

JÉRÔME
BASCHET

La civilisation
féodale

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

NOUVELLE ÉDITION



Champs histoire

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 singulière 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. L'Église, colonne vertébrale de la société, assure la cohésion des entités locales tout en conférant à la chrétienté une prétention à l'universalité. Les manières de percevoir et de vivre le temps, l'espace, l'au-delà, l'âme et le corps révèlent les paradoxes d'une civilisation exceptionnellement féconde.

Ainsi, le féodalisme, traditionnellement considéré comme l'âge de la stagnation et de l'obscurantisme, pourrait bien être 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. Porté par une thèse originale, *La Civilisation féodale* s'est imposé dès sa première parution comme une somme incontournable sur l'histoire médiévale.

Jérôme Baschet est enseignant-chercheur à l'EHESS et à l'université autonome du Chiapas (Mexique). Il a notamment publié *La Rébellion zapatiste* (« Champs », 2005), *L'Iconographie médiévale* (« Folio », 2008) et *Corps et Âmes* (Flammarion, 2016).

4^e édition augmentée d'une postface inédite de l'auteur.

En couverture : Maître de Viella, *Apparition de la Vierge et de l'enfant Jésus à saint Bernard*. Monastère cistercien à Santa Maria de Casbas (Huesca).

Flammarion

LA CIVILISATION FÉODALE

- 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 (XIF-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, Flammarion, « Champs », 2005.
- La Chrétienté médiévale. Représentations et pratiques sociales*, Paris, La Documentation française, 2005.
- L'Iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, « Folio histoire », 2008.
- Enfants de tous les temps, de tous les mondes* (direction), Paris, Gallimard-Jeunesse/Giboulées, 2010 (Pépite d'or du Salon du livre jeunesse de Montreuil).
- Le Monde roman par-delà le Bien et le Mal. Une iconographie du lieu sacré* (avec Jean-Claude Bonne et Pierre-Olivier Dittmar), Paris, Arkhê, 2012.
- Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*, Paris, La Découverte, 2014.
- Les Images dans l'Occident médiéval* (co-direction avec P.-O. Dittmar), Turnhout, Brepols, 2015.
- Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016 (Prix Gobert de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres).
- Défaire la tyrannie du présent. Temporalités émergentes et futurs inédits*, Paris, La Découverte, 2018.

Jérôme Baschet

LA CIVILISATION FÉODALE

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

Édition augmentée d'une postface inédite (2018)

Champs histoire

4^e édition corrigée et mise à jour
© Éditions Flammarion, Paris, 2006 ; 2018.
ISBN : 978-2-0814-2770-9

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 Labruné 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 indéradicable, 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 parant des prestiges 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

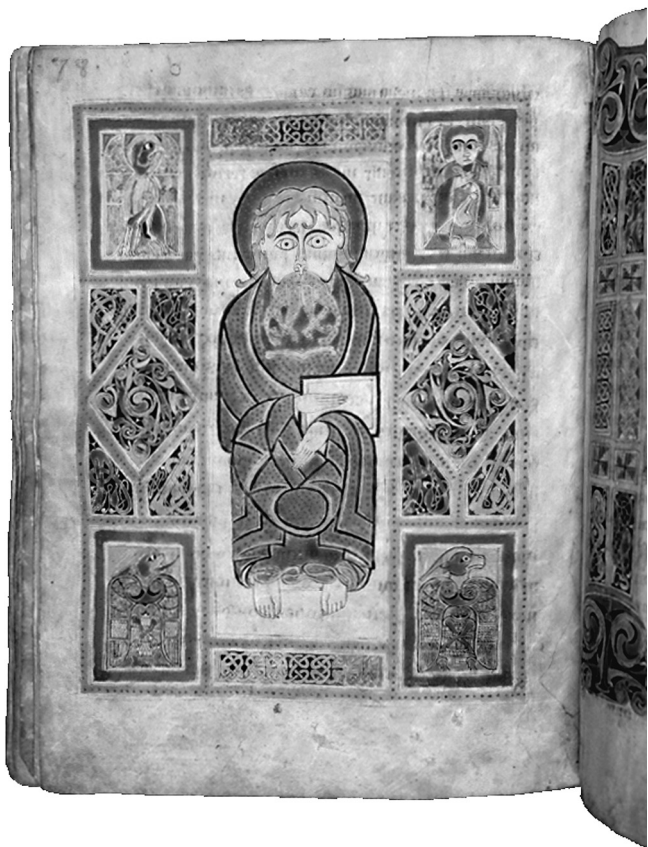


Fig. 1 : Saint Marc et les symboles des quatre évangélistes dans un Évangélaire irlandais enluminé vers 750-760 (Saint-Gall, Bibliothèque du monastère, Cod. 51, page 78).



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).

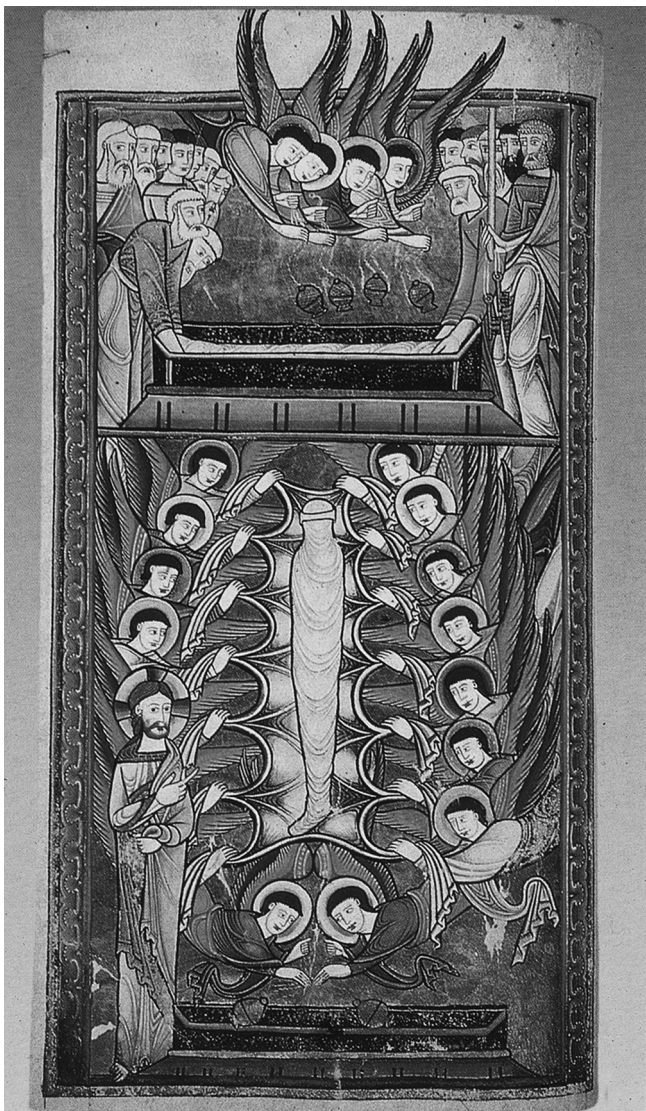


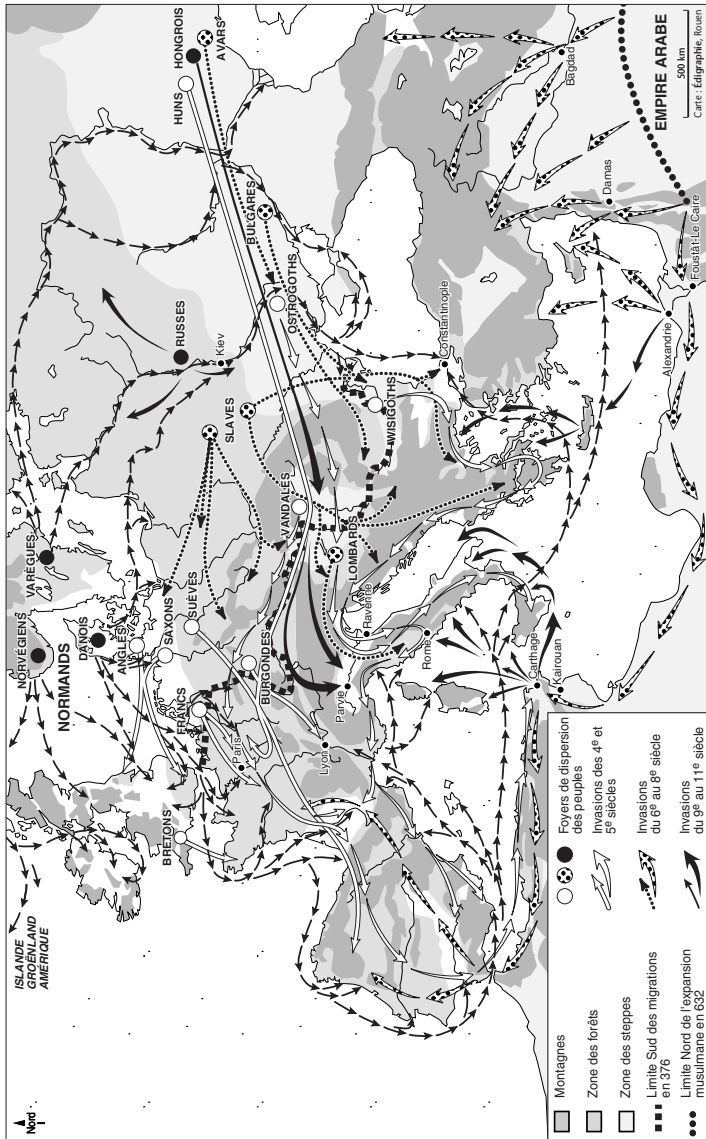
Fig. 4 : L'Assomption de la Vierge dans un psautier du nord de l'Angleterre (vers 1170-1175, Psautier de York, Glasgow, University Library, Hunter U.3.2., f. 19 v.).



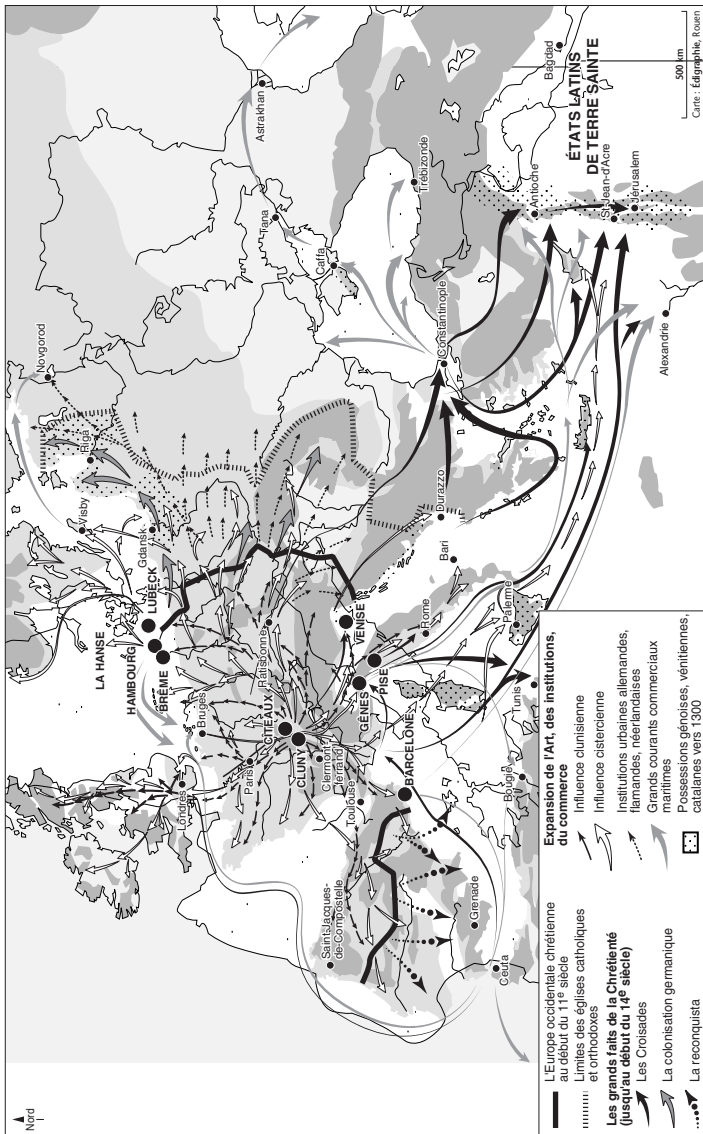
Fig. 5 : Une image tourmentée de la mort : le gisant de François de La Sarraz en proie aux serpents et aux crapauds (dernier tiers du XIV^e siècle ; chapelle Saint-Antoine du château de La Sarraz, canton de Vaud).



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



Ill. 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 éparées, 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 évangelisateur 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 Protas 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 Martin 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)

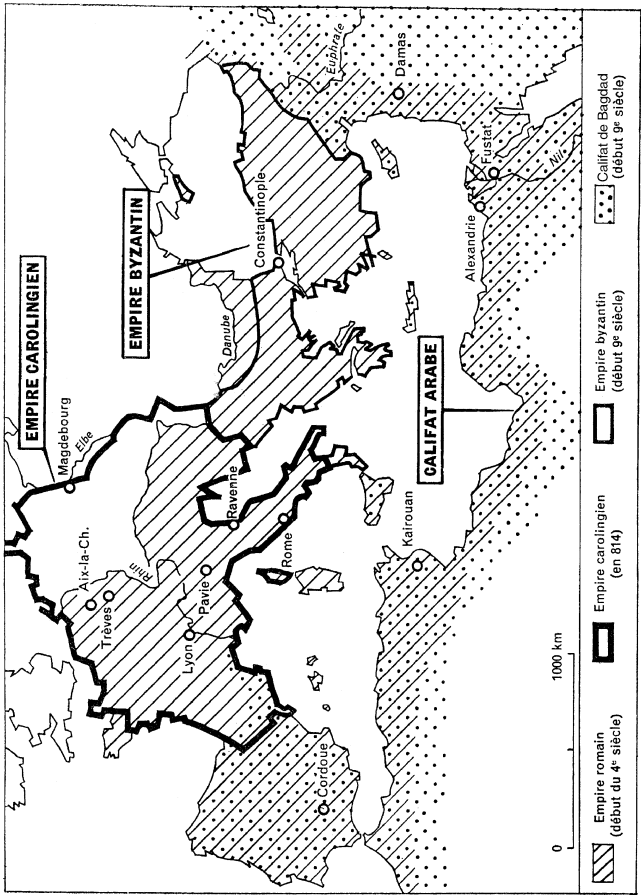
Les tenants de la vision obscurantiste du Moyen Âge s'étonneront de constater qu'une expression amplement consacrée par l'usage historiographique évoque une renaissance au cœur même des siècles les plus sombres des ténèbres médiévales. Mais, comme on l'a dit, le Moyen Âge est un long chapelet de « renaissances », 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 ecclésiastique 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 ecclésiastique 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

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.

POSTFACE À LA 4 ^e ÉDITION (2018).....	797
Bibliographie	831
Index	857
Table des plans, cartes et schémas.....	873
Table des figures.....	875
Table des crédits.....	895

N° d'édition : L.01EHQN001012.N001.
Dépôt légal : avril 2018.