



HAL
open science

Féodalité

Alain Guerreau

► **To cite this version:**

| Alain Guerreau. Féodalité. 1999, pp. 387-406. halshs-01152309

HAL Id: halshs-01152309

<https://shs.hal.science/halshs-01152309>

Submitted on 15 May 2015

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.

Alain GUERREAU, « Féodalité », in Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (éds), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, 1999, pp. 387-406.

texte rédigé en 1994, quelques corrections ultérieures dans la bibliographie.

FÉODALITÉ

Les termes féodalité, féodalisme, Moyen Age sont surabondamment connotés. Chez les médiévistes mêmes, leur emploi suscite des désaccords graves. Peut-on les utiliser l'un pour l'autre, ou renvoient-ils à des réalités distinctes ? Peut-on séparer, pour l'un ou l'autre, un sens étroit et un sens large, qu'il serait fautif de confondre ? On pressent des enjeux derrière ces dissensions, mais lesquels ?

L'idée, répandue, qu'il s'agirait d'étiquettes passablement arbitraires ne renvoyant à aucune réalité historique définissable inquiète un peu et incite à prendre au sérieux la question historiographique. Les grandes notions de ce genre, qui ont joué et jouent pour la science historique un rôle décisif, furent et sont aussi des notions du sens commun et, comme telles, imbriquées dans les structures et les évolutions idéologiques. Dresser l'histoire des contraintes sociales qui ont pesé sur ces notions et en ont façonné le sens est un préalable indispensable. On tentera ensuite de dégager le potentiel scientifique actuel des concepts sous-jacents et les riches perspectives que leur prise en compte ouvre à la recherche.

HISTORIOGRAPHIE CRITIQUE

Énonçons l'essentiel d'entrée de jeu : les représentations contemporaines de l'Europe féodale-médiévale dépendent fondamentalement de fractures qui se produisirent dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Notre vision du système féodal n'est pas le produit d'une évolution plus ou moins cumulative ou zig-zagante, mais d'une brisure, d'où résulta un nouveau cadre de repérage des rapports sociaux, au sein duquel n'advinrent que des variantes, et dont nous usons aujourd'hui encore.

Naturellement, ces cassures ne surgirent pas de rien. Dès le milieu du XVIIe siècle, la logique de transformation du système féodal, toujours en place, produisait des effets de plus en plus déséquilibrants ; au plan des représentations, des penseurs comme Spinoza, Locke, Montesquieu suggéraient des formes d'organisation sociale peu compatibles avec les principes nodaux de l'organisation féodale. Ce grand mouvement de bascule n'affected bien sûr pas de la même manière ni au même moment toutes les zones de l'Europe ; dans certains pays, l'Angleterre au premier chef, l'évolution sociale était telle dès le XVIIe siècle qu'il ne s'agissait plus que de l'énoncé d'idées déjà largement réalisées ; dans d'autres régions, l'Europe méridionale notamment, l'écho de ces batailles ne parvint qu'assez assourdi d'abord et rencontra des structures sociales fort mal disposées à en entendre la légitimité. Il n'en reste pas moins que les grands textes d'Adam Smith et Gibbon, de Voltaire et Rousseau parurent en un laps de temps étonnamment bref, bientôt suivis par les révolutions de la fin du XVIIIe siècle et la conflagration générale de l'Europe qui s'ensuivit, d'où le continent sortit bouleversé.

En 1756, l'Essai sur les mœurs posait les principes : l'histoire médiévale est une kyrielle de faits insignifiants noyés dans l'obscurantisme imposé par la papauté ; grâce à la lutte des villes et des bourgeois, la lumière se fit peu à peu, amenant finalement l'Europe à son état présent de civilisation. En 1762, le Contrat social se terminait (livre IV, chapitre 8) par une longue définition de la « religion civile » et Rousseau achevait en déclarant : « on doit tolérer toutes les religions qui tolèrent les autres, autant que leurs dogmes n'ont rien de contraire aux devoirs des citoyens. Mais quiconque ose dire Hors de l'Église, point de salut doit être chassé de l'état. » Voltaire donnait bientôt à ces idées un tour beaucoup plus mordant dans le Dictionnaire philosophique et les Questions sur l'Encyclopédie. Edward Gibbon publiait en 1776-1788 son *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* qui, pour la première fois, examinait le christianisme ancien comme une histoire et non comme une « révélation » et dépeignait tout le Moyen Age comme une interminable et ténébreuse décadence.

Cela se traduisit bientôt dans l'article 10 de la Déclaration d'août 1789, « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi. » Ainsi s'instaurait, fait inouï en Europe, l'équivalence fondamentale religion = opinion, d'où sortirent la Constitution civile du clergé, puis le Concordat de 1801, sur le modèle duquel vit encore une grande partie de l'Europe. Trois points, liés, sont d'une portée incalculable pour l'évolution ultérieure de l'« histoire du Moyen Age » :

1. ce processus aboutit à la naissance d'une structure dénommée « religion », à la fois élément de représentation d'une forme de pratique sociale et ensemble spécifique d'institutions et d'activités, dont l'articulation au tout social n'avait aucun précédent ; l'usage de ce terme pour désigner ou analyser des réalités antérieures au XVIIIe siècle aboutit à des contresens dramatiques. L'ecclesia, au sens propre (médiéval) du terme, disparaissait, et le mythe de la continuité, que cherchent à entretenir les apologistes de la foi pérenne, est un barrage infranchissable en face de toute tentative d'analyse rationnelle de la société médiévale ;

2. cette mutation fut à la fois accompagnée et traduite par une histoire radicalement « revue », incompatible avec celle qui avait cours jusque là. Gesta Dei, Providence et Grâce quittèrent la scène, désormais occupée par le long et héroïque combat de la bourgeoisie contre l'obscurité ;

3. cette mutation fut le résultat d'un conflit, profond et violent, conflit polarisé autour du mot d'ordre de « liberté de conscience ». Cette notion, fruit des Lumières, demeure enracinée dans les représentations les plus actuelles, intégrée au socle qui semble en-deçà de tout examen critique ; cette notion fait partie, dans l'esprit de la plupart des Européens, des acquis primordiaux, toujours plus ou moins menacés, mais dont l'intérêt et la légitimité sont vitaux. Situation qui rend bien délicate l'analyse de sociétés, telle que la société médiévale, où une telle notion était à la limite de l'inconcevable et où une institution liée à un Credo contraignant formait l'épine dorsale de l'ordre social.

1776 vit paraître les Réflexions sur la formation et la distribution des richesses de Turgot, Le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre de Condillac et An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations d'Adam Smith. Conjonction remarquable, qui traduisait l'irruption d'une nouvelle manière d'envisager les rapports sociaux sous leur angle matériel, qu'on dénomme libéralisme. On considère habituellement que cette doctrine s'exprima avant tout au travers du mot d'ordre de « liberté du commerce », qui aboutit notamment à la suppression des péages et des corporations. Il s'agissait plutôt de créer un vaste marché de main d'œuvre dégagée de toute attache et de toute protection que de laisser simplement circuler les grains ; corrélativement, il fallait rendre également cessibles et librement exploitables l'ensemble des terres, et ce fut bien pourquoi les domaines d'Église furent si expéditivement confisqués et vendus à vil prix. Adam Smith explique tout cela sans détour : l'enrichissement suppose, selon lui, que la terre agricole aussi bien que les contrats de travail puissent devenir l'objet de transactions simplement commerciales ; toutes les entraves étaient considérées comme autant d'obstacles au « cours naturel des choses », résidus nocifs de la trop longue « anarchie féodale ». Sur ce point, il partageait toutes les vues de Voltaire et de Gibbon : la lutte de la bourgeoisie contre l'anarchie féodale était le ressort principal de la civilisation.

L'échec de diverses tentatives de réforme entreprises par la monarchie française dans la seconde moitié du XVIIIe siècle suffit à montrer que beaucoup d'éléments définis comme « entraves » par les libéraux étaient encore partie intégrante des structures sociales : les domaines aristocratiques étaient encore assez mal convertis en « propriétés », malgré les efforts agressifs des juristes pour distinguer et séparer « droits réels » et « droits personnels » ; la réaction féodale visait à réactiver des formes de prélèvements qui, pour avoir quelques allures archaïques, n'en paraissaient pas moins fructueuses. Dans l'été de 1789, l'abolition des « droits féodaux » visa avant tout à sceller le mouvement de transmutation des seigneurs en propriétaires.

Les juristes avaient gagné la bataille et, pour ainsi dire, Adam Smith avec eux. Et dans ce

mouvement était née l'économie au sens où nous l'entendons, c'est-à-dire un mécanisme social où l'ensemble des opérations de production et d'échange est gouverné par une forme spécifique de rapports sociaux qu'on appelle le marché. Cet avènement correspond à une profonde fracture ; les batailles du libéralisme, engagées dès le XVIIe siècle, n'étaient pas des tournois contre des moulins à vent : il s'agissait de mettre à bas un système social fondé sur la domination et l'exploitation de masses rurales rivées au sol, par une aristocratie foncière héréditaire, système qui réservait au commerce une place latérale et subordonnée, interdisant par conséquent tout marché autre que sectoriel et fortement encadré. Tenter de découvrir dans ce système une « logique économique » au sens où nous l'entendons est ridiculement illusoire, en ce sens que toute la structure sociale était précisément organisée de manière à éviter de laisser aux mécanismes « du marché » une quelconque autonomie et a fortiori une influence sur l'évolution de la structure sociale elle-même. Il faut donc se résoudre à admettre que l'on avait affaire à ce qu'on peut appeler une logique du dominium, forme de domination spécifique bifide, portant à la fois sur les hommes et sur les terres, logique qui ne laissa pas place sans combat à la logique de marché qui est celle de l'Europe contemporaine, que nous connaissons encore.

En faisant éclater le dominium, dans les faits mais aussi dans les représentations, les libéraux produisirent une seconde fracture conceptuelle qui rendait dès lors très difficile toute perception rationnelle de la logique sociale antérieure. De cette fracture non plus, on ne saurait surestimer la portée quant au devenir de l'histoire médiévale :

1. l'Europe du XIXe siècle a hérité d'un grand nombre de termes d'origine médiévale, qu'elle a continué d'utiliser, mais en leur prêtant par nécessité un sens foncièrement différent : parler de bourgeois, de prix, de marché au XIXe siècle, a fortiori au XXe, c'est évoquer des réalités qui n'ont rien de commun avec celles auxquelles renvoyaient ces termes aux XIIe ou XIIIe siècles ;

2. les historiens ont d'autant plus de difficulté à éviter l'anachronisme que la société contemporaine interprète, en partie, l'histoire médiévale comme celle de son progressif surgissement, de sa laborieuse émergence au travers des luttes de la bourgeoisie. Il est agréable et reposant de se sentir dans une société conçue comme produit arithmétique du progrès des siècles antérieurs ; pour l'historien en particulier, c'est un cadre confortable, qui épargne la peine et les tracasseries d'une réflexion sur l'évolution générale ;

3. la fracture du libéralisme aboutit à une société où le marché est l'institution dominante, en ce sens que « les mécanismes du marché » sont perçus comme la base de l'organisation sociale et le fondement de la logique de l'évolution ; et s'il est en effet possible de les analyser en tant que réalité partiellement autonome, c'est parce qu'ils sont effectivement dominants. Dans le système antérieur, la production et les échanges ne constituaient pas la substance nodale de l'institution dominante, et le commerce ne jouait qu'un rôle marginal ; les prélèvements effectués par les groupes dominants, fondés sur des structures extérieures au « marché », avaient ainsi un aspect radicalement « extra-économique ». De telle sorte que l'analyse du système de production et d'échanges antérieur au XVIIIe siècle requiert un cadre conceptuel qui ne peut pas être celui qui correspond à la notion courante d'économie (sauf à tordre impitoyablement la réalité historique).

La double fracture du XVIIIe siècle fit ainsi éclater l'ecclesia et le dominium ; la religion et l'économie s'imposèrent, qui rendirent à peu près impensable le Moyen Age, sinon en termes d'anarchie (et autres notions associées) et/ou de gestation, lente et conflictuelle, de l'Europe contemporaine : incohérence et/ou téléologie. Comment les médiévistes des XIXe et XXe siècles ont-ils géré cette double fracture ?

Le phénomène le plus marquant, et sans doute le plus lourd de conséquences, fut le destin inverse des deux fractures.

La disparition de l'ecclesia et la naissance de la religion ne laissèrent pour ainsi dire pas de trace dans le paysage. Certes, des conflits vigoureux perdurèrent : catholiques contre protestants dans le domaine germanique, voltairiens contre ultramontains en France ; mais, précisément : ces disputes scellaient l'acceptation tacite et unanime de cette nouvelle notion de religion. Le souverain

pontife, en paraphant le Concordat, avait de facto renoncé à l'idée d'*ecclesia*, et les Italiens saisirent la première occasion pour faire disparaître les « États du Pape », qui n'avaient plus aucune raison d'être. La Curie romaine reconnut dans les années 1840 la légitimité du prêt à intérêt. Cependant, le dogme fondateur de l'immutabilité de l'Église dépositaire de la Révélation rendait inévitable une réécriture systématique de l'histoire de l'Église, désormais conçue comme l'histoire d'une religion. En France, la bourgeoisie voltairienne, qui avait gagné la partie et abondamment profité de la dispersion des biens du clergé, ajouta sa bénédiction. En Allemagne, la question nationale primait toutes les autres et l'on était couramment porté à identifier l'Église médiévale à une puissance étrangère. Partout s'accumulèrent les biais et les contresens sans que personne ne s'émût.

Tout au contraire, la fracture du *dominium* suscita débats et controverses, et engendra une littérature exubérante. Tout le XIXe siècle européen fut assourdi des discussions sur la propriété, sa nature et ses origines. F. Guizot, théorisant la Révolution, mit bien en lumière le principe antérieur d'une domination unique sur les hommes et les terres, à quoi la lutte séculaire des bourgeois avait fini par mettre un terme, établissant enfin la liberté individuelle pour tous et la propriété plénière ; cette vision fut contestée par la réaction, soit seulement par minimisation de la portée de la Révolution (Tocqueville), soit par négation de la réalité du *dominium* (Boutaric, Delisle). Mais l'évolutionnisme, plus ou moins teinté de l'influence d'Auguste Comte, tendait à l'emporter à la fin du siècle, assimilant la féodalité à un « stade » de toute civilisation : la IIIe République revendiquait sa pleine légitimité d'ordre bourgeois.

En Allemagne, le morcellement politique et l'hétérogénéité sociale représentaient des difficultés majeures, l'aristocratie foncière demeurant en position dominante. Après les espoirs du Vormärz et leur effondrement, le triomphe de la Prusse rendit indispensable un compromis social, qui permit d'assimiler les Junkers à de purs propriétaires ; d'où la nécessité, assez analogue à celle qu'on avait observée dans la France du XVIIIe siècle, de dénier l'unité du *dominium*, et de définir les « droits féodaux » comme des rapports exclusivement personnels. Ce fut le médiéviste Georg Waitz qui se chargea de cette besogne subalterne, exprimant bien par là l'orientation politique explicite de la Preussische Schule. Dans son article « Lehnwesen » de 1861, il définit le dogme du lien féodal comme rapport purement personnel, utilisant sa réputation de savant pour couvrir une lamentable falsification. Cette fiction satisfaisait à la fois le juridisme de la bourgeoisie et le désir des Junkers de légitimer une simple propriété de leurs domaines.

Les débats sur la propriété rebondirent dans la seconde moitié du XIXe siècle autour du mythe de la propriété collective originelle, qui donna lieu à des rapprochements surprenants. Ce mythe fumeux avait cet avantage d'offrir une base à la contestation du mythe adverse, celui de l'éternité de la propriété individuelle ; il attira donc quelques penseurs progressistes et une pléiade de nostalgiques d'un ordre révolu, qui virent là un moyen d'ébranler à peu de frais les prétentions aussi naïves que conquérantes de l'ordre bourgeois.

Un mot au passage sur Karl Marx. Hegel, dans son grand schéma de l'histoire, assimilait les seigneurs médiévaux à des propriétaires et Marx en fit autant, obstruant ainsi la voie d'une analyse nécessaire. Cependant, la dialectique hégélienne Herr-Knecht permettait de revenir plus près du sujet, et l'on trouve sur ce point d'utiles réflexions, en particulier dans les Grundrisse. En mettant au jour les structures du fétichisme de la marchandise, Marx parvenait à une critique décisive des fondements idéologiques de l'économie politique ; mais il n'eut ni le temps ni l'énergie de poursuivre l'enquête en termes historiques, léguant seulement à la postérité l'échaffaudage provisoire, et sans substance, que constitue la notion indéterminée de « contrainte extra-économique ». Des analyses comme celles de la « prétendue accumulation primitive » ou de la « genèse de la rente foncière » contiennent des éléments de réflexion décisifs et toujours précieux, mais rien qui fournisse même un début d'hypothèse sur la spécificité de la logique de fonctionnement et d'évolution de la société féodale. Bref, Marx n'a rien construit qu'on pourrait ne serait-ce qu'assimiler à une « théorie » du rapport de production féodal.

La fin du XIXe siècle fut marquée par un grave recul du rationalisme appliqué à l'étude des sociétés, recul dont le divorce entre l'histoire et la sociologie fut un des aspects les plus désastreux,

et lorsque l'on considère la médiévisique du XXe siècle dans ses lignes les plus saillantes, on est frappé du petit nombre d'innovations intellectuelles. En France, Marc Bloch s'inséra avec prudence dans l'héritage de l'évolutionnisme, tout en marquant sa défiance à l'égard du juridisme et son intérêt pour la variante comparatiste, que pratiqua plus méthodiquement Otto Hintze. Au même moment, des médiévistes proches du national-socialisme, comme Günther Franz ou Otto Brunner, critiquaient aigrement le juridisme de la conception prussienne du féodalisme, préférant voir dans ce dernier (de manière tout aussi illusoire) un système social équilibré de type paternaliste, où les seigneurs « protégèrent » leurs paysans. Mais le phénomène aux suites les plus désastreuses fut la tactique des idéologues stalinien qui se contentèrent d'une synthèse bâclée entre l'évolutionnisme bourgeois courant du XIXe siècle et les observations rapides de Lénine sur le servage en Russie à la fin du même siècle, baptisant le tout sans vergogne de « théorie marxiste ». Une forme un tantinet scolastique de théorie des stades, surtout employée à des fins de justification de telle ou telle attitude géo-stratégique, tint lieu de toute réflexion. Par réaction, et sans davantage réfléchir, les historiens occidentaux érigèrent la théorie prussienne au rang de vérité première, poussant l'ineptie et l'anachronisme jusqu'à justifier au nom d'une prétendue technicité la falsification grossière de G. Waitz et de ses successeurs.

La médiévisique occidentale du XXe siècle fut surtout marquée, malgré de lancinantes dénégations, par un positivisme étouffant. Utilisant les acquis pratiques du XIXe siècle (catalogues, inventaires, éditions de textes, répertoires en tous genres), la plupart des médiévistes employèrent toute leur énergie à des travaux descriptifs, qui permirent en effet de jeter quelque éclairage sur beaucoup d'aspects de l'Europe médiévale. Mais ces travaux, fondés sur un empirisme d'une myopie catastrophique, sont truffés de contresens et d'erreurs de perspective, et le refus têtue de toute réflexion un peu générale aboutit à une vision du Moyen Age proprement kaléidoscopique, aux antipodes de toute visée rationnelle ou explicative. Il n'est pas pire esprit de système que celui du sens commun, cette forme d'approche des réalités sociales qui utilise comme des outils naturels et au-dessus de tout soupçon les grandes catégories de l'esprit public contemporain : politique, économie, droit, religion, art, langue, culture, famille, etc. Des syntagmes comme « luttes politiques », « développement économique », « préoccupations religieuses » sont considérés en toute naïveté comme doués d'une valeur intrinsèque, perpétuelle, indépendante de la société considérée. Si la tâche de l'historien consiste à légitimer l'organisation actuelle de la société, cette manière de faire est idéale, puisqu'elle consiste à élever à la dignité d'entités éternelles les formes les plus contemporaines d'organisation sociale et de représentation. Si en revanche on pense que l'historien doit examiner minutieusement chaque grande forme de société ou de civilisation pour tenter d'en repérer les articulations spécifiques, de manière à expliciter leur mode de fonctionnement original et pouvoir ainsi rendre compte de leur dynamique propre, on ne peut faire l'économie d'une phase de critique radicale de ce système du sens commun, afin de pouvoir élaborer empiriquement, dans chaque cas, un répertoire des formes originales les plus importantes de relations sociales et d'activités, grâce auquel on puisse espérer construire un jeu d'hypothèses « collant » au plus près à la société considérée, et permettant ainsi de donner de son fonctionnement une image adaptée et réaliste, et pour tout dire explicative. Là réside l'enjeu présent de la notion de féodalisme, notion probablement la moins mauvaise pour servir de cadre à une telle entreprise scientifique. « S'il faut garder féodalisme, c'est que, de tous les mots possibles, il est celui qui indique le mieux que nous avons affaire à un système. » (Jacques Le Goff).

Apparue au XVIIIe siècle dans le contexte du renversement d'un ordre ancien, la notion de féodalisme (on disait alors en français « régime féodal », le terme anglais feudalism est attesté en 1794) traduisait la conception d'un ordre global, au moment même où une double fracture conceptuelle brisait la possibilité d'une approche directe de la cohérence de cette forme d'organisation sociale, alors conçue comme périmée. Les évolutions variées de l'Europe aux XIXe et XXe siècles ont fait à diverses reprises resurgir des contextes où cette notion d'ordre social global apparaissait (ou apparaît) comme inopportune. La tension demeure exactement là : cette notion véhicule et implique une certaine manière d'aborder la réalité historique, qu'on peut assimiler au rationalisme critique en ce sens qu'elle consiste à mettre l'accent sur la profonde historicité des

réalités sociales, sur la nécessité de constructions conceptuelles dégagées des illusions du sens commun et sur la volonté d'exclure des critères de jugement toute forme de croyance ou de convenance sociales.

CONSTRUCTION D'UN CORPS D'HYPOTHESES

L'enquête historiographique aboutit donc à deux conclusions fort déstabilisantes :

1. la notion même d'Europe féodale est née dans un contexte qui en faisait un objet-repoussoir, posé a priori comme extérieur à toute dynamique ; ce contexte a évolué, mais sa structure est demeurée stable : le système de représentation qui a cours aujourd'hui continue de former un obstacle massif à toute approche rationnelle de cet objet ;
2. la mise au jour de la double fracture conceptuelle entraîne inévitablement à considérer comme des erreurs irrémédiables deux modes d'approche tout à fait ordinaires de la société médiévale :
 - a) la définition de rapports féodaux comme rapports « purement personnels », ou toute forme de séparation telle que la distinction entre « seigneurie foncière » et « seigneurie banale » sont, à proprement parler, des contresens, puisque c'est la fusion de ces deux aspects qui constituait justement le noyau de cette organisation sociale ;
 - b) tout tableau de la société médiévale qui place l'ecclesia ailleurs qu'au centre du dispositif ne peut aboutir qu'à une vue tronquée, déséquilibrée et totalement irréaliste de cette société, à partir de laquelle aucun raisonnement ne peut déboucher sur autre chose que sur des fictions plus ou moins pittoresques.

L'analyse historiographique a ainsi fait ressortir la nécessité de récupérer l'usage plénier des notions occultées par la double fracture du XVIIIe siècle, d'examiner les structures auxquelles elles renvoyaient, de redresser les effets pervers des destins opposés de ces deux fractures et d'essayer de montrer comment elles peuvent servir de base à un schéma de reconstruction de la logique générale de la société européenne durant le « long Moyen Age » défini par Jacques Le Goff. Simple hypothèse de travail, soumise à la critique.

Nous proposons d'appeler dominium un rapport social original constitué par la simultanéité et l'unité de la domination sur les hommes et sur les terres. Les deux éléments clés de cette définition méritent réflexion et élucidation : domination et simultanéité. Domination n'est pas un vocable limpide, dont le sens irait de soi, pas plus d'ailleurs que celui de pouvoir qui n'en est qu'un synonyme partiel. Domination implique un rapport inégal et dissymétrique, un rapport de force exercé à sens unique, ce rapport se traduisant par un certain avantage tiré du dominé par le dominant. Toutes les inégalités ne sont pas des dominations ; toutes les subordinations ne sont pas des dominations. Domination est, en général, une relation collective ; et, au plan social, un fait crucial (contraire à l'intuition immédiate, bien que l'habitude le fasse considérer comme allant de soi) est la disparité numérique, les dominants n'étant qu'une infime minorité, par rapport à une écrasante majorité de dominés. En termes d'analogie matérielle, on peut parler d'un pôle dominant dans une société, mais il n'existe pas de pôle dominé. Cette image peut d'ailleurs aider à comprendre pourquoi il est vain d'imaginer et de rechercher une frontière entre dominants et dominés ; on peut observer de-ci de-là des gradations visibles, voire quelque barrière, mais la situation ordinaire est celle du continuum et de l'enchevêtrement. Il faut partir de cette idée de base que le continuum, loin d'être incompatible avec un rapport de domination (voire, dans certains cas concrets ou dans un certain cadre théorique, avec la notion de classe) en est un corrélat obligé.

La simultanéité ne signifie pas la confusion. Même aux époques que l'on considère comme les plus « sombres » de l'Europe médiévale, existaient une division du travail et une distinction des fonctions développées. La terre agricole était en général l'objet en tant que telle de formes d'appropriation plus ou moins définies ; les divers aspects du pouvoir sur les hommes (maintien de l'ordre et justice, prélèvement d'un surproduit, exactions diverses et exercice de la force armée, imposition de systèmes rituels et contrôle des cadres idéologiques) donnaient lieu à des formes diversifiées de répartition des rôles tout autant que de coopération (dans certains cas, de concurrence

ou même d'affrontement). Mais l'ensemble de ceux qui exerçaient les pouvoirs qu'on vient de rappeler brièvement était à peu de choses près le même que l'ensemble de ceux qui détenaient la terre sans la travailler eux-mêmes. Et les interminables disputes des médiévistes (surtout germaniques) qui se sont demandé doctement si les « hauts dignitaires francs » étaient tels parce qu'ils étaient « grands propriétaires », ou si les « grands propriétaires » étaient tels parce qu'ils étaient « hauts dignitaires », sont un merveilleux exemple de discussion absurde qui non seulement ne fait pas avancer la connaissance, mais produit un blocage particulièrement nocif en contribuant à ancrer une alternative qui distord et brise la réalité historique considérée. On doit d'ailleurs s'exprimer de manière analogue à propos de la plupart des dictionnaires de langue médiévale (Du Cange, Blaise, Niermeyer, Tobler-Lommatzsch, etc.) qui s'efforcent, contre tout réalisme, de faire éclater entre un sens « réel » et un sens « personnel » la signification de toute une série de vocables qui ont au contraire pour spécificité de ne pas distinguer ces deux sens et de viser le dominium dans son unité : potestas, senioratus, dominium, demaine, poesté, seigneurie. Ces termes n'ont pas d'équivalent dans les langues européennes actuelles, car le rapport social qu'ils désignaient a disparu.

Dans la plus grande partie de l'Europe jusqu'au XVIII^e siècle, l'essentiel de la production était une production agraire, et la richesse provenait d'un prélèvement direct sur les agriculteurs. A l'inverse de la société antique, la société médiévale européenne était organisée pour limiter l'ampleur de l'artisanat, restreindre l'intensité des échanges et interdire toute interférence entre le commerce et l'organisation sociale, en confiant ce type d'activité à des groupes structurellement marginalisés. Du coup, les formes d'organisation de la classe dominante ne pouvaient être que différentes, et des structures d'une grande complexité furent mises en place pour assurer selon de tout autres modalités la cohésion de cette fraction sur de très vastes espaces, ainsi que pour asseoir une domination stable et aisément reproductible sur les populations agricoles. Dans cette perspective, l'impératif catégorique était de fixer les hommes au sol par des mécanismes efficaces sans qu'il fût besoin de recourir à la violence physique. L'aristocratie, dans toutes ses composantes, ne pouvait se reproduire en tant que telle si la population était susceptible de se déplacer massivement : un tel déplacement eût signifié à la fois désertion des espaces cultivés (donc absence de redevances) et péril mortel pour les groupes dominants peu nombreux (sauf à revenir au nomadisme généralisé, c'est-à-dire à un système social antérieur au premier millénaire av. J.C.).

L'ecclesia fut l'institution dominante du système féodal européen. On entend par institution une forme sociale d'organisation pensée comme stable et pérenne, fondée sur des règles de fonctionnement explicites, distribuant aux individus en faisant partie ou ayant affaire à elle des rôles différenciés, articulés les uns aux autres. L'ecclesia était une institution dominante dans la mesure où tous les habitants de l'Europe médiévale avait obligatoirement affaire à elle, que les règles qu'elle édictait avait une valeur générale (pan-européenne) et contraignante ; accessoirement, que son emprise foncière et sa capacité d'accumulation matérielle étaient sans équivalent, et de loin.

Ecclesia, église, Kirche ou church désignaient à la fois l'ensemble des chrétiens, la hiérarchie du clergé et un bâtiment. Les langues germaniques ont retenu un vocable (dérivé du grec kuriakon) qui désignait la « maison du Seigneur » : intéressante combinaison topographie-domination. L'imbrication des trois sens est de toute manière une indication cardinale. Dans sa composition et son extension, l'ecclesia était identique à la société de l'Europe médiévale dans sa globalité (à la seule exception des groupes juifs) et l'appartenance à l'ecclesia n'avait rien d'un choix ; celle-ci disposait d'une copieuse panoplie de procédures aptes à réduire toute contestation : les refus individuels entraînaient l'excommunication ; les refus collectifs, vite placés dans la catégorie de l'hérésie, déclanchaient une répression brutale, le « bras séculier » étant par avance blanchi de tous les excès imaginables.

Le caractère englobant, obligatoire et hiérarchique de l'ecclesia était unique et le doute n'est pas permis : en tant qu'institution dominante, l'ecclesia constituait l'armature du système de domination médiéval ; et l'on doit reconnaître dans le haut-clergé la fraction supérieure de la classe dominante féodale. La question-clé, dont la solution est indispensable à une perception minimale de

la cohérence du système féodal réside dès lors en ceci : quelle était la relation entre la structure de dominium et l'institution ecclésiastique ? La description qu'on a donnée plus haut du dominium a permis de montrer que la relation cruciale de cette structure (qui était en même temps son point faible) était le lien des hommes au sol, la domination d'ensemble supposant que les hommes fussent tendanciellement liés à une terre, autant que possible par une structure maintenant son emprise au travers d'un minimum de coercition. Comment l'ecclēsia exerçait-elle ce rôle déterminant ?

La partie principale de la réponse réside dans la synthèse solide entre un système de représentation (des hommes et du monde) et un système de rites et d'attribution exclusive des rôles rituels. Le principe de base, qui fut élaboré dans le courant du IV^e siècle et trouva une expression quasi définitive dans l'œuvre de saint Augustin, consistait en gros en ceci : le monde est vu comme une vaste entité partagée en deux ensembles opposés et dissymétriques : Dieu et Satan, le bien et le mal, l'esprit et la chair ; l'homme est faible et, de lui même, ne peut échapper au péché, à la mort et à Satan ; mais cet antagonisme, insurmontable, est vaincu par un tiers élément qui est constitué de l'union ineffable des deux autres et permet ainsi d'aboutir à la réconciliation et au salut : c'est ce qu'on appelle indifféremment le Christ ou l'ecclēsia. L'enjeu principal résidait donc dans la conception précise de ce tiers élément Christ - ecclēsia, puisqu'au travers de sa définition passait directement la formulation abstraite de l'ensemble des structures de domination et de contrôle de la société. Du IV^e au XVI^e siècle, de l'arianisme au calvinisme, la plupart des grandes batailles internes au système féodal, toutes celles qui mirent en jeu son organisation, furent pensées en termes christologiques : divinité du Christ, monophysisme, querelle des images, filioque, catharisme (négation pure et simple !), présence réelle et transsubstantiation. A ces conceptions christologiques, il faut bien sûr adjoindre l'ensemble des éléments qui définissent les objets du culte : la Trinité, la Vierge et les saints.

Le passage de ce schéma abstrait général au plan pratique s'effectuait au travers de deux séries d'objets couplées : les hosties et les reliques. Dès la fin du IV^e siècle, l'Eucharistie devait être célébrée sur un autel incluant des reliques. Ces deux objets étaient la figure privilégiée et exclusive du lien que l'ecclēsia constituait et reproduisait entre le spirituel et le matériel, entre Dieu et les hommes pécheurs ; si le saint était bien un homme au travers duquel l'intervention divine s'était manifestée expressément et visiblement, la relique était l'objet matériel qui portait la trace de cette intervention divine ; quant à l'hostie, c'était l'objet offert par les fidèles que l'action sacralisante du clerc transformait en corps de Dieu, traduisant ainsi le monopole de son action de rétablissement du lien entre les hommes et Dieu. Ces deux objets, strictement liés aux autels, enfermaient tout le sacré médiéval, en ce sens qu'ils formaient le point de passage obligé du lien salvifique de Dieu et des hommes. Ce point de passage concret obligé constituait un puissant moteur de polarisation de l'espace, moteur dont l'efficacité fut renforcée par la concentration (progressive) de l'ensemble des rites de passage au même endroit : le baptême (dès le haut Moyen Âge), l'inhumation puis le mariage. Le baptême et la communion liaient ainsi tout chrétien à un lieu précis, celui où Jésus et un ou plusieurs saints se manifestaient à lui comme agents exclusifs de son salut. C'était en cela d'abord et avant tout que l'ecclēsia liait les hommes à un locus, permettant ainsi le bon fonctionnement du dominium.

L'ecclēsia disposait par ailleurs d'une vaste assise foncière, entre le cinquième et le tiers des terres qui, soustraits aux héritages et autres mutations, renforçaient la permanence des structures foncières, système de stabilisation dont les revenus permettaient d'assurer à l'institution et au culte un faste matériel et des ressources intellectuelles qui les contrebutaient avec une admirable efficacité.

L'exceptionnelle longévité du système féodal européen tint peut-être à la surprenante simplicité du schéma qui le sous-tendait : en écartant a priori les facteurs d'instabilité et en attribuant la priorité à la fixation spatiale des hommes, le système féodal se définissait un objectif qui pouvait aboutir à la stagnation sinon à l'involution. La solution tout à fait originale que constitua la domination ecclésiastique entraîna au contraire ce qui paraît, rétrospectivement, comme une forme de transformation à très long terme. Comme on l'a rappelé plus haut, les conditions mêmes d'apparition de la notion de système féodal (dans la seconde moitié du XVIII^e siècle), conditions

conflictuelles au plus haut degré, interdirent l'appréhension d'une quelconque dynamique de cette forme d'organisation sociale, alors pensée à la fois comme artificielle et anarchique. Les idéologues de la bourgeoisie composèrent la fable téléologique de la lutte des bourgeois médiévaux pour leur émancipation et pour la civilisation. Ce mythe naïf conserve une étonnante vigueur, et la réflexion sur les ressorts intrinsèques de la transformation de la société féodale est à peine embryonnaire.

Du début du IV^e au milieu du Ve siècle, l'Occident romain vit à la fois les dernières lueurs de la cité antique et la mise en place des éléments de base de la structure féodale. Les deux premiers tiers du IV^e siècle connurent encore quelques reconstructions de villes et de villae de type antique, des émissions monétaires abondantes ; des marchandises circulaient encore en grandes quantités au travers de l'Empire. Mais la monnaie se raréfia dans la seconde moitié du siècle, et les frappes en Gaule tombèrent à presque rien après 420. La concordance avec le bilan des fouilles est saisissante : plus aucune reconstruction sur le modèle antique après le milieu du Ve siècle. Dès cette époque, la plupart des villes étaient réduites à l'état de misérables bourgades. Si l'on peut discuter la chronologie pour les zones méridionales, la rupture matérielle dans toute l'Europe médiane est nette : parler de monde antique au-delà du premier tiers du Ve siècle est un paradoxe futile. Pendant le même temps, le passage à une agriculture extensive était général : invasion du seigle et des blés vêtus, disparition des espèces animales romaines de grande taille et forte diminution du gabarit moyen des animaux ; en dépit des controverses, il apparaît bien que le statut du colonat se répandait largement, réduisant à peu de choses l'utilisation d'esclaves en chiourmes. Au total, le système agraire fut bouleversé.

Ce fut aussi la période de la mise en place des structures ecclésiastiques. Dès l'ecclēsia reconnue par Constantin, le Christ fut proclamé Dieu (Nicée, 325) ; le monachisme naquit et se renforça promptement. Les tenants de la doctrine antérieure furent pourchassés sous l'épithète d'ariens. L'Empereur Julien tenta une réaction qui exprimait les résistances du traditionalisme romain ; son échec consacra le triomphe du nouveau système. A Constantinople en 381 fut proclamée la divinité du Saint-Esprit, ce qui achevait à peu près la création de la Trinité. Saint Ambroise organisa le culte des saints et la présence de reliques dans les autels devint obligatoire. Théodose interdit les cultes « païens » (391). Saint Jérôme traduisit la Bible en latin et saint Augustin élaborait la somptueuse synthèse dogmatique qui reçut une sanction officielle à Chalcedoine en 451. A ce moment-là, dans la plus grande partie de l'Occident, l'aristocratie s'était entièrement restructurée à l'aide des cadres ecclésiastiques, qui assuraient désormais l'essentiel de sa cohésion. L'organisation d'un système nouveau de production et d'échanges était allée exactement de pair avec la mise en place de l'ecclēsia. Cette belle congruence est trop rarement observée : toute esquisse d'étude du système féodal qui ne prend pas en compte cette période (et le haut Moyen Age) demeure fatalement bancal.

Les manuels n'accordent qu'une place infime à la dynamique de l'Europe du haut Moyen Age. Cette dynamique, sociale et non matérielle, peut s'analyser avant tout en termes d'amélioration des articulations spatiales : érosion des structures non-spatiales d'une part, renforcement des cadres de fixation spatiale d'autre part.

Le développement du culte des reliques et la création continue de nouveaux saints entraînaient une généralisation et une forte densification des pèlerinages. Un système hiérarchisé se mit en place en quelques siècles, instaurant une nouvelle géographie sacrée, géographie active en quelque sorte puisqu'elle se traduisait par d'amples et permanents va-et-vient au moyen desquels les fidèles intériorisaient profondément l'articulation de l'espace.

Le rapport entre les inhumations et l'espace évolua plus lentement, de manière moins linéaire. Les inhumations antiques péri-urbaines se réorganisèrent, dans les cités épiscopales, autour des tombeaux des saints situés extra muros. A la campagne se développèrent de vastes alignements en plein champ (« cimetières barbares »), mais aussi des inhumations dans de petites chapelles domaniales. A l'époque carolingienne, se produisit très grand éparpillement des inhumations en petits groupes, tendant de la sorte vers plus d'homogénéité. Enfin le modèle des cimetières entourant systématiquement les églises se développa à partir du Xe siècle, triomphant au XII^e. Et ce fut justement à ce moment que se produisit le phénomène massif et décisif dénommé encellulement par

Robert Fossier, qui correspondit principalement à la naissance des communautés paroissiales, telles qu'elles subsistèrent ensuite jusqu'au XVIIIe siècle.

Une homogénéisation tendancielle générale résulta avant tout de deux mouvements d'érosion des structures non-spatiales : les statuts personnels et la parenté. Ce que l'historiographie traditionnelle qualifie de « personnalité des lois » était une forme de relations sociales résultant principalement des *Völkerwanderungen*. Des distinctions pratiques secondaires servaient de marqueurs permettant de fragmenter la population. Parallèlement, les structures de parenté issues de l'Antiquité tendaient à produire, au moins dans certaines catégories sociales, des groupes pensés comme « discrets » (sans chevauchements). Les statuts et la parenté étaient fondamentalement des structures indépendantes de toute coordonnée spatiale : l'*ecclesia* s'employa avec une inflexible énergie à en restreindre le rôle. La personnalité des lois fut violemment attaquée et s'effrita rapidement ; tout se passe comme si elle avait été en bonne partie « remplacée » par un système de statuts de dépendance fortement liés au sol, le statut de l'individu correspondant désormais à sa résidence et aux terres utilisées.

Mais le mouvement le plus massif et à l'impact le plus décisif de toute l'évolution sociale du haut Moyen Age toucha les structures de parenté au sens propre et ce sous trois aspects capitaux : la suppression du divorce et de l'adoption, l'extension du nombre des « degrés prohibés » pour le choix du conjoint, et la naissance et l'affirmation de la parenté spirituelle. Dès le Ve siècle en Occident, l'adoption avait disparu, et le divorce (au sens de répudiation de la femme par le mari) était proscrit, et violemment combattu par l'*ecclesia*. La suppression de ces deux possibilités interdisait dès lors toute manipulation de la filiation et de la parenté « charnelle » (spécialement en cas d'absence d'héritier), dévalorisant et amoindrissant ainsi sensiblement le rôle de cette dernière. Du Ve au XIIe siècle, l'*ecclesia* s'arc-bouta avec une incroyable ténacité pour obliger l'ensemble des populations à une recherche des conjoints de plus en plus lointaine, au sens de la parenté et par conséquent aussi au sens spatial. L'extension démesurée du nombre de degrés prohibés marqua les progrès de cette lutte. Dans le même temps, la parenté baptismale et le parrainage prirent une importance croissante, traduisant concrètement une survalorisation des relations spirituelles par rapport aux relations charnelles.

La parenté spirituelle était un pur artefact, contrôlé par l'*ecclesia* : l'extension de la parenté spirituelle affermissait l'emprise ecclésiastique. Dans le même temps, l'élargissement des degrés prohibés pour le mariage, en limitant de plus en plus les pratiques à tendances endogamiques, interdisait aux agriculteurs de se constituer en petits groupes compacts et fermés et facilitait ainsi l'exercice de la domination. L'effet sur l'aristocratie fut plus ambivalent. Car si l'on peut imaginer que l'obligation de contracter des alliances lointaines aboutissait à régénérer en permanence un tissu de relations à longue distance, ce qui permit en définitive à l'aristocratie européenne toute entière de fonctionner comme un vaste réseau à peu près cohérent, une telle situation n'apparut que dans un second temps ; dans un premier, cette obligation d'exogamie lointaine conduisit au contraire à une dissolution lente des structures de groupe (« semi-tribales ») qui formaient l'articulation majeure de l'aristocratie du haut Moyen Age. On observe en effet jusqu'aux IXe-Xe siècles des groupes tenant des possessions éloignées de centaines de kilomètres, ne cessant de se déplacer de l'une à l'autre et tirant une grande partie de leur force de cette mobilité, combinée à des circuits de parenté relativement restreints. Il faut probablement mettre au compte de l'érosion de cette structure et du basculement simultané vers un système reposant sur la fixité (topolignées) la sensible transformation de l'organisation de l'aristocratie dans une grande partie de l'Europe au Xe siècle (d'où les mottes et les châteaux), transformation qui fut sans doute à l'origine de la modification des rapports d'exploitation, d'où résulta la première phase du « grand essor » des campagnes européennes aux XIe-XIIe siècles. Il serait donc raisonnable de faire l'hypothèse d'un lien direct entre la logique globale à l'œuvre durant le haut Moyen Age et l'inflexion du mode d'exploitation des hommes et des terres à partir du Xe siècle qui entraîna des transformations matérielles sensibles, par un effet tout à fait inintentionnel du jeu des structures (ce qui correspondrait assez bien à l'allure particulièrement lente du mouvement).

A partir de là, on peut montrer en quoi l'encellulement des XIIe-XIIIe siècles constitua une

véritable synthèse : fixation définitive du maillage des églises paroissiales, fixation des cimetières autour des lieux de culte, fixation de l'aristocratie (topolignées), affaiblissement des liens de parenté charnelle, disparition des statuts indépendants d'un lien à la terre et, pour couronner le tout, coalescence de ces groupes de parenté spirituelle liés à un lieu de culte qui constituèrent les communautés paroissiales, souvent doublées et renforcées par des confréries. Cette restructuration générale produisait par elle-même un renforcement substantiel des formes de contrôle et de domination, ce qui permit tout à la fois d'augmenter le taux de prélèvement, de passer à un système agraire moins extensif et enfin de concéder une place moins négligeable aux opérations d'échange et de commerce, ainsi qu'aux groupes qui les animaient.

La logique de fixation au sol demeura opératoire plusieurs siècles encore. La lente (et inégale) spécialisation agricole s'interprète aisément comme une manière d'éviter la mobilité et les flux de population ; de même que ces différenciations multiples, ultérieurement stigmatisées comme autant d'« obstacles » et d'« archaïsmes » : infinie variété régionale des systèmes météorologiques, des idiômes, des coutumes successorales, des habitats et des costumes. Dans les villes, ce qu'on appelle très schématiquement le système corporatif apparaît pour l'essentiel comme une transposition des structures des campagnes. Durant cette période, pas plus que durant la précédente, rien n'était conçu en termes d'essor, mais de maintien. L'accroissement des taxes se fit largement par des prélèvements sur les transports et sur les transactions, tout commerce demeurant étroitement « encadré ». Mais le développement des spécificités et des spécialisations généra pourtant un lent et inexorable mouvement de progrès technique ; et, simultanément, cet essor des particularismes locaux alla de pair, en chaque endroit, avec une homogénéisation grandissante, les distinctions de statut à l'intérieur des masses dominées s'effaçant peu à peu, au fur et à mesure que se renforçait l'emprise du contrôle ecclésiastique sur les individus : confession personnelle, mariage obligatoire à l'église, enregistrement systématique des baptêmes, décès et mariages.

Ce fut donc tout simplement la dynamique intrinsèque du système féodal qui produisit les éléments bien connus qui furent l'homogénéisation de la population dominée, l'amélioration des techniques et la lente augmentation de la production, le renforcement des catégories sociales liées aux activités urbaines. Mais le rapprochement de ces éléments était tout à fait étranger à la logique de ce système. Vint cependant un moment où la logique de fixation au sol et le contrôle de la population par l'ecclésiastique entrèrent en contradiction avec ces éléments peu à peu articulés.

Cette phase terminale fut le moment de l'apparition d'une série de phénomènes de blocage et d'involution, visant le maintien de formes de domination en voie d'obsolescence : l'idéologie du sang et la pratique des généalogies, le *mayorazgo* et les entailles, la notion de seigneurie comme entité substantielle, l'opposition prétendument géographique entre droit romain et droit coutumier, en sont quelques exemples. Ces phénomènes étaient pour l'essentiel en contradiction avec la logique profonde de l'Europe féodale, mais malencontreusement leur développement au moment même de la création conflictuelle de la notion d'Europe féodale leur conféra une importance démesurée, que l'historiographie n'a généralement pas su réduire à sa juste place, tout à fait minime et moins que secondaire.

Au *dominium* et à l'institution ecclésiastique furent opposées les deux revendications de liberté du commerce et de liberté de conscience. Nous voici ainsi revenus au point de départ de l'analyse, après avoir esquissé, de manière par trop schématique, les grandes lignes d'un jeu d'hypothèses qui permet, jusqu'à un certain point, de montrer l'étroite relation entre la structure profonde du système féodal et les ressorts de ses lentes transformations : relation fort proche d'une identité.

Dans l'état actuel de la recherche, la notion de féodalisme sonne avant tout comme le rappel d'un choix auquel il est vain de prétendre se dérober : soit l'on s'accommode de l'esprit de système le plus ordinaire, celui du sens commun, qui s'en remet aux effets du hasard et des grands hommes, invoque à tout propos l'infinie diversité du réel et l'éternité de la psyché humaine, croit donc à l'autosuffisance des récits et des petites constructions locales ; soit l'on perçoit la nécessité préalable

de tirer au clair la logique générale d'une civilisation pour pouvoir saisir le sens de ses éléments et l'on s'emploie à construire les notions et les hypothèses permettant, lentement et laborieusement, de saisir des fragments de cohérence au sein de cette civilisation, en évitant, par là-même, d'y importer des relations qui lui étaient étrangères. A chacun de se décider. Librement si possible.

Gerd ALTHOFF, *Die Deutschen und ihr Mittelalter*, Darmstadt, 1992. Perry ANDERSON, *Passages from Antiquity to Feudalism*, London, 1974 (trad.fr. 1977). André-Jean ARNAUD, *Les juristes face à la société du XIXe siècle à nos jours*, Paris, 1975. Carlos ASTARITA, *Desarrollo desigual en los orígenes del capitalismo. El intercambio asimétrico en la primera transición del feudalismo al capitalismo*, Buenos Aires, 1992. Trevor H. ASTON & C. H. E. PHILPIN, *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe*, Cambridge, 1985. Abilio BARBERO & Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, 1978. Peter BROWN, *The Cult of the Saints*, Chicago, 1981 (tr.fr. 1984) ; *The rise of Western Christendom*, Oxford, 1996. Neithard BULST, Robert DESCIMON & Alain GUERREAU (éds), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIVe-XVIIe siècles)*, Paris, 1996. Bartolomé CLAVERO, *Antidora. Antropología católica de la economía moderna*, Milano, 1991 (tr. fr. 1996). Alexander DEISENROTH, *Deutsches Mittelalter und deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert*, Rheinfelden, 1983. Robert FOSSIER, *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*, Paris, 1982. Kurt FLASCH, *Einführung in die mittelalterliche Philosophie*, Darmstadt, 1987 (tr.fr. 1992). Allen J. FRANTZEN, *Desire for Origins. New Language, Old English, and Teaching the Tradition*, New Brunswick, 1990. Johannes FRIED, *Die Formierung Europas, 840-1046*, München, 1991. Antoni FURIO, *Camperols del País Valencià. Sueca, una comunitat rural en la tardor de l'Edat mitjana*, Valencia, 1982. José Angel GARCIA DE CORTAZAR, *La sociedad rural en la España Medieval*, Madrid, 1988. Alain GUERREAU, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, 1980 ; « Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique », *Annales E.S.C.*, 45-1990, pp. 137-166. Anita GUERREAU-JALABERT, « Inceste et sainteté. La Vie de saint Grégoire en français (XIIe siècle) », *Annales E.S.C.*, 43-1988, pp. 1291-1319 ; « Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale » in Françoise HÉRITIER & Elisabeth COPET-ROUGIER (éds), *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, pp. 133-203. Nicolas KARAPIDAKIS, *Civis fidelis : l'avènement et l'affirmation de la citoyenneté corfiote (XVIe-XVIIe siècles)*, Frankfurt, 1992. Heinz-Dieter KITTSTEINER, *Naturabsicht und unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt, 1980 ; *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt, 1991 (tr. fr. 1997). Hannes KRIESER, *Die Abschaffung des « Feudalismus » in der französischen Revolution*, Frankfurt, 1984 ; [« Gesellschaftsordnung, feudale » in Hans-Jörg SANDKÜLLER (éd.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Band 2, pp. 405-410, Hamburg, 1990.] Ludolf KUCHENBUCH & Bernd MICHAEL, *Feudalismus. Materialien zur Theorie und Geschichte*, Frankfurt, 1977. L. KUCHENBUCH, *Bäuerliche Gesellschaft und Klosterherrschaft im 9. Jahrhundert. Studien zur Sozialstruktur der Familia der Abtei Prüm*, Wiesbaden, 1978 ; « Vom Brauch-Werk zum Tauschwert : Überlegungen zur Arbeit im vorindustriellen Europa », *Leviathan*, 11-1990, pp. 26-50 ; *Zur Entwicklung des Feudalismuskonzepts im Werk von Karl Marx*, [Berlin, 2012]. Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964 ; *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977. Henri DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, 1944. Bertrand DE MARGERIE, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975. Per NORSENG, « Law Codes as a Source for Nordic History in the Early Middle Ages », *Scandinavian Journal of History*, 16-1991, pp. 137-166. Reyna PASTOR, Isabel ALFONSO ANTON, Ana RODRIGUEZ LOPEZ, Pablo SANCHEZ LEON, *Poder monástico y grupos domésticos en la Galicia foral (siglos XIII-XV). La casa, la comunidad*, Madrid, 1990. Chris WICKHAM, « The Other Transition », *Past and Present*, 103-1984, pp. 3-36 ; « Problems of Comparing Rural Societies in Early Medieval Europe », *Transactions of the Royal Historical Society*, 2-1992, pp. 221-246 (articles repris dans *Land and Power*, London, 1994) ; *Comunità e clientele nella Toscana del XII secolo. Le origini del comune*

rurale nella Piana di Lucca, Firenze, 1994. Jean WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VIe-XVe siècles)*, Paris, 1989. Heide WUNDER, *Feudalismus. Zehn Aufsätze*, München, 1974 ; *Die bäuerliche Gemeinde in Deutschland*, Göttingen, 1986 ; « Feudalismus », in *Lexikon des Mittelalters* (1987).

A.G. avril 1998