francesco, 357, 359.
 Denys le Petit, 421, 422, 427, 440, 465.
 Descartes, René, 33, 632, 747.
 Diane, 327.
 Dias, Bartolomé, 361.
 Díaz del Castillo, Bernal, 393.
 Dioclétien, 93, 421.
 Djerba, 111.
 Dôme du Rocher, 98.
 Dominique (saint), 284, 659, 716.
 Dorestad, 85.
 Drythelm, 555.
 Duero, 110, 192.
 Duns Scot, John, 374.
 Durán, Diego, 431, 780.
 Durham, 269.
 Ebstorf, 519, 521.
 Echternach, 68.
 Écosse, 50, 697.
 Éden, 571, 627.
 Édesse, 114.
 Édouard III d'Angleterre, 343, 366.
 Édouard le confesseur (saint), 511.
 Edwin (roi), 67.
 Éginhard, 91, 455, 642.
 Égypte, 94, 97, 99, 114-116, 535, 585.
 Élipand de Tolède, 666.
 Éon de l'Étoile, 468.
 Éphèse, 603, 673.

Erik le Rouge, 51.
 Espagne, 11, 18, 49, 52, 54, 66, 69, 72, 77, 80, 86, 97, 99, 101, 110, 111, 112, 129, 325, 399, 401, 402, 405, 407, 411, 422, 431, 471, 498, 666, 719.
 Essex, 50.
 Est-Anglie, 50.
 Estella, 499.
 Éthiopie, 519.
 Étienne I^{er}, 68.
 Étienne de Bourbon, 295, 312, 313, 619.
 Étienne de Tournai, 200.
 Étienne Tempier, 292, 594.
 Etna, 554.
 Eudes de Sully, 509.
 Eurasie, 649.
 Eusèbe de Césarée, 440, 465, 603.
 Ève, 355, 531, 532, 541, 571, 575, 641, 714, 715.
 Fanjeaux, 284.
 Farfa, 99.
 Fatimides, 99.
 Faust, 543.
 Félix d'Urgel, 666.
 Ferdinand I^{er} de Castille-León, 111.
 Ferdinand III de Castille-León, 112.
 Ferdinand II d'Aragon, 18, 22, 113, 353.
 Fibonacci, Léonard, 102.
 Flandres, 114, 154, 162, 188, 190, 197, 208, 352, 354, 468, 491, 499.
 Florence, 119, 190, 191, 193, 196-198, 285, 356-358, 366,

433, 489, 521, 654, 706, 745, 746.
 Fontevraud, 254.
 Fournier, Jacques (évêque de Pamiers), 307.
 Foy (sainte), 563, 698-700, 721.
 Fra Angelico, 565.
 Fra Dolcino, 469.
 France, 51, 91, 108, 112, 114, 125, 134, 152, 157, 158, 163, 170, 183, 189, 190, 193, 195, 196, 208-213, 215, 216, 222, 228, 230, 242, 244, 246, 273, 284, 302, 303, 305, 323, 324, 338, 343, 347, 352, 362-368, 370, 372, 373, 434, 435, 438, 447, 457, 458, 498, 499, 501, 562, 563, 642, 649, 700, 703.
 Francfort (concile), 667.
 Francie, 55, 91.
 François d'Assise (saint), 113, 278, 280, 282, 283, 303, 606, 620, 639, 712, 784.
 François de La Sarraz, 38.
 Franconie, 107.
 Frédéric I^{er} Barberousse, 107, 108, 115.
 Frédéric II, 101, 107, 115, 214, 215, 466.
 Fréjus, 189.
 Froissart, Jean, 339, 458.
 Fromista, 499.
 Fugger, 358, 366.
 Fulda, 68, 86, 88.
 Fursy, 555.
 Gabriel (archange), 543.
 Galice, 353, 354, 499.
 Galles (pays de), 50.
 Gand, 193, 197, 319, 433.

Gange, 520.
 Garde-Freynet (La), 99.
 Gascogne, 214.
 Gaule, 49, 50, 52, 54, 56, 65, 68, 69, 70, 74, 80, 123, 125, 495.
 Gautier de Coincy, 673.
 Gélase I^{er}, 265.
 Gênes, 118, 189, 193, 357, 358, 412.
 Gérard de Cambrai, 221-222.
 Gérard de Crémone, 102.
 Gerardo Segarelli, 469.
 Gerbert d'Aurillac (Sylvestre II), 102, 104, 361.
 Germanie, 68, 80, 104, 107, 208.
 Gero de Cologne, 698.
 Gers, 480.
 Gerson, Jean, 375, 377, 706.
 Gervais (saint), 69.
 Gilles de Rome, 745.
 Giordano de Pise, 297, 568.
 Giotto, 280, 438, 713, 716, 744.
 Giovanni Canavesio, 622.
 Godefroi de Bouillon, 114.
 Gog (et Magog), 464, 519.
 Gratien, 229, 261, 262, 327, 453.
 Grèce, 94, 95, 548, 587, 785.
 Grégoire I^{er} le Grand, 58, 67, 69, 72-75, 80, 89, 237, 535, 536, 550, 554, 557, 561, 569, 591, 600, 628, 694, 695, 729, 734.
 Grégoire II, 117, 507.
 Grégoire VII, 113, 256-258, 260, 265.
 Grégoire IX, 262, 263, 289, 306, 328.
 Grégoire XI, 344.
 Grégoire XIII, 424.
 Grégoire de Nysse, 594.

Grégoire de Tours, 70, 457.
 Grenade, 15, 18, 100, 102, 113, 372, 393.
 Groenland, 51.
 Guadalquivir, 112.
 Guatemala, 401, 411.
 Guenièvre (épouse d'Arthur), 153.
 Guiart des Moulins, 246.
 Guibert de Nogent, 109, 194, 465, 590, 621, 731.
 Guichard (évêque de Troyes), 328.
Guide du pèlerin de Saint-Jacques, 498.
 Guido d'Arezzo, 250.
 Guigues I^{er}, 254.
 Guillaume III (duc d'Aquitaine), 248.
 Guillaume IX (duc d'Aquitaine), 153.
 Guillaume d'Auvergne, 313.
 Guillaume d'Occam, 374, 634, 744.
 Guillaume de Conches, 450, 520.
 Guillaume de Digulleville, 504.
 Guillaume de Lorris, 456.
 Guillaume le Conquérant, 51, 104, 159, 213, 252, 651.
 Guillaume le Maréchal, 149, 486.
 Guillaume Carle, 352.
 Guillaume Durand, 265, 646, 705, 721, 728.
 Guillaume Peyraut, 535, 537.
 Guinefort, 312.
 Guitmont d'Aversa, 507.
 Gutenberg, Johannes Gensfleisch dit, 360.

Guy de Chauliac, 341.
 Guyenne, 214.
 Guyot de Provins, 449.

 Hadès, 548.
 Hadrien I^{er}, 692.
 Haimon d'Auxerre, 221.
 Hanse, 189.
 Harald à la Dent bleue, 68.
 Harold (roi), 51.
 Haroun al-Rashid, 98, 110.
 Hastings, 51, 146.
 Hauteville, 51.
 Héloïse, 627.
 Henri de Blois, 722.
 Henri de Lausanne, 303.
 Henri II Plantagenêt, 108, 208, 211-215.
 Henri III d'Angleterre, 703.
 Henri V d'Angleterre, 343.
 Henri VI d'Angleterre, 343.
 Henri IV (empereur), 242, 257.
 Henri V (empereur), 257.
 Henri VI (empereur), 107.
 Henri le Navigateur, 361.
 Henricus Insistor, 329.
 Herman de Valenciennes, 246.
 Hildegarde de Bingen, 589, 591, 597.
 Hohenstaufen, 107.
 Homère, 91.
 Honorat (saint), 73.
 Honorius Augustodunensis, 503, 557, 563, 695, 726.
 Honorius III, 281.
 Hongrie, 68, 80, 106, 113, 362, 364, 499.
 Houdan (donjon), 145.
 Hugues de Grenoble, 254.

Hugues de Saint-Victor, 492, 508, 557, 599, 600, 695, 734.
 Hugues de Semur, 252.
 Humbert de Romans, 298.
 Humbert de Silva Candida, 256, 261.
 Hus, Jean, 376, 470.

 Iconium, 95.
 Île-de-France, 273.
 Inde(s), 18, 20-22, 412, 424, 517, 724, 764, 779.
 Indonésie, 116.
 Ingeburge, 542.
 Innocent III, 12, 233, 263-265, 281, 306, 307, 677, 719.
 Irak, 98.
 Irlande, 50, 66, 74, 109.
 Isaac, 571, 736, 737.
 Isabelle de Castille, Isabelle la Catholique dite, 18, 113, 649.
 Isidore de Séville, 20, 58, 86, 442, 476, 519, 520.
 Islande, 68.
 Ismaël, 110.
 Italie, 49-52, 65, 73, 74, 80, 81, 94, 96, 99, 104, 107, 108, 116, 117, 123, 125, 131, 167, 176, 183, 189, 190, 196, 197, 213, 230, 278, 303, 304, 340, 348, 362, 391, 438, 466, 471, 478, 491, 498, 563, 564, 624, 650, 651, 703.

 Jacob, 571.
 Jacobus Sprenger, 329.
 Jacques le Majeur (saint), 498, 500, 544, 712.
 Jacques I^{er} d'Aragon, 112.
 Jacques de Vitry, 296, 313, 619.

- Jacques de Voragine, 298.
 Janus, 431.
 Japon, 20, 771.
 Jean l'Évangéliste (saint), 35, 461, 464, 517, 571, 735.
 Jean-Baptiste (saint), 495, 575.
 Jean de Berry, 237, 349.
 Jean de Fribourg, 295.
 Jean de Garlande, 425,
 Jean de Plan Carpin, 517.
 Jean de Salisbury, 210, 601.
 Jean Sans Terre, 214, 219.
 Jean II le Bon, 343, 365.
 Jean Cassien, 73, 535, 536.
 Jean Damascène, 692, 696.
 Jean Nider, 329.
 Jeanne d'Arc, 343.
 Jérôme (saint), 69, 87, 464, 586, 657.
 Jérusalem, 22, 94, 98, 113-115, 118, 199, 224, 271, 373, 462, 464, 471, 495, 496, 502, 515, 520, 571, 577, 630, 727, 728, 779.
 Jésus-Christ, 21, 22, 65, 74, 82, 90, 122, 152, 154, 218, 234, 238, 260, 263, 264-266, 277-279, 281, 283, 284, 305, 308, 323, 325, 326, 343, 375, 397, 421, 422, 424, 425, 429, 430, 440-442, 443, 445, 447, 461, 463-465, 467, 468, 470, 472, 495, 505-511, 513, 516, 520, 524, 541, 543, 545, 546, 548, 549, 568, 575, 578, 595, 600-613, 620, 629, 637-639, 641, 644, 660, 665, 666, 671-680, 682, 683, 692, 696-698, 702, 705, 706, 713, 714, 716, 717, 719, 727, 728, 732, 735-737, 749, 754, 756-758, 780.
 Jessé, 657, 707.
 Joachim (saint), 675.
 Joachim de Flore, 468, 469, 626.
 Johannes Tinctoris, 330,
 Jonas d'Orléans, 693.
 Judas, 554, 621, 622.
 Jules César, 423.
 Justinien (empereur), 50, 82, 93, 94, 340, 652.
 Kazakhstan, 116.
 Kairouan, 99.
 Kent, 50.
 Khan, 20, 517, 779, 780.
 Kiev, 95.
 Kubilay, 517.
 La Mecque, 97.
 Lagny, 190.
 Lambert de Saint-Omer, 535.
 Lamego, 111.
 Lancastre, 344.
 Lancelot du Lac, 153.
 Lanfranc du Bec, 507.
 Languedoc, 208, 214, 304, 308.
 Laon, 194.
 Las Casas, Bartolomé de, 225, 522, 723, 724, 762, 763, 764, 779.
 Las Navas de Tolosa, 112.
 Latran (basilique), 345.
 Latran IV (concile), 217, 293, 294, 297, 306, 324, 509, 538, 566, 644.
 Lazare (parabole), 549, 553, 571.
 Le Puy, 499.
 Le Viste, 359.
 Leif Eriksson, 51.

- León, 111, 112, 191, 252, 270, 274, 353, 499.
 Léon I^{er} (empereur), 93.
 Léon III (empereur), 82.
 Léon VI (empereur), 95.
 Léon III (pape), 117.
 Léon IX (pape), 256, 257, 259, 266, 507.
 Lérída, 112.
 Lérins (monastère), 73.
 Léviathan, 563, 575.
 Liège, 197, 510.
 Limbourg, Pol de, 349.
 Limoges, 499.
 Lisbonne, 112.
 Liutgarde (sainte), 713, 733.
 Liutprand de Crémone, 117.
 Loarre (forteresse), 145.
 Loire, 157, 159, 496, 507.
 Lombardie, 377.
 Lomers, 305.
 Londres, 193, 353, 355.
 López de Gómara, 18, 723.
 Lorenzetti, Ambrogio, 199, 201.
 Loreto Aprutino, 623.
 Loup de Ferrières, 88.
 Louis I^{er} le Pieux, 86, 90, 91, 158, 693.
 Louis IV de Bavière, 374.
 Louis VII, 114, 212.
 Louis IX (Saint Louis), 108, 115, 210, 214, 215, 295, 298, 364.
 Louis XI, 367, 372, 375.
 Luc (saint), 549.
 Luc de Tuy, 706, 746, 747.
 Lucius III, 306.
 Lulle, Raymond, 103.
 Luther, 466, 562.
 Luxembourg, 520, 711.
 Luxeuil, 74.
 Lyon, 86, 304, 312.
 Lyon II (concile), 119, 286, 574.
 Mâconnais, 162, 177.
 Madère, 19, 361.
 Maghreb, 99.
 Mahdia, 111.
 Maïeul de Cluny, 252.
 Maine, 367.
 Maître Mateo, 36, 498.
 Malte, 111.
 Mandeville, Jean de, 520.
 Mani, 540.
 al-Mansour, 98, 99, 110.
 Mansourah, 115.
 Mantzikert, 113.
 Map, Walter, 447, 449.
 Marc (saint), 34, 36, 71, 497, 778.
 Marcel, Étienne, 356.
 Marco Polo, 20, 517, 780.
 Marie (mère de Jésus), 501, 545, 602, 603, 606, 638, 671-673, 675, 676.
 Marseille, 73, 341, 535, 694.
 Marsile de Padoue, 373, 452.
 Martin de Tours (saint), 70, 76, 78, 495, 500, 697.
 Martin V, 345.
 Martini, Simone, 744.
 Martorana de Palerme (église), 716.
 Masaccio, 746.
 Mathilde (reine), 146.
 Matthieu (saint), 548.
 Matthieu Paris, 511.
 Maxence (empereur), 65.
 Mayence, 361.
 Médicis, 198, 358.

- Méditerranée, 52, 81, 93, 94, 99, 100, 115, 120, 189, 763.
 Melchisédech, 209.
 Mercie, 50.
 Mésoamérique, 413.
 Mésopotamie, 99, 100.
 Méthode (saint), 95.
 Mexico, 403, 407, 408, 723, 738.
 Mexique, 13, 23, 107, 400, 404, 659, 719.
 Michel-Ange, Michelangelo Buonarroti dit, 321, 743.
 Milan, 69, 193, 196, 273, 302, 537, 602, 690.
 Milvius (pont), 65, 693.
 Mirande, 192.
 Moctezuma, 780, 782, 783.
 Moïse, 441, 693, 735, 780.
 Moissac, 499, 702.
 Molanus, 705.
 Mont-Cassin, 74, 99, 102, 555.
 Mont-Saint-Michel, 497.
 Montaillou, 553, 619, 620.
 Monteforte (château), 302.
 Monte Gargano, 497.
 Montpellier, 290.
 Montségur (château), 307.
 Muhammad (prophète), 97, 98, 109, 780.
 Mülhausen, 471.
 Müntzer, Thomas, 471.
 Murcie, 112.
 Muiredach, 551.
 Naples, 290, 371.
 Narbonne, 306.
 Navarre, 110, 112, 352, 703.
 Nebrija, Antonio de, 17.
 Nestorios, 603.
 Nicée I (concile), 66, 603, 665, 666.
 Nicée II (concile), 692.
 Nicéphore (empereur), 94.
 Nicetas ou Niquinta, 304.
 Nicolas II, 422.
 Nicolas de Clamanges, 362.
 Nicolas Oresme, 634.
 Nil, 520.
 Noé, 442.
 Norbert (saint), 254.
 Normandie, 51, 114, 213, 214, 259.
 Northumbrie, 50, 67.
 Norvège, 66, 108, 131.
 Notre-Dame de Paris, 273.
 Notre-Dame-du-Port (Clermont-Ferrand), 276.
 Notre-Dame de Senlis, 674.
 Nouveau-Mexique, 14.
 Nouveau Monde, 192, 379, 398, 410, 412, 414, 423, 430, 443, 506, 525, 630, 662, 723, 758, 795.
 Nouvelle-Espagne, 11, 401, 402, 405, 407, 411, 431, 719.
 Nuñez de Haro (archevêque), 403.
 Nuñez de la Vega, 724.
 Oaxaca, 660.
 Odilon de Cluny, 252, 561.
 Odoacre (roi), 30.
 Odon de Cluny, 465.
 Olav I^{er} Tryggveson, 68.
 Olav de Suède, 68.
 Ombrie, 348.
 Omeyyades, 98, 99, 101.
 Ordéric Vital, 449.
 Orénoque, 20.

Origène, 443, 549, 586, 594, 603.

Orléans, 86, 208, 302, 693.

Orose, 75.

Orsini, 196.

Osma (cathédrale), 284.

Osman I^{er}, 100.

Otton de Freising, 449, 466.

Otton I^{er}, 104, 117.

Otton II, 117.

Otton III, 104, 105.

Otton IV, 214.

Ourique, 112.

Oxford, 289, 292, 375, 523.

Padoue, 290, 373, 438, 452.

Pakistan, 97.

Palerme, 101, 107, 112, 346, 716, 717.

Palestine, 94, 95, 97, 109, 495.

Pampelune, 703.

Paris, 49, 76, 193, 195, 202, 208, 214, 273, 287, 289, 292, 294, 307, 321, 356, 375, 377, 433, 469, 488, 509, 511, 557, 592, 594, 601, 706.

Parme, 469.

Pascal II, 262.

Paschase Radbert, 507.

Patrick (saint), 66.

Paul (saint), 58, 249, 262, 496, 497, 500, 533, 548, 554, 585, 586, 591, 594, 595, 599, 600, 621, 623, 627, 628, 629, 677, 683, 735.

Paul III, 762.

Pélage, 532.

Péninsule ibérique, 18, 50, 80, 102, 110, 112, 169, 215, 323,

340, 347, 362, 412, 415, 488, 498, 519, 650, 666.

Pépin le Bref, 79, 80, 84, 116.

Perceval, 154.

Percy, 348.

Perse, 94.

Pérou, 407.

Pérouse, 466, 703.

Peruzzi, 358.

Pétrarque, 362, 784.

Petrus Mamor, 329.

Philippe I^{er}, 242, 642.

Philippe II Auguste, 108, 115, 214, 324.

Philippe II d'Espagne, 424.

Philippe IV le Bel, 328, 343, 435.

Philippe VI de Valois, 343.

Picardie, 128, 352, 367.

Piémont, 302.

Pierre (saint), 78, 83, 108, 249, 259, 262, 263, 345, 447, 496, 497, 500, 568, 621, 623, 716.

Pierre d'Ailly, 20, 522.

Pierre Damien, 256, 264, 643.

Pierre de Buis, 302, 303, 514, 730.

Pierre de Castelnau, 307.

Pierre de Luxembourg, 711.

Pierre le Chantre, 294, 734.

Pierre le Mangeur, 246.

Pierre le Vénérable, 254, 302, 303, 303, 324, 325, 514.

Pierre Lombard, 291, 557, 592.

Pierre Valdès, 303.

Pietro Domenico da Montepulciano, 342.

Pise, 189, 297, 345, 564, 568.

Plantagenêt, 155.

Platon, 443, 553.

- Pline, 519.
 Poitiers, 50, 79, 343, 352, 499.
 Poitou, 213, 214.
 Pologne, 68, 80, 108, 499.
 Portugal, 112, 353, 361.
 Porphyre, 374.
 Pouilles, 712.
 Prague, 273, 376.
 Prato, 357, 501.
 Protais (saint), 69.
 Provins, 190, 449.
 Provence, 302, 367.
 Prudence (poète), 533.
 Pseudo-Denys l'Aéropagite, 695.
 Ptolémée, 521, 522.
 Pyrénées, 50, 80, 134, 192, 307, 499.

 Quarton, Enguerrand, 573, 577, 680.

 Raban Maur, 86, 507, 519, 600.
 Rabelais, François, 436.
 Raniero Fasani, 466.
 Raoul Glaber, 123, 124, 126, 450, 543.
 Ratisbonne, 196, 451, 505.
 Ratramne de Corbie, 507.
 Ravenne, 82, 83, 91, 94, 116, 697, 714.
 Raymond de Peñafort, 295, 324.
 Raymond de Toulouse, 114.
 Recarède (roi), 66.
 Reims, 66, 273, 277, 344, 468.
 Remi (évêque de Reims), 66, 500.
 Rhénanie, 49, 80, 304.
 Rhin, 496.
 Rhône, 89.
 Richard Cœur de Lion, 115, 214, 468.
 Richard de Saint-Victor, 551, 734.
 Robert d'Arbrissel, 254.
 Robert de Flandres, 114.
 Robert de Molesmes, 255.
 Robert de Normandie, 114.
 Robert Grosseteste, 292.
 Robert Guiscard, 51, 111, 650.
 Robert Pullus, 508.
 Rocamadour, 501.
 Roger II, 51, 107, 108, 215, 716.
 Rome, 30, 48, 52, 53, 55, 66, 67, 71, 75, 79, 80, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 99, 104, 116, 126, 196, 237, 252, 262, 263, 345, 421, 427, 428, 429, 443, 447, 496, 497, 499, 500, 502, 505, 577, 641, 673, 674, 675, 697, 707, 713, 722, 745.
 Romuald (saint), 254.
 Rotharie (édits de), 53.
 Rum, 95, 100.
 Russie, 118, 189.

 Sagrajas, 112.
 Sahagún, Bernardino de, 397, 443, 499, 780.
 Saint-Albans (abbaye), 511.
 Saint-Clair-sur-Epte (traité), 51.
 Saint-Denis (abbaye), 273, 277, 458, 695.
 Saint-Étienne de Bourges (cathédrale), 276.
 Saint-Félix de Caraman, 304.
 Saint-Genis des Fontaines (abbaye), 701.
 Saint-Gilles du Gard (abbaye), 303, 498.

- Saint-Jacques-de-Compostelle, 495, 498-502, 712.
 Saint-Jean-d'Acre, 115.
 Saint-Lazare d'Autun (église), 231.
 Saint-Martin (abbaye), 495.
 Saint-Martin de Vicq (église), 710.
 Saint-Pierre de Rome, 697, 707, 713, 719.
Saint Pierre et le jongleur, 568.
 Saint-Sépulcre, 98, 495, 714.
 Sainte-Chapelle, 299.
 Sainte-Sophie (basilique), 95.
 Saladin, 99, 114, 115, 495.
 Salamanque, 290.
 Salerne, 102, 189, 257.
 Saliens, 107.
 Salimbene de Adam, 210.
 Saltillo, 403.
 Salluste, 91.
 Salomé, 735.
 San Apollinare Nuovo (basilique), 697.
 San Cristóbal de Las Casas, 403.
 San Damiano (église), 278, 620.
 San Pedro de la Nave (église), 701.
 San Pere de Roda (monastère), 267, 268.
 San Vitale de Ravenne (basilique), 82, 697, 714.
 Sanche VII de Navarre, 703.
 Santa Maria Maggiore (église), 673, 697, 713.
 Santa Maria Novella (basilique), 285.
 Santa Maria del Carmine (église), 746.
 Santa Maria in Trastevere (église), 674.
 Santo Domingo de Oaxaca, 659.
 Saône, 91.
 Saragosse, 112.
 Sardaigne, 110, 120, 189.
 Sassanides, 97.
 Satan, 76, 328, 329, 331, 333, 334, 530, 539, 540, 541, 544, 545-548, 565, 577, 579, 580, 592, 755.
 Saxnot, 76.
 Scandinavie, 51, 55, 68, 132.
 Sclafani (palais), 346.
 Scrovegni, Enrico, 438.
 Seldjoukides, 100, 111.
 Senlis, 674.
 Sens, 434.
 Sepúlveda, Juan Ginés de, 762-764.
 Serenus de Marseille, 694.
 Séville, 20, 58, 86, 110, 442, 476, 489, 519, 520.
 Shéol, 548.
 Sheppard, 348.
 Sicile, 51, 94, 99, 101, 107, 108, 111, 189, 213, 215, 496, 650.
 Sidon, 115.
 Sienne, 199, 283, 377, 703, 713.
 Simon de Montfort, 307.
 Simon de Tournai, 512, 601.
 Simon le Magicien, 259.
 Sixte IV, 497, 676.
 Sixtine (chapelle), 321.
 Sogomomba-kan, 780.
 Soldin, 192.
 Solin, 519.
 Soliman le Magnifique, 100.
 Solorzano Pereira, Juan de, 393.
Songe du vergier (Le), 368.
 Souabe, 107.
 Staffelsee, 64.

- Stefaneschi, Jacopo, 744.
 Suède, 66, 106.
 Suétone, 91, 455.
 Suffolk, 55.
 Suger, 273, 277, 695, 710, 727.
 Sumatra, 517.
 Sussex, 50.
 Sutri (traité), 257.
 Sutton Hoo, 55.
 Strabon, 742.
 Strasbourg, 277.
 Stromboli, 554.
 Syrie, 55, 94, 95, 97.
 Sylvestre I^{er} (pape), 116.
 Sylvestre II (voir Gerbert d'Aurillac)

 Tabor (mont), 470.
 Tanchelm de Flandres, 468.
 Tantale, 564.
 Tepeyac (mont), 397.
 Tenochtitlán, 781, 783.
 Térence, 91.
 Terre-Neuve, 51.
 Tertullien, 440, 586, 618, 638, 691, 759.
 Théodoric, 47.
 Théodose (empereur), 65.
 Théodulphe (évêque d'Orléans), 86.
 Théophano, 117.
 Théophile, 542, 543, 545.
 Thessalonique, 119.
 Thingvellir, 68.
 Thomas d'Aquin, 292, 328, 375, 441, 492, 509, 510, 547, 549, 558, 581, 584-586, 592, 621, 623, 624, 629, 644, 664, 695, 696, 739, 743, 745, 763.
 Thomas de Celano, 279.
 Thomas de Chobham, 295, 436, 535.
 Thunor, 76, 78.
 Thuringe, 471.
 Tibère (empereur), 440.
 Tnugdál, 555.
 Tolède, 72, 102, 112, 666.
 Tonantzin, 397.
 Tordesillas (traité), 506.
 Tortosa, 112.
 Toscane, 366.
 Toulousain, 348.
 Toulouse, 114, 133, 208, 214, 284, 290, 304, 306, 366.
 Tours, 50, 70, 76, 86, 196, 457, 495, 499, 507, 509, 697.
 Trente (concile), 645, 703.
 Trèves, 49, 193.
 Troyes, 154, 190, 328, 343.
 Tripoli, 111, 114.
 Tristan, 154.
 Tyler, Wat, 353.
 Tyr, 115.
 Tunis, 115.

 Ubertino de Casale, 469.
 Urbain II, 113, 151, 266, 465, 640.
 Urbain IV, 510.
 Utrecht, 68.

 Valence, 112.
 Valladolid, 762.
 Van Eyck, Jan, 39.
 Vaud, 38.
 Venise, 118, 119, 189, 190, 193, 196, 361, 496, 517.
 Ventoux (mont), 784.
 Vénus, 522, 693.
 Verdun, 91.

Vermandois, 208.
 Verna (mont), 281.
 Vérone, 196.
 Véronique (sainte), 718.
 Vespucci, 19.
 Vézelay (basilique), 20, 499, 779.
 Vicq, 710.
 Vienne, 116.
 Villani, Giovanni, 360.
 Villeneuve-lès-Avignon, 573,
 577.
 Vincennes, 215.
 Vincent de Beauvais, 457, 458,
 704.
 Vincent Ferrier (saint), 377, 466.
 Virgile, 630.
 Visconti, 196.
 Viseu, 111.
 Vitruve, 133.

Volto Santo de Lucques, 719.
 Vosges, 74.
 Vouillé (bataille), 50.
 Vuolvinus, 690.

 Wearmouth-Jarrow, 697.
 Wenceslas de Bohême, 246.
 Westminster, 511, 703.
 Wessex, 50.
 Willibrord (saint), 68, 422
 Worms (concordat), 257.
 Wyclif, John, 375, 376, 626.

 York, 37, 86, 344, 435, 541.
 Yseult, 154.

 Zacatecas, 407.
 Zannequin, 354.
 Ziani, 196.

TABLE DES PLANS, CARTES ET SCHÉMAS

Ill. 1 : L'Europe assiégée : les mouvements de population du IV ^e au X ^e siècle	40
Ill. 2 : L'Europe en expansion du XI ^e au XIV ^e siècle	41
Ill. 3 : La Méditerranée des trois civilisations : l'Islam, Byzance et l'Empire carolingien	81
Ill. 4 : L'Europe de l'an mil.....	106
Ill. 5 : Les étapes de la Reconquête.....	111
Ill. 6 : Plan de Florence (murailles de la fin du IV ^e siècle, de 1172 et de 1299-1327)	190
Ill. 7 : Deux villes nouvelles créées dans la seconde moitié du XIII ^e siècle : Mirande (au nord des Pyrénées) et Soldin (Brandebourg)	193
Ill. 8 : Dimensions comparées de la cathédrale gothique de León et de l'édifice roman qu'elle remplace	270
Ill. 9 : Plan d'un édifice roman : Notre-Dame-du-Port à Cler- mont-Ferrand	276
Ill. 10 : Plan d'un édifice gothique : la cathédrale Saint-Étienne de Bourges.....	276
Ill. 11 : Le regroupement des populations autour de l'église et du cimetière : quelques exemples dans le Gers.....	480
Ill. 12 : a) le corps glorieux, modèle idéal de la personne chré- tienne ; b) la conception dualiste de la personne	614
Ill. 13 : Homologies entre le corps glorieux, l'Incarnation du Christ et l'Église.....	615

TABLE DES FIGURES

Figure 1 : Saint Marc et les symboles des quatre évangélistes dans un Évangélaire irlandais enluminé vers 750-760 (Saint-Gall, Bibliothèque du monastère, Cod. 51, page 78).....

34

Les manuscrits réalisés en Irlande et dans le nord de l'Angleterre aux VII^e et VIII^e siècles s'inscrivent dans une tradition celte antérieure à la christianisation, dont les motifs tels que entrelacs, spirales ou peltres sont caractéristiques. Surtout, on repère une recherche intentionnelle, visant une géométrisation et une ornementalisation aussi poussées que possible de la représentation humaine (et animale). Seuls les pieds, les mains et la tête évoquent la corporéité de Marc, dont la figure est tout entière construite par la géométrie des plis rudes de son vêtement, d'où émerge le Livre présenté frontalement. Les courbes des yeux et des sourcils, comme tracées au compas, concentrent la force du personnage, tandis que les sinuosités de la barbe, faisant écho aux entrelacs des bordures, pourraient évoquer la profusion de la Parole divine. L'ensemble du travail esthétique vise à charger de sacralité une figure dépositaire du message céleste. C'est du reste sous une forme strictement ornementale et musicale que les compositions latérales placées entre les évangélistes donnent la clé de la structuration de la page : l'Un au centre, le quatre par lequel il se diffracte dans le monde.

Figure 2 : Saint Jean l'Évangéliste dans un manuscrit carolingien du début du IX^e siècle (Évangiles dits du couronnement, Vienne, Kunsthistorisches Museum, Weltliche Schatzkammer der Hofburg, f. 178 v.)

35

Réalisé à la cour de Charlemagne, à Aix-la-Chapelle, ce manuscrit est caractéristique de la renaissance carolingienne. Sur la page teintée de pourpre, couleur impériale, l'évangéliste apparaît comme un lettré antique, tenant le livre et le calame, et vêtu à la romaine. Malgré la détérioration du pigment blanc, on peut apprécier les plis souples de sa toge, qui convergent dynamiquement vers le livre contenant la sainte Écriture. La tête, sereine et vibrante d'ombres, est mise en valeur par l'ample nimbe. Le décor architecturé et végétal évoque également la peinture antique. La réappropriation des formes classiques vaut manifeste politique : elle proclame la « rénovation de l'Empire » et fait d'Aix une nouvelle Rome, capable d'en faire revivre la splendide puissance.

Figure 3 : L'évangéliste Marc à la cathédrale de Santiago de Compostelle (1188 ; œuvre de maître Mateo, portail de la Gloire).

36

Le portail de la Gloire, chef-d'œuvre signé par le Maître Mateo, offre aux pèlerins, parvenus au terme de leur voyage, une vision grandiose du Jugement dernier. La figure de saint Marc impressionne par la récupération précoce des canons de la statuaire gréco-romaine. Les proportions du corps, la rondeur du visage et la délicatesse des traits, la souple régularité de la chevelure et l'effet produit par la coloration des pupilles (les sculptures romanes et gothiques étaient polychromes) témoignent d'un « classicisme retrouvé », qui est surtout un effort intense pour exprimer la vérité des formes incarnées du message divin.

Figure 4 : L'Assomption de la Vierge dans un psautier du nord de l'Angleterre (vers 1170-1175, Psautier de York, Glasgow, University Library, Hunter U.3.2., f. 19 v.)

37

Cette miniature est une représentation exceptionnelle de l'Assomption de Marie : c'est son corps mort, précédemment déposé au tombeau, que les anges élèvent au ciel (alors que l'option destinée à l'emporter montre Marie ressuscitée, s'élevant dans la gloire de son corps vivant). Cette

œuvre est exemplaire de la logique de planéité qui caractérise la miniature romane et qui se traduit par l'étonnante frontalité du cadavre de la Vierge et de son linceul (elle se combine toutefois avec un feuilletage des plans superposés depuis l'arrière vers le devant, voire avec un effet de tressage). La géométrisation très poussée est bien sensible dans la série de demi-cercles formés par la bordure du linceul et dans la disposition régulière et répétitive des anges et de leurs ailes. Cela crée une sorte de mandorle qui exalte le cadavre de Marie et manifeste le privilège exceptionnel de son élévation céleste. Mais tout en soulignant le caractère corporel de l'Assomption, l'ornementalisation fait glisser des vertus incarnées du divin vers un autre ordre de réalité.

Figure 5 : Une image tourmentée de la mort : le gisant de François de La Sarraz en proie aux serpents et aux crapauds (dernier tiers du XIV^e siècle ; chapelle Saint-Antoine du château de La Sarraz, canton de Vaud)

38

Après les gisants sereins des XII^e-XIII^e siècles, qui attendent la résurrection sous les traits éternisés de leur idéal de vie terrestre (chevaliers en armes, rois et reines couronnés), la sculpture funéraire de la fin du Moyen Âge soumet les corps morts aux effets dévastateurs du temps. Au XV^e siècle, le *transi* – comme celui du cardinal La Grange à Avignon – offre le cadavre décharné, voire en partie décomposé, à la méditation des vivants. Ici, l'un des principaux seigneurs du pays de Vaud, mort en 1362 (et dont le cénotaphe a sans doute été édifié par ses petits-enfants, quelques décennies plus tard), conserve une posture reposée. Sa chair nue est encore intacte, mais elle est déjà la proie des vers et des crapauds qui, de manière suggestive, offusquent le souvenir de son visage (il est difficile de ne pas penser aux images de la luxurieuse mordue en enfer par les mêmes animaux aux seins et aux organes génitaux). Si l'art macabre est celui d'une époque marquée par la Peste et par l'angoisse exacerbée de la mort, il est aussi l'effet d'une accentuation du discours moral des clercs, qui cherchent à lier pensée de la mort, obsession du péché, recherche du salut personnel et mise en conformité des comportements sociaux.

Figure 6 : Les époux Arnolfini peint à Bruges par Jan Van Eyck, en 1434 (Londres, National Gallery) 39

Giovanni Arnolfini, marchand lucquois installé à Bruges, apparaît avec son épouse, Giovanna Cenami, dans leur chambre à coucher élégante mais sans luxe superflu. Dans la peinture flamande de cette époque, la ressemblance des traits individuels et le traitement scrupuleux des objets se combinent à un symbolisme caché, imprégné de valeurs chrétiennes. Ainsi, le cadre du miroir est orné de dix scènes, à peine visibles, de la Passion. Le chien est un symbole de la fidélité conjugale et l'unique chandelle allumée est sans doute celle qui devait être éteinte lors de la consommation de l'union. Selon l'interprétation classique de Erwin Panofsky, le tableau commémore le mariage des Arnolfini. Il serait même comme le certificat qui l'authentifie, grâce à la présence du peintre, témoin dont l'imperceptible silhouette apparaît dans le miroir et dont la signature bien visible au-dessus vaudrait attestation (« *Johannes de Eyck fuit hic* »). Mais, arguant notamment du fait que le peintre ne représente pas la jonction des mains droites des époux, comme le prescrit l'usage matrimonial, généralement respecté par l'iconographie, plusieurs auteurs ont mis en doute cette lecture, au point de considérer parfois l'identification des Arnolfini comme incertaine. Quoi qu'il en soit, le tableau, construit selon les règles strictes de la perspective, semble répéter l'expérience de Brunelleschi, de peu antérieure, puisque le point de fuite se trouve précisément au centre du miroir, là où apparaît le peintre, coïncidant ainsi avec le point de vue que doit occuper le spectateur du tableau.

Figure 7 : L'empereur Otton III en majesté (vers 990 ; Évangiles de Liuthard, Aix-la-Chapelle, Trésor de la cathédrale, f. 16) ... 105

L'empereur trône dans une mandorle, signe de dignité généralement réservé aux personnes divines. Sa poitrine est traversée par l'Évangile, sous la forme d'un unique rouleau tenu par les quatre Évangélistes, comme pour indiquer qu'il assume la Parole de Dieu jusque dans son cœur. Même si cette bande ne peut être tenue pour l'image du firmament, comme le voulait Ernst Kantorowicz, elle suggère

bien une division entre les mondes terrestre et céleste. De fait, l'empereur fait la jonction entre les deux : son trône est soutenu par une allégorie de la Terre, tandis que sa tête est couronnée par la main divine. L'image exalte ainsi l'empereur, tout en indiquant que son pouvoir doit se conformer aux préceptes de l'Écriture, dont les clercs maîtrisent l'interprétation.

Figure 8 : Évolution de la construction des châteaux : a) donjon de Houdan (première moitié du XII^e siècle) ; b) forteresse de Loarre (Aragon)

144

Édifié au XII^e siècle par Amaury III, seigneur de Montfott, le donjon de Houdan est haut de trente mètres et combine fonctions d'habitation et de défense. Avec ses enceintes successives, la forteresse de Loarre, dont le noyau initial date du milieu du XI^e siècle, est beaucoup plus élaborée. Les rois d'Aragon en font une base de la Reconquête et y résident souvent. Ils y établissent une communauté de chanoines réguliers au début du XII^e siècle et édifient pour elle une remarquable église romane, dont la coupole est couverte d'une toiture octogonale.

Figure 9 : Les conquêtes du duc Guillaume de Normandie (troisième tiers du XI^e siècle, broderie dite de la reine Mathilde, cathédrale de Bayeux)

146

Exceptionnelle (avec ses 70 mètres de long), la Broderie de Bayeux est une œuvre de propagande justifiant l'accession de Guillaume le Conquérant au trône d'Angleterre et l'élimination du roi Harold, présenté comme un parjure dont le couronnement était illégitime. L'évêque Eudes de Bayeux en a-t-il commandé la réalisation pour la dédicace de sa nouvelle cathédrale, en 1077 ? C'est en tout cas dans cet édifice qu'elle était déployée, au XVI^e siècle, lors des fêtes de ses plus précieuses reliques, celles-là même que Harold avait utilisé, selon la broderie, pour prêter le serment non tenu qui fit de lui un parjure inapte à la dignité royale. Le détail reproduit ici montre l'armement des guerriers du XI^e siècle et Dinan, assiégée, a l'allure d'une motte castrale : une surélévation du terrain, une construction centrale et une palissade en bois, que les assaillants s'empressent d'incendier.

Figure 10 : La ville et la campagne environnante : les effets du Bon Gouvernement, selon les fresques de Ambrogio Lorenzetti (1338-1339 ; Palais public de Sienne)	200
--	-----

Dans la salle des *Neuf*, magistrature collective qui gouverne Sienne entre 1287 et 1355, Lorenzetti met en image les fondements idéologiques du pouvoir que le Conseil réuni en ce lieu prétend incarner. À la tyrannie et ses conséquences désastreuses, l'artiste oppose le bon gouvernement, inspiré par la sagesse, qui fait régner la justice et la paix sociale. La fresque entremêle un regard attentif aux réalités concrètes de la ville – avec ses rues étroites bordées d'échoppes et ses hautes tours – et une visée programmatique qui produit une vision idéale du monde urbain et de son *contado*. Ainsi, au centre de la cité, la danse exprime la concorde qui règne entre les habitants et la joie qui remplit leurs cœurs. Si la ville est délimitée par ses murailles, les relations avec la campagne sont intenses. À l'intérieur comme à l'extérieur, des nobles chevauchent, rapace au poing parfois et n'hésitant pas à chasser à travers champs. Si Lorenzetti synthétise tout le cycle agraire, des semailles à la moisson et au battage, il insiste sur le transport : des paysans conduisent leur bétail et des ânes chargés de leurs récoltes vers la ville, où ils achètent des produits artisanaux.

Figure 11 : Une scène de donation, symbolisée par la remise d'une église en miniature (premier quart du XIII ^e siècle, chapiteau de Saint-Lazare d'Autun)	231
--	-----

Un laïc et un clerc, avec sa crosse brisée, soutiennent un modèle réduit d'église. Les bras tendus du premier indiquent que le laïc offre l'église, tandis que le clerc la reçoit, bras plié. L'ange qui sort de la nuée suggère que les donations pieuses relèvent d'un système triangulaire : Dieu ou les saints en sont les véritables destinataires et les clercs les simples « dépositaires ».

Figure 12 : La procession du pape Grégoire le Grand arrête la peste qui frappe Rome (vers 1413 ; Très Riches Heures du duc de Berry, Chantilly, musée Condé, 65, f. 71v.-72)	236
--	-----

Habilement disposée dans les marges, la miniature met en scène un miracle attribué à Grégoire le Grand : en 590, l'archange Michel lui apparaît au-dessus du château Saint-Ange et rengaine son épée pour signifier la fin de l'épi-

démie de peste. Mais l'image évoque surtout les fastes de l'Église romaine à la fin du Moyen Âge. Le clergé y apparaît en bon ordre, sous l'autorité du pape, associé au collège des cardinaux. La richesse des objets liturgiques impressionne (croix et bannières, encensoir et aspersoir, livres, ostensoirs et reliquaires). La procession fait le tour des murailles, pour renforcer symboliquement cette délimitation entre l'intérieur et l'extérieur et préserver la ville des menaces qui pèsent sur elle.

Figure 13 : La notation musicale, invention de Guido d'Arezzo (fin du XI ^e siècle ; Bibliothèque de l'abbaye de Montecassino, ms. 318, f. 291)	250
---	-----

Guido d'Arezzo (mort à Ravenne vers 1090) met au point un système de notation musicale qui est à l'origine du nôtre. Alors qu'auparavant les « neumes » ne donnaient que des indications de rythme et d'accentuation, il rend compte de la hauteur des sons en disposant six notes sur des lignes (Ut, re, mi, fa, sol, la sont les premières syllabes des vers d'un hymne à saint Jean). La « main guidonienne » est un outil mnémotechnique permettant aux chanteurs de parcourir plusieurs octaves.

Figure 14 : L'église abbatiale de Cluny (lithographie de la fin du XVIII ^e siècle, avant sa destruction)	253
---	-----

Hérissée de fortes tours et dotée d'un double transept, l'abbatiale de Cluny III est la plus grande église de la chrétienté médiévale, avec 187 mètres de long, 38,5 mètres de large et 29,5 mètres de haut. Elle le restera jusqu'à la reconstruction de Saint-Pierre-du-Vatican au XVI^e siècle. Manifestation des principes de l'architecture romane, son chevet étagé est formé d'éléments distincts qui semblent comme rajoutés les uns aux autres, ce qui laisse deviner l'organisation intérieure : vaisseau central du chœur, abside principale, déambulatoire et absidioles avec chacune son autel propre.

Figure 15 : Le monastère roman de San Pere de Roda (Catalogne, XI ^e siècle)	268
--	-----

Consacré en 1022, le chevet de l'abbatiale de San Pere de Roda comporte l'un des premiers déambulatoires. De l'extérieur, on distingue l'église et son clocher, ainsi que l'enceinte du cloître associée au réfectoire et au dortoir. Le

monastère apparaît comme une citadelle fortifiée, accrochée à flanc de coteau et dominant fièrement les solitudes environnantes.

Figure 16 : Au cœur de la ville : la cathédrale gothique de Bourges (première moitié du XIII^e siècle) 269

La cathédrale s'inscrit au cœur du tissu urbain, qu'elle domine de sa masse écrasante. Celle de Bourges, commencée en 1195 et achevée pour l'essentiel au milieu du siècle suivant, a des dimensions imposantes (125 m. de long ; 50 m. de large et 37,5 m. de haut). Son plan pousse à l'extrême la recherche gothique d'homogénéité et d'uniformisation constructive (voir ill. 10). Les arcs-boutants soutiennent la nef centrale, depuis la façade jusqu'au chevet, sans qu'aucun transept n'en interrompe la régularité. L'ample façade est articulée par les cinq portails dont les pieds-droits se rejoignent.

Figure 17 : La nef en berceau de l'abbatiale de Conques (seconde moitié du XI^e siècle) 272

Réalisée en grande partie sous l'abbé Odolric (mort en 1065), l'abbatiale bénédictine de Conques semble achevée lorsque Bégon III (1087-1107) fait édifier le cloître. Les arcs sont en plein-cintre et la voûte centrale en berceau est renforcée par des arcs-doubleaux. La lumière ne pénètre qu'indirectement dans la nef, y compris dans la partie supérieure où les tribunes contrebalancent les poussées de la voûte centrale. L'abside, où apparaît l'autel majeur, n'est percée que par d'étroites fenêtres (seule la croisée du transept, avec sa tour octogonale du XIV^e siècle, est plus vivement éclairée).

Figure 18 : Voûtes sur croisée d'ogives et amples verrières : le chœur et la nef de la cathédrale de León (seconde moitié du XIII^e siècle) 274

La construction de la nouvelle cathédrale de León est engagée par l'évêque Manrique de Lara (1181-1205), avec l'appui d'Alphonse IX, puis reprend durant l'épiscopat de Martín Fernández (1254-1289). Avec ses 1800 m² de vitraux, elle invite à considérer l'architecture gothique comme une audacieuse combinaison de piliers porteurs et de parois de verre. On ne s'étonnera donc pas que les avants-gardes architecturales du début du XX^e siècle, à

commencer par le Bauhaus, aient pu revendiquer le gothique comme l'une des préfigurations de leurs propres recherches.

Figure 19 : Saint François renonçant aux biens paternels (vers 1290-1304 ; fresques de Giotto à la basilique d'Assise).....	280
---	-----

François se dénude et abandonne les vêtements qu'il tenait de son père, pour signifier son renoncement à l'héritage familial. Jeu textile faisant passer des tissus paternels au manteau de l'évêque, la conversion est surtout affaire de parenté : François rompt avec ses parents de chair, pour assumer la parenté spirituelle qui unit les membres de l'Église, en même temps que sa prière pointe vers la main bénissante du Père divin. Selon ses biographes, il s'écrit alors : « En toute liberré désormais, je pourrai dire : Notre Père qui es aux cieux ! Pierre Bernardone n'est plus mon père ». Quant à Giotto, il donne au système de la parenté médiévale la forme d'une parfaite géométrie (parenté charnelle, parenté spirituelle, parenté divine).

Figure 20 : La stigmatisation de saint François : reliquaire émaillé contenant des reliques du saint (vers 1228 ; musée du Louvre, Paris)	282
---	-----

Le décor d'émail champlévé (technique fort prisée pour les objets liturgiques) montre ici l'une des premières représentations de la stigmatisation de François. L'impression des stigmates n'est pas matérialisée par des rayons joignant le corps du Christ-séraphin et celui du saint : c'est Giotto qui en aura l'idée, vers 1290. Mais François, les bras écartés et penché pour s'offrir aux effets de l'apparition, porte bien, dans son corps, les marques du sacrifice du Christ.

Figure 21 : Le Triomphe de l'Église et des dominicains (1366-1368 ; fresques de Andrea di Bonaiuto, chapelle des Espagnols à Santa Maria Novella, Florence).....	285
--	-----

Cette vaste allégorie de l'Église met l'accent sur des pratiques comme la prédication et la confession. En bas, un imposant bâtiment ecclésial est associé à la hiérarchie cléricale, assemblée autour du pape. À droite, les dominicains prêchent et affrontent les hérétiques, tandis que des chiens dévorateurs rappellent que leur mission est inscrite dans leur nom (ils sont les *domini canes*). Plus haut, un frère reçoit l'aveu d'un fidèle agenouillé face à lui. La confession

est la croisée des chemins : saint Dominique invite ceux qui y ont recours à s'avancer vers le paradis, où ils sont accueillis par saint Pierre, symbole de l'institution ecclésiastique et gardien de la porte du ciel. Une fois franchi ce seuil, les élus jouissent de la vision béatifique, récompense suprême à laquelle les chrétiens parviennent grâce à l'Église et aux sacrements salvateurs. La fresque superpose remarquablement les trois sens du mot « église » : le bâtiment, l'institution cléricale et la communauté des fidèles appelée à se rassembler dans la gloire céleste.

Figure 22 : Danses et masques du charivari (vers 1318 ; *Roman de Fauvel*, Paris, BNF, ms. fr. 146, f. 34) 316

Le rituel du charivari se développe au début du XIV^e siècle, malgré l'opposition de l'Église. Par des danses où se mêlent moqueries et tintamarre, la communauté urbaine ou villageoise manifeste son opposition à un mariage qui lèse ses intérêts ou enfreint ses usages (remariage d'une veuve ou d'un veuf, union d'un homme âgé avec une jeune femme, absence de festivités publiques...). Plusieurs personnages portent des masques (quand il ne s'agit pas d'un travestissement complet du corps). Les masques du charivari et du carnaval ont sans doute partie liée avec les esprits des morts : eux aussi protestent contre un mariage qui transgresse la coutume !

Figure 23 : Rencontre amoureuse dans les marges d'un livre d'heures enluminé à Gand vers 1320-1330 (Oxford, Bodleian Library, Douce, ms. 6, f. 160 v.)..... 319

Alors que le texte du manuscrit indique les prières que les laïcs dévots se doivent de réciter à chacune des heures rythmant la journée, la scène marginale montre sans pudeur le lit où s'unissent deux amants. M. Camille a suggéré un lien avec le premier verset de la page qui évoque « les portes de l'enfer » (*ad portas inferi*), que l'enlumineur aurait transposé en métaphore sexuelle. Quoi qu'il en soit, cette cohabitation entre l'exigence de dévotion et une imagination autrement mondaine reste pour nous déconcertante.

Figure 24 : Une scène du sabbat des sorciers et des sorcières (vers 1460 ; Johannes Tinctoris, *Traité du crime de Vauderie*, Bruxelles, B. R., ms. 11209, f. 3) 330

Plusieurs manuscrits du traité de Johannes Tinctoris, théologien qui écrit à Tournai vers 1460, ont été enluminés

pour de hauts personnages de la cour de Bourgogne. On y trouve les premières représentations iconographiques du sabbat et de son imaginaire délirant : sorciers et sorcières volent sur des créatures monstrueuses pour rejoindre le lieu où ils adorent Satan, sous la forme d'un bouc dont il faut embrasser l'anus.

Figure 25 : La Vierge au manteau et les pénitents (vers 1420 ; panneau peint par Pietro di Domenico da Montepulciano ; Avignon, musée du Petit Palais) 342

Ce panneau processionnel appartenait selon toute vraisemblance à une confrérie. La Vierge tenant l'enfant Jésus protège les chrétiens sous son manteau (les hommes à sa droite, les femmes à sa gauche). Au premier plan, des pénitents aux visages masqués se flagellent et leurs tuniques ouvertes laissent voir leurs dos sanguinolents.

Figure 26 : Le Triomphe de la Mort (vers 1440 ; palais Sclafani, Palerme) 346

Le Triomphe de la Mort est une innovation due à Buonamico Buffalmacco au Camposanto de Pise, vers 1330. Dans la fresque de Palerme, peinte après la transformation du Palais Sclafani en hôpital, la Mort est figurée par un squelette chevauchant une monture décharnée, dont la puissance figurative impressionne. Nul pouvoir terrestre, nulle richesse matérielle ne permet de lui résister : sur son passage, s'accumulent les cadavres de nobles dames et de beaux seigneurs, de prélats et de lettrés. Les plaisirs de la vie aristocratique – jardin courtois, chasse au chien et à l'oiseau – sont vains au regard d'une mort imminente. Seuls les pauvres et les infirmes souhaitent que la Mort abrège leurs souffrances, mais elle se détourne d'eux. Le message est moins celui de l'universelle fragilité humaine qu'une exhortation morale : il faut penser à la mort pour se détourner de la vaine gloire du monde et faire son salut.

Figure 27 : Au mois de mars : labours et taille de la vigne, sous le château de Lusignan (vers 1413, miniature de Pol de Limbourg, Très Riches Heures du duc de Berry ; Chantilly, Musée Condé, 65 f. 3 v.) 349

Comptant parmi les manuscrits les plus somptueusement enluminés, les « Très riches heures » ont été réalisées pour le duc Jean de Berry, frère du roi Charles V et bibliophile

passionné. Pour le mois de mars, apparaissent les signes du zodiaque correspondants, poissons et bélier, ainsi qu'une représentation très amplifiée des travaux des mois. Un vilain laboure avec une charrue munie d'un coutre et d'un versoir métalliques, que tire une paire de bœufs ; plus loin, deux vignes encloses dont on taille les sarments et un berger gardant ses moutons. Tout au long de ce calendrier, le duc de Berry a fait représenter ses principaux châteaux – ici celui de Lusignan –, réalisant ainsi une sorte d'inventaire de son domaine, démonstratif de sa puissance.

Figure 28 : Le calendrier liturgique et les représentations des mois (1263 ; fresques de la chapelle San Pellegrino, monastère de Bominaco, Abruzzes).....

432

Les représentations des mois apparaissent fréquemment dans le décor peint ou sculpté des églises, mais il est exceptionnel qu'elles soient associées à un calendrier liturgique. Ici, chaque ligne portant une inscription indique une fête du Christ, de la Vierge ou d'un saint, célébrée, ce jour-là, par les bénédictins du monastère. C'est comme si les pages d'un manuscrit liturgique avaient été projetées sur les murs entourant l'autel, pour indiquer les célébrations accomplies tout au long de l'année, en ce lieu même.

Figure 29 : La roue de Fortune (vers 1180 ; *Hortus Deliciarum*, f. 215, manuscrit détruit en 1870, d'après G. Cames).....

455

La personnification de la Fortune actionne la roue qui soumet tous les destins humains aux aléas de l'ascension et de la chute. À gauche, deux hommes s'élèvent vers de hautes positions ; en haut, un roi en majesté accumule pouvoir et biens matériels ; à droite, il chute et perd sa couronne. Souvent représentée à partir du XII^e siècle, la roue de Fortune porte parfois des inscriptions qui explicitent le sens de chaque position : « je régnerai », « je règne », « j'ai régné », « je suis sans règne ». L'articulation des temps dessine le cercle d'un éternel recommencement, soulignant la vanité des choses terrestres.

Figure 30 : La Jérusalem céleste dans le *Commentaire de l'Apocalypse* par Beatus de Liebana (vers 950 ; Madrid, Bibliothèque nationale, ms. Vit. 14-2, f. 253 v.)

462

Suivant la description de l'Apocalypse, la Jérusalem céleste est une cité quadrangulaire aux douze portes et aux

murailles de pierres précieuses. Cette miniature pousse à l'extrême la logique de planéité de l'art médiéval, puisque tous les murs sont rabattus sur le plan de la page. Par cet efficace procédé de *monstration*, l'artiste peut exhiber en totalité les quatre côtés de la cité céleste, sans la soumettre à l'arbitraire déformation d'un point de vue humain. Il en figure la parfaite géométrie, glorifiée par la vigueur des couleurs.

Figure 31 : Le Christ apparaissant miraculeusement dans l'hostie (vers 1255-1260, abbaye de Saint-Albans ou Westminster ; *L'Histoire du saint roi Édouard*, Cambridge, University Library, Ee.3.59, f. 21).....

511

Selon le récit parfois attribué à Matthieu Paris, c'est lors de l'élévation que le saint roi Édouard le Confesseur aurait eu la vision de l'enfant Jésus, tenu dans les mains du prêtre en lieu et place de l'hostie. Ce type de miracle, mentionné à partir du XII^e siècle, est une confirmation exemplaire de la doctrine de la Présence réelle. Comment mieux faire comprendre que l'hostie devient *réellement* le corps du Christ, rendu présent par les paroles et les gestes du prêtre ?

Figure 32 : Les peuples légendaires des confins, selon les miniatures du *Livre des merveilles* (Paris, 1411-1412 ; Paris, BNF, ms. fr. 2810, f. 29 v. et 76 v.).....

518

Commandé par Jean sans Peur, afin de l'offrir à son oncle, le duc Jean de Berry, ce manuscrit est une compilation de récits de voyage, dont la dimension merveilleuse est souvent accentuée par les miniatures. Ainsi, l'enlumineur, le Maître de Boucicaut, peuple les îles Adaman de cynocéphales, là où Marco Polo évoque seulement des hommes si laids qu'ils ressemblent à des chiens. De même, c'est le peintre qui projette sur les races de Sibérie le répertoire classique des peuples légendaires (un homme avec le visage sur la poitrine, un Sciapode et un cyclope).

Figure 33 : Mappa mundi de Ebstorf (Basse-Saxe, vers 1230-1235 ; œuvre détruite)

521

Cette mappemonde reprend et adapte le schéma classique des cartes en « T ». L'Asie est dans la moitié supérieure, l'Europe dans le quart inférieur gauche, l'Afrique à droite. Les régions, indiquées les unes à côté des autres et sans souci de la forme des territoires, sont associées à une surcharge d'informations (Jérusalem au centre ; édifices emblé-

matiques des différents peuples ; espèces des confins ; Gog et Magog au-delà de la muraille de Chine). Le monde est un, parce qu'il est le Christ, dont la tête apparaît à l'est, les pieds à l'ouest et les mains au nord et au sud.

Figure 34 : L'arbre des vices (vers 1300 ; *Vérger de Soulas*, Paris, BNF, ms. fr. 9220, f. 6) 534

L'« arbre des vices », comme le nomme l'inscription, émerge de la gueule d'enfer. Au milieu des flammes, un chevalier tenant un faucon au poing et tombant de sa monture symbolise l'orgueil, « racine de tous les vices » et péché par excellence des dominants. Du tronc de l'arbre, naissent sept branches ; chacune d'elles est terminée par un médaillon correspondant à l'un des péchés capitaux, avec ses subdivisions indiquées dans les feuilles.

Figure 35 : Théophile faisant hommage au diable (vers 1210 ; Psautier de la reine Ingeburge, Chantilly, Musée Condé, ms. 9, f. 35 v.) 542

Le psautier d'Ingeburge, épouse répudiée par Philippe Auguste, développe sur plusieurs pages l'histoire de Théophile. Le pacte avec le diable prend l'allure d'un hommage vassalique : agenouillé, Théophile joint les mains comme pour l'*immixtio manuum* du rite féodal. Le pacte tenu par le diable porte une inscription, peu visible, évoquant le lien du vassal à son seigneur (« je suis ton homme », « *ego sum homo tuus* »). Puis, Théophile, repent, se prosterne dans une église ; il fait le geste de prière qui est, depuis le XI^e siècle, le décalque de celui de l'hommage vassalique. Dans les scènes suivantes, la Vierge récupère le pacte, libérant Théophile de ses obligations envers le diable. L'hommage légitime à la Vierge efface ainsi l'hommage négatif à Satan.

Figure 36 : Le tympan du Jugement dernier, à l'entrée de l'abbatiale de Conques (premier quart du XII^e siècle) 552

Le tympan de Conques offre l'une des représentations les plus développées du Jugement dernier à l'époque romane. Au centre, le Christ-juge lève le bras droit et abaisse le gauche, comme pour indiquer les demeures des élus et des damnés. À sa droite, les justes sont guidés par la Vierge et saint Pierre ; à sa gauche, apparaissent les châtiments infernaux des trois ordres de la société. Au registre inférieur, Abraham serre des élus contre lui, sous les arcades de la

Jérusalem céleste, tandis qu'en enfer, autour de Satan trônant, plusieurs péchés capitaux sont punis.

Figure 37 : Satan et les châtiments infernaux (1447 ; panneau du Jugement dernier par Fra Angelico, Berlin, Staatsmuseum) 565

L'enfer peint par Fra Angelico est un hommage aux fresques novatrices de Buffalmacco, au Camposanto de Pise. Il en reprend, de manière condensée, la structure et les motifs principaux. L'enfer est compartimenté par des rochers et par la figure de Satan, monstre à trois visages, dévorant et excréant des damnés. On observe de haut en bas : les paresseux prostrés ; les gloutons attablés, gavés et obligés de manger des serpents ; les coléreux se battant entre eux ; les envieux plongés dans une marmite ; les avarés gavés d'or en fusion ; les luxurieux fouettés ou empalés ; comme à Pise, les orgueilleux sont victimes de Satan lui-même (on lit autour de sa tête « *superbia* »).

Figure 38 : Le couronnement de la Vierge, peint par Enguerand Quarton en 1454 (musée Pierre de Luxemboug, Villeneuve-lès-Avignon)..... 576

Ce retable a été commandé pour la chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, plus précisément pour la chapelle de la Sainte-Trinité, abritant le tombeau du pape Innocent VI. Sous terre, apparaissent le limbe des enfants, le purgatoire et l'enfer. Ici-bas, le peintre a voulu représenter Rome (à gauche), avec la Messe de saint Grégoire (qui a pour effet de libérer des âmes du purgatoire), et Jérusalem, avec l'édifice du Saint-Sépulcre (à droite). Dans la cour céleste, les saints s'ordonnent hiérarchiquement (évêques, cardinaux et pape, à droite ; fondateurs d'ordre religieux, à gauche, notamment Dominique, François et Benoît). Au centre, la Vierge est couronnée par la Trinité, figurée selon le type de la « Trinité du Psautier ». Il s'agit d'une représentation horizontale de la Trinité, insistant sur l'égalité entre le Père et le Fils ; c'est tout particulièrement le cas ici, puisque leurs visages sont peints comme en miroir.

Figure 39 : L'infusion de l'âme lors de la conception de l'enfant (1486-1493 ; *Miroir d'humilité*, Paris, Bibl. Arsenal, ms. 5206, f. 174)..... 588

Réalisé pour Baudoin de Lannoy, second chambellan du duc de Bourgogne, ce manuscrit contient l'une des très

rare représentations de l'infusion de l'âme. Quoique fort pudique, la présence des deux époux dans le lit indique sans équivoque sa fonction procréatrice. La Trinité fait irruption dans l'intimité de la chambre conjugale et envoie l'âme destinée à s'infuser dans l'embryon de l'enfant à naître. Bien qu'assis sur le même trône, le Père et le Fils sont nettement distingués, puisque le premier apparaît en vieillard, comme il est alors courant. Le phylactère qui entoure la Trinité porte le verset de la Genèse (1,26 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance »), ce qui suggère que l'intention initiale de la Création divine se rejoue lors de l'infusion de chaque âme individuelle.

Figure 40 : La séparation de l'âme et du corps lors de la mort (1175-1180 ; *Liber Scivias* de Hildegarde de Bingen, manuscrit détruit de Rupertsberg, f. 25).....

589

L'âme s'extraie du corps, mais a encore un pied dans la bouche de l'agonisante. Sa gestualité particulièrement dynamique exprime l'intensité du combat dont elle est l'objet. Elle paraît lutter contre le diable qui tente de s'emparer d'elle, tandis que les anges sont prêts à la recueillir dans un linge. L'issue du combat reste incertaine : si la cohorte des anges semblent déjà accueillir l'âme sous une aile protectrice, les pieds de la mourante sont caressés par les flammes de l'enfer, d'où les diables encouragent leur envoyé.

Figure 41 : Le Christ en croix, triomphant de la mort (vers 1020-1030 ; Évangélaire de l'abbesse Uta, Munich, Staatsbibliothek, Clm. 13601, f. 3 v.)

607

Inscrit dans une gloire à fond doré, le Christ crucifié est entièrement vêtu et se tient fermement sur ses pieds, posés l'un à côté de l'autre sur leur support. Ses bras sont tendus à l'horizontale et ses yeux bien ouverts. Une telle figuration manifeste la victoire du Rédempteur sur la mort. De plus, en bas, l'allégorie de la Vie contemple le crucifié, tandis que la personification de la Mort tombe à la renverse, comme frappée par une excroissance menaçante de la croix (les demi-médillons latéraux opposent l'Église et la Synagogue).

Figure 42 : Le Christ mort, souffrant sur la croix (vers 1320, cathédrale de Perpignan)

611

Ce grand crucifix montre le Sauveur soumis à une mort souffrante, pour sa plus grande gloire. Sa tête retombe en avant,

traits tirés et yeux fermés. Ses pieds, l'un sur l'autre, sont fixés par un seul clou. Son corps s'affaisse, bras en diagonale et genoux pliés. Les côtes sont apparentes, de même que les veines de ses membres décharnés. Les souffrances du Christ soulignent l'intensité de son sacrifice rédempteur et donc la puissance d'une divinité capable d'assumer une telle humiliation.

Figure 43 : La mort ignominieuse de Judas (fin du XV^e siècle, fresque de G. Canavesio, Notre-Dame des Fontaines, La Brigue).....

622

Le Nouveau Testament rapporte que Judas se pend après sa trahison et que son ventre éclate. Mais c'est l'image qui juge son âme indigne de sortir par la bouche (dans un tout autre contexte, Rutebeuf, au XIII^e siècle, dit que l'âme d'un vilain s'en va non par la bouche, mais par l'anus, comme un pet puant qui fait fuir même le démon). Ici, l'âme de Judas est tirée de ses viscères par un diable qui porte, comme il est fréquent au XV^e siècle, un second visage sur le bas-ventre. Avec son long nez crochu, Judas est l'occasion d'une charge contre les Juifs. Le fait que son âme soit sexuée, tout à fait exceptionnel, est à l'évidence associé à son caractère maléfique.

Figure 44 : L'âme de saint Thomas d'Aquin élevée au ciel par Pierre et Paul (vers 1420, fresques de Santa Maria del Piano à Loreto Aprutino, Abruzzes).....

623

Dans un ample cycle consacré à saint Thomas et commandité par son parent, le comte Francesco II d'Aquino, l'ascension de l'âme prend place entre la célébration des funérailles et la mise au tombeau. L'âme est dotée d'une corporéité remarquablement rebondie et, au lieu de s'élever d'elle-même comme un corps aérien, elle fait l'objet d'une étonnante manipulation physique. Il lui faut l'aide de saint Pierre et de saint Paul, qui lui font la courte-échelle et la poussent aux fesses, pour qu'elle puisse se hisser jusqu'à l'étreinte du Christ, qui sort de sa mandorle pour l'accueillir.

Figure 45 : La Mère-Église allaitant les fidèles (1150-1170 ; dessin d'après les *Commentaires des Évangiles* par saint Jérôme, Engelsberg, Stiftsbibliothek, ms. 48, f. 103 v.)

657

L'Église est la Mère de tous les fidèles, qu'elle enfante dans les eaux du baptême et qu'elle nourrit de la parole divine et du pain de vie. Il n'y a donc rien de déplacé, pour un esprit

imprégné du discours clérical, à montrer la personnification de l'Église offrant ses seins aux fidèles, car une telle image ne fait qu'exalter sa généreuse maternité.

Figure 46 : Les métamorphoses de la Trinité (Rhénanie, vers 1300 ; *Cantiques Rothschild*, Yale University, Beinecke Library, ms. 404, f. 75 et 84)

669

Probablement réalisé pour une moniale, ce manuscrit comporte une exceptionnelle série de vingt miniatures consacrées à la Trinité, plus surprenantes les unes que les autres. Dans un cas, le Père et le Fils volent sur les ailes de la colombe du Saint-Esprit, associée à trois soleils rayonnants. Le caractère dynamique des trois personnes contraste avec la fixité de l'Essence divine, figurée au centre dans un triple cadre. Le paradoxe du Dieu à la fois trine et un est ici rendu par une juxtaposition, fort peu pratiquée, de la trinité des personnes et de l'unité de l'essence. Dans la seconde miniature, le Père, le Fils et l'Esprit sont enveloppés dans un ample tissu à la forme très étonnante et dont les extrémités esquissent le mouvement des ailes de la colombe. Le tissu est une métaphore visuelle du lien entre les personnes de la Trinité et il est associé tout particulièrement au Saint-Esprit, que saint Thomas définit comme le « nœud du Père et du Fils ». Cette surabondance d'images cherche à entraîner l'esprit dévot dans une quête sans fin ; elle suggère aussi qu'aucune figuration ne parvient à rendre compte des paradoxes de la Trinité.

Figure 47 : Le Christ et la Vierge couronnée trônant ensemble (vers 1140-1150 ; mosaïque de l'abside de Santa Maria in Trastevere à Rome)

675

Que Marie trône, déjà couronnée, comme à Santa Maria in Trastevere, ou qu'on la montre recevant la couronne, la signification de la scène est la même : elle associe étroitement la Vierge à la souveraineté du Christ. L'élaboration iconographique du couronnement de la Vierge est indissociable de l'exégèse du Cantique des Cantiques, dont est tiré le verset inscrit sur le livre du Christ (un verset proche dit aussi : « viens ma bien-aimée, pour être couronnée »). Le Cantique des Cantiques, qui chante l'élan amoureux du *Sponsus* et de la *Sponsa*, est lu comme une allégorie de l'union du Christ et de l'Église, puis du Christ et de la

Vierge. C'est ce lien mystico-matrimonial entre le Christ et la Vierge- Église que le couronnement donne à voir.

Figure 48 : La majesté de sainte Foy de Conques (X^e siècle (?) ; Trésor de l'abbaye)

699

Étincelante d'or et de gemmes, la statue-reliquaire de sainte Foy contient dans le buste un fragment de crâne, relique supposée de la martyre. Elle est formée d'éléments composites (la tête est probablement celle d'un empereur romain ; sur la robe et le siège, sont sertis des camées et intailles antiques, dont l'un figure Caracalla ; les boucles d'oreilles sont probablement arabes...). La statue focalise la vénération des pèlerins, fascinés par la force que les deux pupilles d'émail bleu sombre donnent à son regard, et par un intense scintillement qui semble le signe de la présence vivifiante de la sainte.

Figure 49 : La Vierge ouvrante et la Trinité (vers 1400 ; Paris, musée de Cluny)

708

Les Vierges ouvrantes sont des statues de bois dotées de panneaux mobiles. Fermée, la statue montre Marie tenant l'enfant Jésus. Ouverte, elle fait apparaître la Trinité, vénérée par de hauts dignitaires (rois et reines, pape et évêque). La Trinité y prend la forme du « Trône de grâce » : le Père assis tient le Christ crucifié, tandis que la colombe du Saint-Esprit (ici, perdue) s'inscrit entre eux. Il s'agit d'une figuration verticale de la Trinité, qui différencie d'autant plus le Père du Fils qu'elle montre ce dernier sous les espèces de son humanité souffrante. Jean Gerson (1363-1429) dénonce ces statues qui suggèrent, selon lui, que « toute la Trinité a pris chair humaine en la Vierge Marie ». Il y a cependant d'autres manières de comprendre cette représentation, qui n'entend certainement pas signifier que les trois personnes de la Trinité se sont incarnées et qui n'avait, dans l'esprit de ses commanditaires, rien d'hétérodoxe.

Figure 50 : Ève pécheresse (vers 1130 ; linteau du portail nord de Saint-Lazare d'Autun, conservé au musée Rolin d'Autun)

715

Ce fragment d'un portail détruit montre Ève saisissant le fruit défendu. En partie masquée par un plant de vigne, sa nudité est cependant mise en évidence par les formes arrondies voulues par l'artiste et par sa chevelure bien peignée. Pour expliquer son étrange position allongée, on a

longtemps invoqué une prétendue « loi du cadre », qui aurait obligé l'artiste à adapter la figure à la forme du linteau. Mais il est plus judicieux d'établir un lien avec les rites pénitentiels qui se déroulaient au portail nord : au moment d'être réintégrés dans la communauté ecclésiale, les pénitents devaient pénétrer dans l'église en rampant sur les coudes et les genoux. Endurant la peine due pour leur péché, ils devenaient l'image d'Ève (et d'Adam), coupables de la première faute.

Figure 51 : Le Christ en majesté et le lieu du trône royal (vers 1143 ; Palerme, chapelle Palatine).....

717

Les rois normands de Sicile ont voulu pour leur palais de riches décors, recourant le plus souvent à la mosaïque, restée en usage à Byzance. La chapelle palatine servait aussi de salle d'audience : le lieu du trône est mis en évidence par plusieurs marches et par un décor de marbres incrustés. Juste au-dessus de l'emplacement où se tenait le roi, la mosaïque montre le Christ trônant frontalement, entre Pierre et Paul qui inclinent légèrement la tête devant lui. La majesté du Christ et celle du roi jouaient ainsi de leurs échos complices. Un tel dispositif rappelle que le roi doit se conformer à la volonté divine interprétée par les clercs ; il est aussi destiné à impressionner les visiteurs, en suggérant que le souverain de chair est l'image terrestre du roi des cieux.

Figure 52 : La relation typologique : Isaac conduit vers le sacrifice et le Christ portant la croix (1215-1225 ; Bible moralisée, Vienne, Österreichischen Nationalbibliothek, codex Vindobonensis 2554, f. 5)

736

Les Bibles moralisées comportent huit médaillons par page, conçus deux par deux. Un premier médaillon se rapporte au texte sacré : Abraham conduit Isaac vers l'autel. Le second en indique la signification allégorique : le sacrifice d'Isaac est classiquement interprétée comme annonce de la Passion du Christ. La juxtaposition des deux médaillons donne donc à voir le rapport de préfiguration/accomplissement entre l'Ancien Testament et le Nouveau. Mais cette relation est déjà présente au sein de la première image, puisque le bois porté par Isaac est disposé en croix.

TABLE DES CRÉDITS

Illustrations 1-7 : d'après Serge Bonin, dans Robert S. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Orléans, Armand Colin, 1962. Illustration 11 : d'après Benoît Cursente, dans Michel Fixot et Elisabeth Zadora-Rio (dir.), *L'Environnement des églises et la topographie des campagnes médiévales*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1994. Figure 1 : © Stiftsbibliothek, St. Gallen. Figure 2 : © Kunsthistorisches Museum, Vienne. Figure 4 : © Glasgow University Library, Department of Special Collections. Figure 6 : © National Gallery, Londres. Figure 7 : © Domkapitel, Aachen. Photo Ann Münchow. Figure 9 : © Bridgeman/Giraudon. Figure 10 : © Photo Scala, Florence. Figure 12 : © Bridgeman/Giraudon. Figure 13 : © Photo Scala, Florence. Figure 16 : © Photo Yann Arthus-Bertrand/ALTITUDE. Figure 20 : © Réunion des musées nationaux, Paris. Figure 21 : © Photo Scala, Florence. Figure 22 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 23 : © The Bodleian Library, University of Oxford. Figure 24 : © Bibliothèque Royale de Belgique, Bruxelles. Figure 25 : © Musée du Petit Palais, Avignon. Figure 27 : © Bridgeman/Giraudon. Figure 30 : © Biblioteca nacional, Madrid. Figure 31 : © by permission of the Syndics of Cambridge University Library. Figure 32 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 33 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 34 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 35 : © Bridgeman/Giraudon. Figure 38 : © musée Pierre de Luxembourg, Villeneuve-lez-Avignon. Figure 39 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 40 : © Bibliothèque nationale de France, Paris. Figure 41 : © Bayerische Staatsbibliothek, Munich. Figure 46 : © Beinecke Library, Yale University. Figure 49 : Paris, musée national du Moyen Âge © Photo RMN, Gérard Blot. Figure 50 : Autun, musée Rolin, © cliché S. Prost. Figure 52 : © Österreichische Nationalbibliothek, Bildarchiv d. öNB, Vienne.

TABLE

Introduction

L'EUROPE MÉDIÉVALE, VIA L'AMÉRIQUE

Avertissement au lecteur en forme d'éloge du détour, 13.
– Moyen Âge et conquête du Nouveau Monde, 17. – La construction de l'idée de Moyen Âge, 24. – Périodisations et long Moyen Âge, 29.

Première partie

FORMATION ET ESSOR
DE LA CHRÉTIENTÉ FÉODALE

CHAPITRE I. GENÈSE DE LA SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE : LE HAUT MOYEN ÂGE.....	47
Installation de nouveaux peuples et fragmentation de l'Occident.....	47
Des invasions barbares ?, 47. – La fusion romano-germanique, 52.	
Le bouleversement des structures antiques	54
Le déclin commercial et urbain, 54. – La disparition de l'esclavage, 57.	
Conversion au christianisme et enracinement de l'Église..	65

La conversion des rois germaniques, 66. – Puissance des évêques et essor du monachisme, 69. – La lutte contre le paganisme, 75.

La Renaissance carolingienne	79
L'alliance de l'Église et de l'Empire, 79. – Prestige impérial et unification chrétienne, 86.	
La Méditerranée des trois civilisations	93
Le déclin byzantin, 93. – La splendeur islamique, 97. – L'essor non impérial de l'Occident, 104. – Changement d'équilibre entre les trois entités, 109.	
Conclusion : vers un retournement de tendance	119
 CHAPITRE II. ORDRE SEIGNEURIAL ET CROISSANCE FÉODALE ...	 121
L'essor des campagnes et de la population (XI^e-XIII^e siècles)	124
La pression démographique, 125. – Les progrès agricoles, 127. – Les autres transformations techniques, 132. – Comment expliquer l'essor ?, 136.	
La féodalité et l'organisation de l'aristocratie	139
« Noblesse » et « chevalerie », 140. – Les formes du pouvoir aristocratique, 143. – Éthique chevaleresque et amour courtois, 150. – Les relations féodo-vassaliques et le rituel d'hommage, 155. – Dissémination et ancrage spatial du pouvoir, 161.	
La mise en place de la seigneurie et la relation de <i>dominium</i>	165
La naissance du village et l'encellulement des populations, 166. – La relation de <i>dominium</i> , 172. – Tensions dans la seigneurie, 179. – Une domination totale ?, 185.	
La dynamique du système féodal	187
L'essor commercial et urbain, 188. – Le monde des cités, 194. – Villes et échanges dans le cadre féodal, 203. – La tension royauté/aristocratie, 207.	
Conclusion : les trois ordres du féodalisme	219

TABLE.	861
CHAPITRE III. L'ÉGLISE, INSTITUTION DOMINANTE DU FÉODALISME.....	223
Les fondements du pouvoir ecclésial.....	226
Unité et diversité de l'institution ecclésiale, 226. – Accumulation matérielle et pouvoir spirituel, 230. – La circulation généralisée des biens et des grâces, 238. – Le monopole de l'écrit et de la transmission de la Parole divine, 242.	
Refondation et sacralisation accrue de l'Église (XI^e-XII^e siècles)	247
Le temps des moines et la faiblesse des structures séculières, 248. – Refondation séculière et sacralisation du clergé, 256. – L'absolu pouvoir du pape, 262.	
Au XIII^e siècle : un christianisme aux accents nouveaux	267
Du roman au gothique, 267. – Des ordres religieux novateurs : les mendiants, 278. – L'Église, la ville et l'université, 288. – Prédication, confession, communion : une triade nouvelle, 293. – Ritualisme et dévotion : un changement d'équilibre ?, 298.	
Limites et contestations de la domination de l'Église	300
Les poussées hérétiques et la réaction de l'Église, 301. – Les « superstitions » et la culture folklorique, 310. – Les marges et la subversion intégrée des valeurs, 314. – L'ennemi nécessaire : juifs et sorciers, 322. – Vers la société de persécution, 331.	
Conclusion : une dynamique millénaire d'affirmation.....	334
CHAPITRE IV. DE L'EUROPE MÉDIÉVALE À L'AMÉRIQUE COLONIALE	339
Le bas Moyen Âge : triste automne ou dynamique continuée ?	339
Les calamités du XIV ^e siècle : peste, guerre, schisme, 340. – Crise du féodalisme ou ajustements sociaux ?, 347. – L'essor poursuivi des villes et du commerce, 355. – Genèse de l'État ou affirmation monarchique ?, 362. – L'Église, toujours, 371.	
L'Europe médiévale prend pied en Amérique	380
Féodalisme en Amérique latine : un débat, 380. – Une définition du féodalisme ?, 386. – Esquisse de compa-	

raison entre l'Europe féodale et l'Amérique coloniale, 392.

– Un féodalisme tardif et dépendant ?, 409.

**Conclusion : au-delà de la nomenclature, des relations
bonnes à penser** 414

Seconde partie

STRUCTURES FONDAMENTALES DE LA SOCIÉTÉ MÉDIÉVALE

CHAPITRE I. LES CADRES TEMPORELS DE LA CHRÉTIENTÉ 419

Unité et diversité des temps sociaux 421

Les mesures du temps vécu, 421. – Cycle liturgique et maîtrise cléricale du temps, 426. – « Temps de l'Église et temps du marchand », 433.

Les ambiguïtés du temps historique 439

Histoire linéaire et « cercle de l'année », 439. – Passé idéalisé, présent méprisé, futur annoncé, 447. – Un temps semi-historique, 454.

Les limites de l'histoire et les dangers de l'eschatologie 457

L'écriture de l'histoire, 457. – L'imminence (reportée) de la fin des temps, 461. – La subversion millénariste : le futur, ici et maintenant, 468.

Conclusion : un temps semi-historique, rongé par l'histoire 472

**CHAPITRE II. LA STRUCTURATION SPATIALE DE LA SOCIÉTÉ
FÉODALE** 475

Un univers localisé, fondé sur l'attachement au sol 477

Réseau paroissial et rassemblement des hommes autour des morts, 477. – L'univers de connaissance et l'inquiétante extériorité, 484.

L'espace polarisé du féodalisme 489

Des échanges sans marché, 490. – La chrétienté, réseau de pèlerinages, 493. – Un déplacement vers l'extérieur, gage de cohésion interne, 500.

TABLE	863
L'Église, articulation du local et de l'universel.....	505
Renversement de la doctrine eucharistique, 506. – Réalisme eucharistique, lieu sacré et communion ecclésiale, 513. – L'image concentrique du monde, 517.	
Conclusion : dominance spatiale au Moyen Âge, dominance temporelle aujourd'hui	523
 CHAPITRE III. LA LOGIQUE DU SALUT	529
 La guerre du Bien et du Mal.....	531
Le monde, champ de bataille des vices et des vertus, 531. – Discours sur les vices, discours sur l'ordre social, 536. – Le diable, « prince de ce monde », 539. – Satan, faire-valoir des puissances célestes et de l'Église, 544.	
L'ici-bas et l'au-delà : une dualité qui se consolide.....	548
Doctrines et récits de l'au-delà, 548. – Naissance d'une géographie de l'au-delà, 555. – Pratiques pour l'autre monde : suffrages, messes, indulgences, 560.	
Le système des cinq lieux de l'au-delà.....	562
Formation du système pénal infernal, 562. – L'enfer, incitation à la confession, 566. – Le paradis, parfaite communauté ecclésiale, 569. – Les lieux intermédiaires : purgatoire et limbes, 573. – Une synthèse en image, 577.	
Conclusion : l'Église, ou l'instance qui sauve	579
 CHAPITRE IV. CORPS ET ÂMES : PERSONNE HUMAINE ET SOCIÉTÉ CHRÉTIENNE.....	581
 L'homme, union de l'âme et du corps.....	582
La personne, entre dualité et ternarité, 582. – Entrée dans la vie, entrée dans la mort, 586. – Les noces de l'âme et du corps, 591. – Le corps spirituel des élus ressuscités, 594.	
L'articulation du charnel et du spirituel : un modèle social...	598
L'Église, corps spirituel, 599. – L'Incarnation, paradoxe instable et dynamique, 603. – Une institution incarnée, fondée sur des valeurs spirituelles, 610.	
La machine à spiritualiser, entre déviations et affirmation....	616
Dangers aux extrêmes : séparation dualiste et mélanges impropres, 616. – Incarnation du spirituel et spiritualisa-	

tion du corporel, 620. – Une efficacité croissante, mais de plus en plus forcée, 627.	
Conclusion : les ambivalences de la personne chrétienne.....	632
 CHAPITRE V. LA PARENTÉ : REPRODUCTION PHYSIQUE ET SYMBOLIQUE DE LA CHRÉTIENTÉ.....	 637
La parenté charnelle et son contrôle par l'Église	640
L'imposition d'un modèle clérical du mariage, 640. – Transmission des patrimoines et reproduction féodale, 646.	
La société chrétienne comme réseau de parenté spirituelle .	653
Parenté baptismale, paternité de Dieu et maternité de l'Église, 653. – La paternité des clercs : un principe hiérarchique, 658. – Germanité de tous les chrétiens et essor des confréries, 661.	
La parenté divine, point focal du système.....	664
Le Fils égal au Père : les paradoxes de la Trinité, 664. – Le Christ : Père-frère, Père-mère, 671. – La Vierge, emblème de l'Église, 672. – La Vierge-Église, mère, fille et épouse du Christ, 676. – La parenté divine, ou l'anti-généalogie, 679.	
Conclusion : le monde comme parenté, la société comme corps	681
 CHAPITRE VI. L'EXPANSION OCCIDENTALE DES IMAGES.....	 689
Un monde d'images nouvelles	691
Entre iconoclasme et idolâtrie : la voie moyenne occidentale, 691. – Des supports d'images de plus en plus diversifiés, 696. – Liberté de l'art et inventivité iconographique, 704. – Pratiques et fonctions des images, 710. – Images des uns, idoles des autres, 718.	
Les ressorts de la représentation	725
Lieux d'images, lieux de culte, 725. – Culture de l' <i>imago</i> et logique figurale du sens, 731. – Figurer Dieu, regarder la Création, 739. – Invention de la perspective et dynamique féodale, 745.	
Conclusion : image-objet médiévale, image-écran contemporaine	749

Chapitre conclusif
LE FÉODALISME,
OU LE SINGULIER DESTIN DE L'OCCIDENT

Une logique générale d'articulation des contraires, 754. –
La rigueur ambivalente du système ecclésial, 758. –
L'expansion de l'Occident (repères théoriques), 764. –
Système féodal *versus* logique impériale, 770. – Système
ecclésial *versus* logique des paganismes, 778. – L'Occident
et ses autres : une opposition dissymétrique, 789.

Bibliographie	797
Index	819
Table des plans, cartes et schémas.....	835
Table des figures.....	837
Table des crédits.....	857

N° d'édition : L.01EHQN000337.N001.
Dépôt légal : avril 2009.
Imprimé en Espagne par Novoprint (Barcelone)

JÉRÔME BASCHET

La civilisation féodale

Sombre repoussoir des Lumières et de la modernité, le Moyen Âge peine à se défaire de sa mauvaise réputation. Pourtant, au cœur de ce millénaire, se loge une exceptionnelle période d'essor et d'élan créateur, déterminante pour la destinée du monde européen. Réputé anarchique, le système féodal repose en fait sur une organisation sociale efficace, qui, dès les X^e et XI^e siècles, regroupe les populations au sein de villages où la domination des seigneurs s'exerce de manière vigoureuse et équilibrée. Véritable colonne vertébrale de la société, l'Église assure la cohésion de ces entités locales tout en conférant à la chrétienté une unité continentale et une prétention à l'universalité. De là une civilisation profondément originale, dont les manières de percevoir et de vivre le temps, l'espace, l'au-delà, l'âme et le corps, la parenté ou encore les images révèlent les tensions et les paradoxes.

Par-delà les crises et les couleurs contrastées de la fin du Moyen Âge, c'est la force expansive de la chrétienté féodale qui pousse les Occidentaux vers les rivages du Nouveau Monde et la conquête du continent américain. Et si le féodalisme, traditionnellement considéré comme l'âge de la stagnation et de l'obscurantisme, était l'un des ressorts oubliés de la dynamique par laquelle l'Occident a imposé sa domination à l'Amérique d'abord, puis à l'ensemble de la planète ?

Jérôme Baschet est maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales. Il enseigne également à San Cristóbal de Las Casas, au Mexique. Il a notamment publié *La Rébellion zapatiste* (Champs-Flammarion, 2005) et *L'Iconographie médiévale* (Gallimard, 2008).

En couverture : Maître de Viella,
Apparition de la Vierge et de l'enfant Jésus
à saint Bernard. Monastère cistercien
de Santa María de Casbas (Huesca).

Flammarion

Prix France : 13 €

ISBN : 978-2-0812-2391-2



9 782081 223912

editions.flammarion.com