



HAL
open science

”Entre le Moyen Âge et nous”

Jérôme Baschet

► **To cite this version:**

Jérôme Baschet. ”Entre le Moyen Âge et nous”. Didier Méhu, Néri de Barros Almeida et Marcelo Cândido da Silva (dir.), Pourquoi étudier le Moyen Age? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé, pp.215-232, 2012. halshs-03104509

HAL Id: halshs-03104509

<https://shs.hal.science/halshs-03104509>

Submitted on 22 Feb 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Paru dans Didier Méhu, Néri de Barros Almeida et Marcelo Cândido da Silva (dir.), *Pourquoi étudier le Moyen Âge ? Les médiévistes face aux usages sociaux du passé*, Paris, Editions de la Sorbonne, 2012, p. 215-232.

Jérôme Baschet

ENTRE LE MOYEN ÂGE ET NOUS

« Pourquoi étudier le Moyen Âge au XXI^e siècle ? » Quelle en est la « nécessité »¹ ? Quelle en est l'inutile nécessité, la nécessité non-utilitariste ? Comment concevoir l'actualité de cet inactuel qu'est le Moyen Âge ? Ces questions somme toute spécifiques ne sauraient être abordées hors d'un cadre de réflexion plus général, car la connaissance historique ne se divise pas : aucune réalité sociale, de n'importe quelle période ou partie du monde, ne saurait être négligée sans affecter notre capacité de réflexion historique, c'est-à-dire de compréhension des modes de fonctionnement et de transformation des structures sociales². C'est pour cette simple raison qu'il est fort peu probable qu'un millénaire (et plus) d'histoire européenne puisse être tenu pour sans importance. Par ailleurs, le savoir historique acquiert une nécessité d'autant plus grande qu'il se heurte désormais à la menace, à la fois institutionnelle et intellectuelle, d'une destruction systématique de ses conditions de possibilité. L'offensive est caractéristique d'une époque qui s'emploie « à oublier comment on pense historiquement »³, combinant les effets de la fragmentation postmoderne à une bureaucrato-marchandisation de l'éducation et de la recherche. De quel espace peut encore disposer l'histoire-réflexion dans un monde soumis à la tyrannie du présent perpétuel, régime d'historicité qui constitue l'un des rouages de l'actuelle domination sociale⁴ ? Elle n'est sans doute possible qu'à contre-courant, car en s'efforçant de rendre intelligibles les structures

¹ Au sens que Joseph Morsel donne à ce terme dans *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat*, Paris, LAMOP-Paris I, 2007 (<http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/JosephMorsel/index.htm>).

² Cette remarque peut être étendue à l'ensemble des sciences sociales ; elle englobe toutes les sociétés humaines, y compris celles dont il revient traditionnellement à l'anthropologie et à la sociologie de rendre compte.

³ Fredric Jameson, *Teoría de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1996, p. 9.

⁴ Voir François Hartog, *Régimes d'historicité*, Paris, Seuil, 2004. Je me permets aussi de renvoyer à mon article « L'histoire face au présent perpétuel. Quelques remarques sur la relation passé/futur », dans François Hartog et Jacques Revel (éds.), *Les usages politiques du passé*, Paris, Ed. de l'EHESS (« Enquête »), 2001, p. 55-74 (la notion de « présent perpétuel » recoupe pour l'essentiel celle de « présentisme », avec quelques différences dans l'analyse).

sociales et leurs transformations, l'histoire dénaturalise le « il en a toujours été ainsi » et le « il ne peut en être autrement » d'un monde qui se prétend inévitable et éternel⁵.

S'il convient de marquer l'indivisibilité du savoir historique, on ne saurait pour autant considérer l'histoire médiévale comme une partie absolument quelconque de celui-ci. La question de la nécessité spécifique de l'étude du Moyen Âge se pose bel et bien, sans se dissoudre entièrement dans une défense globale de l'histoire-réflexion, au sein de laquelle elle doit cependant s'inscrire. On ne peut alors faire l'économie d'une interrogation sur les rapports *entre le Moyen Âge et nous*, humains du XXI^e siècle. Ce faisant, il convient d'écarter, avec la plus ferme énergie, toute relation d'*identification* (le Moyen Âge comme fondement d'une supposée identité nationale, européenne ou occidentale) et de souligner également à quelles conditions une telle réflexion peut résister aux périls de la téléologie (à laquelle on succomberait si l'on en venait à penser que le Moyen Âge n'a de sens qu'en tant qu'il conduit inéluctablement jusqu'à nous). Interroger ce rapport est plutôt la reconnaissance du fait que nous ne saurions analyser le passé médiéval que depuis notre présent, c'est-à-dire depuis l'effort dont nous sommes capables pour nous déprendre de ce présent et de ses déterminations. Admettre le caractère situé du savoir scientifique n'a de pertinence qu'à la condition de reconnaître sa capacité à s'arracher, autant que possible, aux effets de son inscription sociale. Admettre les limites de toute connaissance ne vaut qu'à se conjuguer avec l'impératif d'un dépassement (nécessairement limité) de ses propres limites.

Je voudrais ici insister sur le fait que le rapport entre le Moyen Âge et nous doit être pensé en conjoignant deux aspects en apparence contradictoires, mais dont la tension est indispensable pour cerner l'importance de la période médiévale et donc la nécessité de son étude au XXI^e siècle : d'un côté, la dynamique du système ecclésio-féodal peut être tenue pour l'un des ressorts décisifs (et généralement occulté) de l'essor européen, en ce qu'il *enclenche* la progressive occidentalisation du monde ; de l'autre, si cette dynamique porte vers la modernité, elle n'y conduit entièrement qu'à travers une rupture radicale, de sorte qu'on doit aussi souligner l'altérité foncière du Moyen Âge. Affaiblir l'un de ces deux versants serait risquer de n'y plus rien comprendre, et tout l'enjeu est alors de préciser l'articulation entre l'altérité d'un Moyen Âge prémoderne et la dynamique qui, en lui, pousse vers un système-monde moderne occidentocentré. C'est ce qui me conduira à poser la question des modalités de la transition entre le système féodo-ecclésial et le système

⁵ J'emprunte la notion d' « histoire-réflexion » (opposée à « histoire-sacralisation ») à Alain Guerreau, « Situation de l'histoire médiévale (esquisse) », <http://www2.fesh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA5/PDF5/01-Alain-Guerreau.pdf>.

capitaliste, puis à évoquer certains caractères de la dynamique médiévale et de sa relève au sein de la modernité.

Parler du Moyen Âge comme étape décisive de l'essor et de l'expansion de l'Occident, voire d'une matrice médiévale du monde moderne, ne suppose nullement d'adhérer à la fable idéologique qui a accompagné la domination occidentale du monde : celle d'une supériorité morale ou civilisationnelle de l'Occident. Ce à quoi on se réfère est l'instauration d'une domination planétaire, qui ne suppose rien d'autre qu'une supériorité factuelle (laquelle ne saurait être réduite à ses dimensions militaires ou coercitives, toute domination un tant soit peu durable supposant également l'efficacité de ses mécanismes de cohésion et de contrôle, et notamment de ses systèmes de représentation)⁶. En ce point, il pourrait ne pas être inutile d'évoquer une histoire « à rebrousse-poil », qui s'arrache à toute empathie, explicite ou implicite, avec les vainqueurs d'hier et d'aujourd'hui⁷. Non certes pour remplacer une apologétique par une autre ou pour enfermer les dominés dans le ghetto d'une histoire *propre*, prise entre victimisation et idéalisation, et à coup sûr dépourvue du moindre potentiel d'intelligibilité. Une histoire du point de vue des dominés – condamnée à regarder passer le long cortège triomphal des puissants, comme le souligne Benjamin – n'a de sens qu'à la condition de dépasser le point de vue des dominés eux-mêmes. Elle ne saurait être qu'une histoire des modes de domination, soucieuse d'en percer les secrets et d'identifier ce à quoi les dominés (et les dominants, d'une certaine manière) sont soumis. Plus qu'à fixer les puissants qui pavanent dans le cortège, l'histoire « à rebrousse-poil » doit s'employer à scruter les rouages du char de la domination. Intéressée par le démontage des mécanismes de domination et d'exploitation, ne favoriserait-elle pas la compréhension de celles-ci davantage qu'un point de vue tendant à considérer domination et exploitation comme légitimes, naturelles ou vaguement inévitables ?

Altérité du Moyen Âge et dynamique du système féodo-ecclésial

L'altérité du Moyen Âge est fondée sur idée d'un (long) Moyen Âge prémoderne, séparé de nous par la fantastique barrière que constitue le basculement dans le système capitaliste.

⁶ Jack Goody s'est élevé contre le risque d'une surévaluation, voire d'une essentialisation, des différences entre l'Occident et tous ses autres (voir en dernier lieu *The Theft of History*, Cambridge, Cambridge UP, 2007). Mais restreindre outre mesure les spécificités de l'Occident tend à faire de l'occidentalisation du monde un processus purement aléatoire, et à en minorer la portée. L'enjeu consiste à produire une histoire non eurocentrique de la formation d'un monde eurocentré (ce que la critique de l'ethnocentrisme paraît écarter, presque autant que l'ethnocentrisme lui-même).

⁷ Walter Benjamin, « Thèses sur le concept d'histoire », dans *Essais 2. 1935-1940*, Paris, Denoël/Gonthier, 1983, p. 198-199.

Cette barrière est marquée par la « double fracture conceptuelle » de la fin du XVIII^e siècle qui, en faisant émerger les concepts nouveaux d'économie et de religion, a rendu incompréhensible la logique sociale antérieure⁸. Parler du Moyen Âge comme d'un monde d'avant le capitalisme ou d'avant la modernité, voire comme de « notre anti-monde », ne vise pas à enfermer le Moyen Âge dans une définition négative, ni non plus à le réduire à un rapport d'inversion vis-à-vis de nous (au reste, une telle caractérisation ne saurait en aucun cas suffire, car on pourrait en dire à peu près autant de n'importe quelle société traditionnelle). Il s'agit simplement de marquer avec force l'écart qui nous en sépare. Par certains aspects – mais il faut veiller à ne pas rigidifier inutilement la rhétorique de l'inversion –, cette rupture tient d'un renversement venant séparer ce qui était auparavant lié, voire indissociable : séparation du producteur d'avec les moyens de production, avec tous ses effets dans l'ordre des représentations ; émergence de l'économie comme sphère séparée et dominante, par opposition avec sa position antérieure encadrée dans le social⁹. Reste que de tels énoncés n'ont de pertinence qu'à être associés à l'autre dimension mentionnée, soit une jonction dynamique unissant les deux mondes que la rupture de la modernité capitaliste sépare néanmoins.

L'insistance sur l'altérité du Moyen Âge, qui doit beaucoup à Jacques Le Goff, Paul Zumthor, Anita et Alain Guerreau, a revêtu une dimension stratégique et critique¹⁰. Il s'agissait – et il s'agit encore – de définir une posture scientifique (ou du moins l'un de ses aspects), en tentant de se prémunir contre les illusions d'une unité civilisationnelle, entretenues par l'apparente identité des espaces géographiques, des édifices, des traits culturels et des notions. Les pièges d'une fausse familiarité peuvent de surcroît être entretenus par un continuisme historique qui voit dans le Moyen Âge la naissance ou l'enfance de l'Europe, et qui, pour se défaire du spectre de l'obscurantisme, fait gloire à cette période d'être un miroir dans lequel nous pourrions déjà, quoi qu'imparfaitement, nous reconnaître. En réaction, la posture de l'altérité a montré sa fécondité historiographique, en convoquant le modèle anthropologique pour mieux écarter les projections non raisonnées de catégories de

⁸ Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Seuil, 2001.

⁹ Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983. Tout en critiquant l'œuvre de Polanyi, Maurice Godelier a souligné la dominance des structures non économiques dans les sociétés précapitalistes (*L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, 1984).

¹⁰ Par exemple Jacques Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 1978 ; Paul Zumthor, *Parler du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1980 ; Michel Sot, Anita Guerreau-Jalabert et Jean-Patrice Boudet, « L'étrangeté médiévale », dans Jean-Pierre Roux et Jean-François Sirinelli (dirs.), *Pour une histoire culturelle*, Paris, Seuil, 1997, p. 167-182.

pensée contemporaines. Souligner la coupure entre le Moyen Âge et nous reste la condition d'un regard qui sait devoir se défier de lui-même et se défaire des évidences contemporaines pour avoir quelque chance de construire des outils analytiques adaptés à un monde aussi lointain. L'altérité médiévale doit-elle cependant continuer à être exprimée de manière aussi tranchante ou bien est-il nécessaire d'en proposer une reformulation ?

S'il s'agit de rejeter le Moyen Âge loin de nous pour mieux le voir, il s'agit en même temps de faire de lui un point de vue extérieur pour mieux voir le monde moderne. On peut évoquer ici la démarche de Louis Dumont, qui vise à penser l'Inde depuis l'Occident autant que l'Occident depuis l'Inde, et indique que se situer à l'extérieur est la seule manière de voir la culture moderne dans son unité¹¹. Le Moyen Âge – âge pré-capitaliste de l'Occident – peut être à sa façon cet extérieur. Sa position, ambivalente et pour cela suggestive, tient au fait d'être extérieur/antérieur à la modernité, tout en pouvant être replacé au cœur même de l'histoire occidentale et de la dynamique qui permet le basculement vers la modernité.

De fait, le second versant de la démarche proposée ici consiste à considérer la dynamique médiévale comme le moment où s'enclenche le processus d'essor de l'Occident qui conduit, à travers diverses reconfigurations successives, à l'exercice d'une domination planétaire. Et si le rapport entre la dynamique médiévale et le basculement dans la modernité reste particulièrement délicat à penser, le lien entre cette dynamique et le premier moment de l'occidentalisation du monde – la colonisation du continent américain – apparaît très direct (pour peu du moins que l'on se débarrasse des illusions de la Renaissance)¹². C'est un point essentiel pour une histoire écrite depuis le continent américain, mais aussi de façon plus générale, puisqu'on peut voir là une étape déterminante dans le processus de conformation d'un monde soumis à la domination occidentale. Faire place à la dynamique médiévale est donc indispensable pour restituer convenablement l'ensemble des processus ayant conduit à la configuration actuelle du monde. Cependant, il faudrait se garder de fonder la *nécessité* de l'étude du Moyen Âge uniquement sur ce qui, en lui, pointerait vers notre monde. On risquerait alors de se laisser piéger par un retour de l'utilitarisme, reliant trop directement l'intérêt du Moyen Âge au souci de notre présent. On risquerait de se contraindre à rapprocher

¹¹ Notamment Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1985.

¹² Je me permets de renvoyer à *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Champs-Flammarion, 2006 (édition brésilienne, São Paulo, Globo, 2006), tout en précisant que la façon dont cet ouvrage esquisse l'articulation entre Moyen Âge occidental et colonisation transatlantique repose sur une expérience du domaine hispanique. L'expérience coloniale brésilienne présente des caractères propres et appelle des analyses adaptées que mes compétences limitées m'interdisaient d'engager.

le Moyen Âge de nous afin de le rendre digne d'intérêt, et d'atténuer ainsi la coupure qui nous sépare de lui (ou pire d'en isoler certains aspects, ce qui ruinerait toute possibilité d'en saisir la logique globale).

C'est pourquoi il est indispensable de poser, entre le Moyen Âge et nous, un double rapport d'enchaînement dynamique et d'altérité. On doit dire tout à la fois du Moyen Âge qu'il est animé d'une dynamique conduisant à la modernité dominatrice de l'Occident et qu'il est séparé de nous par une rupture radicale (en conséquence, reconnaître la contribution de la dynamique médiévale à l'occidentalisation du monde, voire à la constitution de la modernité, ne restreint en rien l'intensité de l'altérité médiévale)¹³. Tout l'enjeu consiste à passer de ces énoncés généraux à une analyse précise des processus historiques, qui soit capable de combiner ces deux aspects et de penser une dynamique conduisant vers l'ordre modernoccidental du monde, quoi qu'à travers le bouleversement d'une reconfiguration radicale.

Réanimer la question de la transition

L'une des questions qu'il convient alors d'affronter est celle de la transition du système féodo-ecclésial au capitalisme : vieille question qui mériterait de sortir du coma prolongé dans lequel elle a sombré... Car il est clair que, pour rendre compte de ce qu'il y a *entre le Moyen Âge et nous*, il faudrait être en mesure de cerner un ensemble de processus historiques hautement complexes dont le nœud est précisément cette transition.

Je me permets de mentionner rapidement deux points¹⁴. Le premier consiste à écarter une transition située aux XIV^e-XV^e siècles (la supposée « crise finale du féodalisme ») et faisant de la Renaissance le coup d'envoi de la modernité et du système-monde capitaliste. Dans un tel schéma historiographique, la colonisation de l'Amérique participe d'un basculement dans un monde radicalement neuf et l'analyse du processus d'occidentalisation du monde peut presque s'épargner de rien connaître du Moyen Âge, si ce n'est au titre des antécédents, des préambules ou des vagues prémonitions. Le coup de baguette magique de la Renaissance, qui rabaisse les siècles précédents au rôle de sombre repoussoir, reste bien l'un de nos points de litige principaux. C'est à rebours de cette logique que travaille l'argumentaire du long Moyen Âge, qui a notamment pour effet de relier très directement dynamique médiévale et colonisation américaine.

¹³ On peut dès lors s'interroger sur l'idée, exprimée par Paul Zumthor, selon laquelle l'altérité du Moyen Âge serait plus relative que celle de sociétés lointaines, au motif qu'il appartient à notre histoire (*Parler du Moyen Âge, op. cit.*).

¹⁴ Ils sont plus amplement développés dans mon article « Os Modelos da Transição », *Signum*, 8, 2006, p. 9-31.

Le second point tient au rejet d'un modèle exogène de la transition, selon lequel la production artisanale et le commerce, les villes et les groupes urbains se développeraient en dehors d'un système féodal caractérisé par l'autarcie et l'immobilisme, jusqu'à acquérir une force suffisante pour le mettre à bas. On peut lui opposer un modèle que l'on dira endogène, en ce sens qu'il souligne le caractère dynamique du système féodal, qui engendre lui-même (et contrôle) les phénomènes qui étaient supposés devoir provoquer sa perte. On peut alors poser que c'est dans la dynamique même du système féodal qu'il faut chercher les ressorts les plus essentiels de la transition vers un autre système. Mais la transition n'en suppose pas moins un moment de basculement, qui doit être pensé comme une rupture entraînant une recomposition globale : les éléments qui s'étaient développés sous l'effet de la dynamique du système antérieur se reconfigurent alors au sein du nouveau système, en fonction de ses logiques et de ses hiérarchies propres. Certains éléments peuvent être présents dans l'ancien et le nouveau système, ce qui laisse prise à toutes les illusions continuistes déjà mentionnées, mais leur sens est totalement transformé du fait des relations inédites au sein desquelles ils se trouvent agencés.

Plutôt que d'insister à nouveau sur ces aspects, je voudrais faire une observation sur les processus qui se jouent *entre le Moyen Âge et nous*, afin de suggérer que se sont succédées trois formes (au moins) de mondialisation. La première est marquée par la conquête et la colonisation d'une grande partie du continent américain. Il s'agit d'une étape essentielle dans l'occidentalisation du monde : pour la première fois, le contrôle de territoires aussi amples et aussi éloignés est assuré durablement. Il est devenu courant d'évoquer à ce propos, en insistant sur une interconnexion inédite de tous les continents, une première mondialisation (ce qui conduit certains à dévaluer les discours actuels sur la mondialisation, au motif que celle-ci serait déjà vieille de plus de cinq siècles). Il est toutefois nécessaire de bien marquer des différences et des étapes. L'expression de « mondialisation archaïque », avancée par C.A. Bayly, a le mérite de souligner nettement l'écart par rapport aux mondialisations proprement « modernes »¹⁵. Surtout, comme l'indique le même auteur, ses principes recteurs sont l'expansion universalisante de la chrétienté et l'affirmation de pouvoirs monarchiques qui se conçoivent comme relais de celle-ci et sont mus par la quête du prestige. Pour dépasser une dénomination purement négative, on proposera de parler d'une *mondialisation féodo-ecclésiastique* (du moins, en ce qui concerne la contribution européenne à ce phénomène). Et on ajoutera, dès lors qu'on se place dans le cadre d'analyse du long Moyen Âge, qu'il convient

¹⁵ C. A. Bayly, *La naissance du monde moderne (1780-1914)*, Paris, L'Atelier-Le monde diplomatique, 2007, p. 55-86.

d'associer, dans cette phase féodo-ecclésiastique de la mondialisation, l'entreprise de croisade des XI^e-XIII^e siècles, qui en est l'expression initiale et partiellement vouée à l'échec, et la colonisation américaine qui en est la manifestation la plus marquante¹⁶. C'est en fait l'ensemble des phénomènes touchant à l'expansion occidentale, principalement du XI^e au XVII^e siècle, que l'on doit inclure sous le terme de mondialisation féodo-ecclésiastique.

La colonisation américaine a des effets en partie imprévus, qui contribuent amplement à l'accumulation des conditions favorables à la transition. Elle permet tout d'abord de consolider la position européenne face aux Ottomans : c'est très consciemment que l'entreprise américaine est d'abord perçue par les souverains hispaniques comme un moyen de financer l'effort militaire face à l'Islam. Pour le reste, on sait que l'afflux de métaux précieux n'a aucun effet économique direct, puisqu'il laisse l'Espagne et le Portugal exsangues, mais du moins favorise-t-il l'émergence de l'Europe du Nord et notamment de la Hollande. Puis, vient le temps des « révolutions industrielles », fondées sur l'intensification du travail familial et sur l'essor du commerce mondial, de la traite et des plantations tropicales. Pourtant, rien n'est joué : vers 1780, le monde n'est pas encore eurocentré et la Chine, l'Inde ou l'Islam gardent leur dynamisme. Entre la Chine et l'Europe notamment, l'équilibre n'a pas basculé. C'est seulement entre 1780 et 1914 que s'instaure véritablement un monde eurocentré, dans lequel l'écart entre Europe et le reste du monde se creuse dramatiquement¹⁷. Telle est bien la phase décisive de l'occidentalisation du monde. Cette deuxième mondialisation, étroitement liée à la mise en place du système-monde capitaliste, est de nature résolument nouvelle. La domination coloniale s'y imbrique à l'idéologie du Progrès (qui prend la relève de la Providence divine) et, de façon plus immédiate, aux intérêts de l'industrie textile britannique (mainmise sur les matières premières et recherche de débouchés). Elle se caractérise par la juxtaposition d'impérialismes concurrents, qui prolongent outre-mer la rivalité entre les Etats-nations du centre du système. Cette phase prend fin, me semble-t-il, avec l'exacerbation puis le dépassement des conflits interimpérialistes, au cours du cycle des deux guerres mondiales. On passe alors à une troisième mondialisation, correspondant à une réorganisation profonde du système-monde

¹⁶ Je remercie Joseph Morsel de m'avoir incité à intégrer la croisade dans cette esquisse historique des mondialisations. Notons que Serge Latouche fait commencer l'occidentalisation du monde avec la croisade et indique que cette occidentalisation sous la forme de la chrétienté se prolonge jusqu'au XVI^e siècle (*L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, La Découverte, rééd. 2005 (1989), p. 30.

¹⁷ C.A. Bayly, *La naissance*, op. cit. Voir aussi Kenneth Pomeranz, *The Great Divergence : China, Europa and the Making of the Modern World Economy*, Princeton, Princeton UP, 2000, qui situe à la fin du XVIII^e siècle le point de divergence décisif entre Chine et Europe.

capitaliste, marquée par son caractère post-colonial et par l'hégémonie de l'hyperimpérialisme nord-américain. Et tandis que la deuxième mondialisation était fondée sur le cloisonnement des différents marchés associés aux Etats-nations dominants (avec leurs extensions impériales), la troisième mondialisation se caractérise surtout par une évolution tendancielle vers un marché mondial unique des biens et plus encore des capitaux¹⁸. A l'évidence, la « mondialisation », pas plus que la « domination occidentale », n'est *une* ; l'une comme l'autre revêtent des formes successives bien distinctes qu'il n'est pas indifférent de faire apparaître.

Qu'en déduire pour l'étude du Moyen Âge ? D'abord qu'il ne saurait être question d'attribuer à la seule dynamique médiévale la responsabilité de conduire à l'occidentalisation du monde, dès lors que, en 1780, la phase cruciale de ce processus n'est pas encore engagée et que rien n'est joué encore. L'hégémonie occidentale ne s'impose pleinement que dans le cadre du système capitaliste, à partir du XIX^e siècle. Elle procède donc d'une rupture avec le Moyen Âge, qui cependant en a enclenché la première phase. Il ne faudrait donc pas, après avoir totalement occulté la dimension médiévale de l'expansion occidentale, prêter à celle-ci un rôle exagéré. D'autre part, le schéma proposé, et notamment l'idée d'une première mondialisation féodo-ecclésiastique, conduit à remettre en cause un modèle historique fort répandu, qui fait coïncider colonisation, modernité et capitalisme. Ainsi, la théorie du système-monde moderne de Immanuel Wallerstein unifie ces trois phénomènes et leur garantit 500 ans d'âge¹⁹. Ce schéma est du reste volontiers repris au sein des études postcoloniales, sans doute parce qu'il permet de forger un adversaire unique (et aisément essentialisable) : la colonisation imposée aux populations amérindiennes s'y trouve intrinsèquement associée à la modernité (capitaliste), de sorte que l'appel à la décolonisation culturelle et idéologique est indissociablement conçu comme une rupture avec la modernité occidentale²⁰. Dès lors, il peut être utile de souligner²⁰ que l'Amérique dite latine a connu deux formes successives de subordination, radicalement différentes : une colonisation surgie de la

¹⁸ On pourrait distinguer dans cette troisième mondialisation, une première phase correspondant aux « Trente Glorieuses » (décolonisation, hégémonie absolue des Etats-Unis, émergence des multinationales, rôle marqué des Etats-nations fondés sur des politiques keynesiennes de contention des contradictions sociales) ; puis une seconde phase, à partir des années 1970, de démantèlement néolibéral de ces mêmes composantes keynesiennes, de libéralisation des mouvements de capitaux et de délocalisation des activités productives, ainsi que diverses autres formes de restructuration, ayant également pour but principal une intensification de l'exploitation du travail et une restauration des taux de profit du capital.

¹⁹ Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et Economie-monde (1450-1640)*, Paris, Flammarion, 1980.

²⁰ Walter D. Mignolo, *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007.

dynamique féodo-ecclésiale, puis un positionnement dépendant au sein du système-monde capitaliste.

De la dynamique féodo-ecclésiale à la modernité

Je voudrais maintenant évoquer certains aspects de la dynamique féodo-ecclésiale, en insistant sur les modalités de leur relève au sein de la modernité. On se contentera ici de quelques considérations hautement approximatives et très partielles, que l'on peut considérer comme des compléments au modèle fondé sur le tandem déparentalisation/spatialisation, qu'a récemment proposé Joseph Morsel²¹.

- *L'articulation du spirituel et du corporel* est très clairement engagée dans la mise en place de ce tandem, puisque la hiérarchie établie entre parenté spirituelle et parenté charnelle est l'un des leviers de la déparentalisation et notamment de la conception de l'Église comme institution déparentalisée (c'est-à-dire pensée comme réseau de parenté spirituelle, soustrait aux règles et aux liens de la parenté charnelle)²². De plus, cette articulation est essentielle pour assurer la spatialisation du social : les lieux (églises, reliques et cimetières) qui polarisent l'espace social ne sauraient être purement matériels, sans quoi l'Église perdrait le statut d'éminence sacrée qui lui permet de jouer son rôle dans ce processus ; il est donc indispensable qu'ils puissent être transmués en lieux spirituels, notamment par les rituels de consécration²³. Il en va de même des images, autres vecteurs de la localisation du sacré, qui ne peuvent être assumées – et avec quelle expansivité – que dans la mesure où elles articulent matérialité de l'objet (et de son inscription locale) et tension vers le spirituel. On peut aussi attirer l'attention sur la logique qui sous-tend les conceptions de la personne, duelles en ce qu'elles se fondent sur une distinction marquée de l'âme et du corps, mais en même temps traversées par une dynamique antidualiste qui fait prévaloir une articulation positive de l'âme et du corps²⁴. Le modèle extrême de cette conjonction dynamique est fourni par l'un des traits doctrinaux les plus singuliers que l'Église médiévale ait pris soin de consolider : la résurrection des corps (aboutissant à penser des corps paradoxaux, totalement charnels par leur matérialité et néanmoins parfaitement spirituels par leurs qualités). Une telle articulation d'entités contraires est bien sûr indexée sur l'Incarnation, qui lie pareillement humain et

²¹ *L'Histoire (du Moyen Âge), op. cit.*, ainsi que ses commentaires dans les actes du présent colloque.

²² Je renvoie aux travaux fondateurs d'Anita Guerreau-Jalabert et au ch. II.5 de *La civilisation féodale, op. cit.*

²³ Voir notamment Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006 et Didier Méhu (éd.), *Mises en scènes et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2007.

²⁴ On se contente ici, et pour ce qui suit, de références allégées, en renvoyant une fois pour toutes aux chapitres de *La civilisation féodale* (ici, ch. II.4).

divin ; plus exactement, on dira qu'elle est indexée sur le déploiement historique d'une logique incarnationnelle qui accentue l'intensité de son paradoxe constitutif.

Je proposerais donc de considérer l'*articulation positive du corporel et du spirituel* comme un schème fondamental, en ce qu'il définit le statut même de l'Église, institution paradoxale, sinon institution du paradoxe. C'est cette articulation qui lui permet d'accepter des dons matériels, en tant qu'ils deviennent spirituels, et plus largement de s'assumer comme institution incarnée quoi que fondée sur des valeurs spirituelles. Revendiquant sa pureté virginale au milieu des désordres du monde, l'Église s'incarne tout en restant spirituelle et prétend spiritualiser le charnel, notamment par les sacrements. Telle est la formule de sa légitimité, comme le confirment les contestations et les dissidences qui, toutes, tendent à réduire l'Église à une pure matérialité, jusqu'à la fureur polémique des réformés qui font de l'institution papale un ventre et une cuisine²⁵. Il conviendrait alors de considérer l'articulation positive du spirituel et du charnel comme l'un des modèles représentationnels qui contribuent à assurer la position dominante de l'Église et lui permettent de jouer un rôle majeur dans la dynamique du système féodo-ecclésial. Peut-on voir là un aspect de la singulière efficacité du mode de domination ecclésial, qui permet à l'institution de s'emparer du monde social pour l'ordonner, tout en proclamant son détachement ou sa séparation par rapport à lui. Qui lui permet d'assumer son être-au-monde sous couvert d'un devoir-être-hors-du-monde ? Du moins pourrait-on considérer que c'est la position paradoxale de l'Église, comme institution spirituelo-matérielle, fondée tout autant sur la dualisation hiérarchique du spirituel et du charnel que sur la transfiguration spirituelle du charnel, qui la conduit à libérer *au maximum* les potentialités paradoxales qui la fondent (Trinité, Incarnation, corporel/spirituel...), à ouvrir la fluidité expansive du champ des représentations qui reposent sur ces paradoxes et à assumer une articulation des fins naturelles et des fins surnaturelles de l'homme qui engage un nouveau rapport au monde.

L'articulation du spirituel et du matériel a des effets bien au-delà de l'organisation même de l'institution ecclésiale. On peut reprendre l'exemple de Christophe Colomb, mû tout autant, dans son entreprise atlantique, par l'obsession de l'or que par l'espoir de conversions lointaines. La lecture contemporaine, spontanément economiciste, a bien du mal à ne pas s'en tenir à des fins matérielles, l'or ne pouvant être, pour elle, rien d'autre qu'un bien doté d'une valeur comptable et le souci de la conversion autre chose qu'un prétexte. On peut au contraire considérer que la double obsession de l'or et de la conversion est, chez Colomb, la forme

²⁵ Voir les admirables textes commentés par Denis Couzet, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990, p. 677.

même de l'articulation du spirituel et du matériel. Non seulement l'or est conçu comme le signe et le moyen de la conversion espérée (proximité de la cité du Grand Khan ; usage en vue de la reconquête de Jérusalem), mais il est l'exemple par excellence d'un bien matériel spiritualisé et spiritualisant, pointant vers le divin et le salut (« l'or est très excellent ... celui qui le possède, fait tout ce qu'il veut dans le monde et peut même faire accéder les âmes au Paradis »)²⁶. En bref, il s'agit de souligner que la hiérarchie entre l'intérêt matériel et la quête de statut (honneur ici-bas et salut dans l'au-delà) est, durant le long Moyen Âge, l'inverse de ce qu'elle est dans la société contemporaine. Cela n'empêche nullement de considérer que, *sous couvert* d'un but ecclésial dominant, la colonisation a permis l'appropriation et le transfert en Europe d'une masse considérable de métaux précieux et de biens divers. C'est en ce sens que l'articulation du spirituel et du matériel apparaît comme un mode d'emprise sur le monde assez efficace, en ce qu'il permet d'assumer des conduites intéressées au sein d'un système de valeur qui ne reconnaît pourtant de légitimité qu'au désintéressement.

- *La construction de la nature et de sa maîtrise*. C'est au XVII^e siècle que Philippe Descola situe une rupture décisive : l'émergence de l'idée de Nature, comme domaine autonome dont l'homme est séparé et sur lequel il exerce sa maîtrise, par la connaissance et l'exploitation. S'opère alors le passage d'une ontologie « analogique », caractéristique des sociétés de nombreuses régions du monde, à une ontologie « naturaliste », qui apparaît spécifiquement en Europe²⁷. Divers éléments préparent toutefois cette rupture, à commencer par l'institution divine d'un pouvoir de l'homme sur les règnes animaux et végétaux (Genèse 1, 26-29 et 2, 19-20). Mais, pour important qu'il soit, ce rapport reste encadré dans une autre relation, qui soumet l'ensemble du monde créé (homme compris) à Dieu. La dissociation entre l'homme et la « nature » demeure ainsi bloquée, comme contenue, par la figure de la Création, unifiée dans son rapport de soumission au Créateur et de signe obscur de sa volonté. Et, plutôt que de penser le Moyen Âge comme articulation de l'analogisme et du naturalisme (option inviable dès lors qu'on les conçoit l'un et l'autre comme des *systèmes* représentationnels), on doit prendre la mesure de la rupture mise en avant par Philippe Descola et s'efforcer d'analyser les évolutions médiévales comme le fait d'une dynamique propre à l'analogisme féodo-ecclésial, dont cependant bien des aspects préparent ou anticipent

²⁶ Je me permets de renvoyer à « Pourquoi Christophe Colomb est parti en Amérique », *L'Histoire*, 2005, 296, p. 36-43. Denis Crouzet souligne que l'or est, pour Colomb, le signe de la Grâce et de la valeur messianique de son aventure (*Christophe Colomb, héraut de l'Apocalypse*, Paris, Payot, 2008, p. 189-190).

²⁷ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

le basculement ultérieur vers le naturalisme²⁸. Mentionnons ainsi, dans le cadre d'une logique qui valorise toujours davantage l'intérêt pour la Création (non pour elle-même, mais en tant qu'elle donne accès à une connaissance du Créateur et de ses desseins), l'essor des savoirs naturels, ou encore l'intérêt pour la figuration des singularités des choses et des êtres créés. On peut aussi évoquer un processus de désacralisation de la « nature » opéré par le christianisme qui, par différence avec les conceptions païennes, s'efforce de concentrer le rapport au divin dans des lieux spécifiques (et architecturés). Par ailleurs, l'étude de Philippe Descola souligne qu'une spécificité de l'Occident tient à l'importance du schème de la création-production. La Création divine induit le modèle héroïque d'un agent producteur, conçu comme cause absolue des choses ou des êtres produits, et radicalement séparé de ce qu'il produit. La production agricole n'est certes pas d'emblée conçue sur ce modèle, comme l'indiquent de nombreuses transactions avec les forces surnaturelles, promues ou non par le clergé. Toutefois, s'esquisse une représentation du labeur, châtement du péché et marque de soumission à Dieu, et tout à la fois assumé comme capacité transformatrice des éléments naturels, ce qui amorce un écart par rapport à toutes les sociétés où l'activité agricole ne saurait être conçue autrement que comme un échange avec les puissances surnaturelles, ou du moins comme un accompagnement de la force de ces mêmes puissances²⁹. On pourrait alors faire l'hypothèse que l'importance du schème de la création-production a joué un certain rôle dans la dynamique de l'analogisme féodo-ecclesial et a préparé le basculement occidental vers le naturalisme.

- *L'historicisation du temps*. Il est classique, depuis Max Weber, de reconnaître dans la conception linéaire du temps chrétien, avec son début, son milieu (l'Incarnation) et sa fin une singularité forte de l'Occident, dont la conception moderne de l'histoire prendra la relève dans la seconde moitié du XVIII^e siècle³⁰. En fait, les conceptions médiévales sont largement contradictoires : y domine un temps semi-historique, tiraillé entre l'obsession de la chronologie et les cycles de la répétition, tandis que la succession des six âges augustiniens s'est figée depuis l'Incarnation dans l'attente de la fin des temps³¹. Pourtant, ce temps semi-historique est rongé par l'histoire, et l'historicisation de Dieu lui-même (par l'Incarnation) en est l'un des supports. A cet égard, le plus remarquable est sans doute que l'espace de mise en jeu de la doctrine qu'est le savoir scolastique aboutisse à faire valoir, jusqu'au présent,

²⁸ « Préparer » ne signifie en aucun cas « conduire nécessairement à » : il s'agit d'évoquer (tout en écartant le risque de téléologie) des éléments susceptibles de faire l'objet d'une relève au sein du système suivant.

²⁹ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 176-180.

³⁰ Reinhart Koselleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. fr., Paris, EHESS, 1990.

³¹ Voir *La civilisation féodale*, ch. II.1.

l'historicité de la révélation. Telle est la logique argumentative à laquelle doivent recourir les tenants de l'Immaculée Conception, contraints par l'absence de fondements scripturaires à souligner le caractère contradictoire des opinions défendues depuis les origines de l'Eglise et à professer que les docteurs modernes peuvent accéder à des vérités ignorées par les anciens³². Quoique loin encore de l'idéologie du progrès, c'est là un des aspects par lesquels l'horizon d'attente s'arrache au champ d'expérience. On sait bien, d'un côté, que les régimes de la tradition n'ont jamais empêché les sociétés qui y adhèrent de changer et, de l'autre, il paraît assez clair que l'idéologie du Progrès accompagne efficacement les ruptures de la modernité ; entre les deux, la question serait de savoir quelles relations (réciproques) établir entre des représentations plus historicisées du temps et une intensification des transformations techniques et sociales.

- *L'universalisme chrétien*. C'est Paul – et la destruction du Temple – qui font basculer le christianisme d'une inscription dans le judaïsme vers un projet universel, ne faisant plus acception des appartenances terrestres (ethniques, culturelles, de statut ou de genre)³³. Non sans contradictions, ce programme se déploie à travers la séquence haut-médiévale des conversions, puis, en rapport avec l'unification pontificale de la chrétienté, par une amplification de l'idéal visant à diffuser le message évangélique jusqu'aux confins de la terre³⁴. Les missions vers l'Orient en sont l'une des manifestations ; et si elles n'ont qu'un faible effet immédiat, elles ne sont pas pour rien dans la mobilisation imaginaire qui conduit ultérieurement à la conquête du continent américain. Avec celle-ci, se met en place une prise de possession des territoires et des populations qui échappe à la logique habituelle des empires. Une fois surmontée la tentation initiale de les soustraire à l'humanité (bulle de Paul III, en 1537), des populations lointaines et jusque-là ignorées – du moins ce qui restent d'elles après le désastre démographique – se trouvent en quelques décennies intégrées à la chrétienté et on procède à leur organisation sociale selon des règles, certes adaptées à la situation, mais reproduisant pour l'essentiel les structures communes en Europe³⁵. C'est là une pratique inédite à cette échelle et à cette distance, qui est loin d'être indifférente pour le processus d'occidentalisation du monde. Sans l'idéologie universaliste (et concrètement dominatrice) de la chrétienté, l'expansion occidentale n'aurait sans doute pas eu cette vigueur, ni pris la forme d'un englobement civilisationnel aussi puissant.

³² Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception. Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen Âge (XII^e-XV^e siècles)*, Paris, Études Augustiniennes, 2000, p. 612.

³³ Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 2002.

³⁴ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998.

³⁵ *La civilisation féodale, op. cit.*, ch. I.4.

On peut se demander aussi dans quelle mesure l'universalisme égalitaire du christianisme est la préfiguration (ou la matrice) de l'idéologie moderne des droits de l'homme (sans oublier la version laïcisée de la fraternité spirituelle, qui a pris place dans la devise de la République française). A sa manière, Nietzsche ne s'y était pas trompé : « le poison de la doctrine des droits égaux pour tous, c'est le christianisme qui l'a répandu le plus systématiquement ». Il convient toutefois de préciser que l'égalitarisme chrétien se combine toujours à la hiérarchie. Loin de pouvoir opposer, dans le champ des positions doctrinales, les tenants de l'égalité (Bartolomé de Las Casas, par exemple) et ceux de la hiérarchie (Juan Ginés de Sepúlveda, par exemple), ce sont toujours des formes diverses d'articulation de l'égalité et de la hiérarchie qu'il convient de reconnaître³⁶. On observera du reste, notamment dans le cas du rapport masculin/féminin, que l'égalité tend à l'emporter sur le plan spirituel, et la hiérarchie sur le plan charnel (ce qui, du point de vue des valeurs chrétiennes confère la première place à l'égalité, tout en légitimant pleinement l'exercice des hiérarchies terrestres)³⁷. Le passage au principe d'égalité formelle et à l'idéologie des droits de l'homme suppose donc aussi une rupture forte, à savoir l'élimination de toute hiérarchie fondée en droit, de sorte qu'on constate ici la combinaison d'un rapport matriciel et d'une reconfiguration substantielle³⁸. On doit encore préciser que l'universalisme, en tant qu'universalisation de valeurs particulières, est l'instrument privilégié d'une attitude conquérante et dominatrice : on imposait l'égalité chrétienne par la force et la destruction, comme on impose aujourd'hui les droits de l'homme et la démocratie par la guerre.

Logique de domination et valorisation de l'élément dominé

Dans presque tous les points évoqués, on retrouve la même logique d'articulation hiérarchique et dynamique des contraires. C'est ce qui m'a conduit à parler de « rigueur ambivalente » pour tenter de rendre compte des représentations ecclésiales : entendons par là une capacité d'articulation des contraires, mais qui ne débouche aucunement sur une quelconque souplesse ou tolérance, mais bien plutôt sur des formes de domination

³⁶ Nestor Capdevila, *Las Casas. Une politique de l'humanité*, Paris, Cerf, 1998.

³⁷ Je me permets de renvoyer à « Distinction des sexes et dualité de la personne dans les conceptions anthropologiques de l'Occident médiéval », dans Irène Théry et Pascale Bonnemère (dir.), *Ce que le genre fait aux personnes*, Paris, EHESS, 2008, p. 175-195. Il conviendra d'articuler plus clairement la conjonction égalité/hiérarchie analysée dans cet article et le schème de valorisation de l'élément dominé que l'on examine au paragraphe suivant.

³⁸ Encore qu'il conviendrait de faire place à une phase transitoire, celle des racismes impérialistes de la seconde mondialisation : on conjoint alors sans trop de mal l'égalité formelle des droits de l'homme (au centre) et la relégation dans la barbarie infra-humaine (à la périphérie).

particulièrement rigoureuses et efficaces³⁹. Je voudrais maintenant insister sur le fait que l'on retrouve, dans les diverses manifestations de cette rigueur ambivalente, une valorisation, parfois extrême, de l'élément dominé (moyennant le respect de sa soumission au pôle dominant) : le corps par rapport à l'âme ; l'humain par rapport au divin ; la création par rapport au Créateur, les laïcs par rapport aux clercs, etc. En somme, le respect d'une hiérarchie forte autorise une tendance non moins forte à l'égalisation. Cette configuration pourrait être synthétisée par la formule : « faire place à... sous couvert de... » (ou « valoriser X, sous couvert de non X »). Ainsi, on peut faire place à l'humain sous couvert de son articulation au divin ; valoriser le corps sous couvert de son articulation à l'âme, le matériel sous couvert de sa spiritualisation, les fins naturelles de l'homme sous couvert de la prééminence des fins surnaturelles, l'univers créé sous couvert de son rapport au créateur ; régir les figures de l'ici-bas sous couvert des vérités de l'au-delà, etc. Il s'agit donc d'une logique de valorisation expansive de l'élément dominé, étant entendu que le maintien de sa position dominée est la condition de cette valorisation (laquelle peut, ultimement et idéalement, aboutir à une égalisation avec l'élément dominant). Il est aisé de voir dans ce dispositif un mode de légitimation des hiérarchies (et notamment des hiérarchies sociales les plus massives) ; mais sans doute faut-il également admettre qu'il ouvre une dynamique d'affirmation de l'élément dominé qui n'est pas sans effets réels. Serait-il légitime de situer ce schème formel au cœur des réalités idéelles qui accompagnent et relancent sans cesse la dynamique du système féodo-ecclesial ? Du moins pourrait-elle nous aider à saisir le double rapport, à la fois matriciel et de rupture radicale, entre la dynamique féodo-ecclesiale et la modernité qui prend la relève lorsque, à force de « faire place à... sous couvert de... », on bascule dans l'inédit : penser le corps sans l'âme, l'homme sans Dieu, la création sans le Créateur, la société sans l'Église.

De fait, tous les traits analysés précédemment n'ont de sens que parce qu'ils renvoient à l'Église comme institution dominante-englobante. Et c'est bien l'affirmation croissante de sa puissance qui constitue le principe des plus remarquables singularités de l'Occident médiéval, à commencer par la déparentalisation, mais sans oublier l'intensification de ses paradoxes doctrinaux (Incarnation, articulation spirituel/corporel) et l'activation pratique de ses potentialités universalistes. Rappelons aussi que l'Église se débarrasse de la forme-empire, qui continuera de caractériser tous les rivaux possibles de l'Occident et dont on a souvent souligné les coûts (tendances expansives toujours portées au-delà de ses capacités de

³⁹ *La civilisation, op. cit.*, p. 758-764.

cohésion) et les blocages (notamment à l'égard des activités commerciales)⁴⁰. Il est du reste particulièrement remarquable que, dans le cas occidental, la puissance du projet universalisant se combine avec une forme d'organisation non impériale. En lieu et place de la forme-empire, le système féodo-ecclésial favorise des structures politiques relativement faibles et de taille modérée (monarchiques essentiellement), dont les rivalités aiguisent les compétences, notamment militaires, et qui préparent parfois le terrain aux futurs Etats-nations. Quant à l'Église, elle a le mérite d'articuler une structuration extrêmement forte des entités spatiales locales et une unité continentale conçue comme corps homogène ayant pour tête l'autorité centralisatrice du pape. De fait, c'est bien par la combinaison des puissances monarchiques et de l'autorité de l'Église que se réalise la forme coloniale de l'expansion universalisante de la chrétienté, c'est-à-dire la première mondialisation féodo-ecclésiastique.

Enfin, c'est parce que le clergé se constitue comme caste sursacralisée, tout en revendiquant son emprise directe sur le monde social et sur ses biens les plus matériels, que l'Église se doit d'intensifier la logique incarnationnelle et les articulations paradoxales du spirituel et du corporel. Elle est en effet fondée tout autant sur la dualité hiérarchique du spirituel et du charnel que sur la transfiguration spirituelle du charnel ou sur le *transitus* des choses matérielles aux choses immatérielles. De proche en proche, c'est l'ensemble des formes du « faire place à.. sous couvert de... » qui se trouvent activées, amorçant un rapport au monde singulier et préparant la rupture du naturalisme.

*

Une présentation aussi sommaire de questions aussi complexes met en grand péril. Un inconvénient majeur pourrait tenir au fait d'isoler les aspects supposés mettre le mieux en évidence les potentialités dynamiques de l'Occident (et de prendre pour critère de celles-ci ce qui ressemble le plus à ce que l'Occident a fini par devenir). On risquerait alors de perdre de vue toute saisie d'ensemble du système social. De fait, la tâche est immense. Ce n'est déjà pas une mince affaire que de se donner pour horizon de rendre compte de la dynamique du système féodo-ecclésial et des modalités de la transition au système capitaliste. Mais si l'on veut avancer dans l'analyse de ce phénomène majeur qu'est l'occidentalisation du monde et comprendre le décrochage entre l'Occident et ses rivaux mondiaux, une tâche plus considérable encore s'impose : parvenir à un comparatisme digne de ce nom, afin de saisir les spécificités de l'Occident dans leur juste mesure (en évitant tout autant les travers ethnocentristes qui conduisent à les exagérer que les biais d'une critique de l'ethnocentrisme

⁴⁰ I. Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde*, op. cit.

qui se croit obligée de les nier entièrement), afin aussi, plus largement, de comprendre et de confronter les dynamiques globales et les trajectoires de l'Occident et de ses multiples autres. C'est ici également que l'étude des sociétés médiévales trouve son caractère d'extrême nécessité. En effet, cette entreprise serait vouée à l'échec si, dans son souci comparatiste, elle prétendait parvenir à une caractérisation du monde occidental tout en l'amputant d'une part déterminante de sa dynamique : celle du système féodo-ecclésial.

Jérôme Baschet

(Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris
et Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de Las Casas)