



Culture, religion et société seigneuriale dans la péninsule Ibérique (IV^e-VIII^e siècle)

Mário Jorge da Motta Bastos



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/4332>

DOI : [10.4000/cem.4332](https://doi.org/10.4000/cem.4332)

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Mário Jorge da Motta Bastos, « Culture, religion et société seigneuriale dans la péninsule Ibérique (IV^e-VIII^e siècle) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 05 mars 2008, consulté le 04 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/4332> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.4332>

Ce document a été généré automatiquement le 4 mars 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Culture, religion et société seigneuriale dans la péninsule Ibérique (IV^e-VIII^e siècle)

Mário Jorge da Motta Bastos

- 1 L'objectif central de cette recherche consiste dans l'analyse de l'affirmation de l'hégémonie aristocratique dans le contexte de l'implantation du régime seigneurial dans la péninsule Ibérique entre les IV^e et VIII^e siècles. Les articulations entre culture, religion et les rapports sociaux de production sont mises en relief afin de bien caractériser ce processus. Je considère donc que le champ d'action essentiel pour l'analyse du binôme religion/culture pendant cette période – en ce qui concerne les questions complexes ayant un rapport avec la conversion au christianisme, aux « survivances païennes » et à la constitution d'une religion populaire – est celui de la société elle-même, dans ses mécanismes de constitution, de rangement et de fonctionnement, avec les contradictions et les conflits internes qui l'ont caractérisée.
- 2 Je rétablis tout d'abord quelques appréhensions primaires qui ont présidé à la formulation et à la délimitation de l'objet d'étude. À l'origine, la complicité avec « l'impression » manifestée par Jean-Claude Schmitt selon laquelle « historiquement, le caractère le plus étonnant du christianisme, si l'on considère que cette religion avait été importée en Occident, fut sa réussite et sa diffusion au cours du Moyen Âge ». Tout en étant un phénomène complexe dans sa caractéristique, j'ai retenu, à partir des facteurs déterminants considérés par l'auteur, sa conclusion que « l'Église jouissait d'une situation dominante dans les rapports de production : à l'égal des puissances du siècle, puisqu'elle possédait une large partie des moyens de production »¹. Dans son ébauche d'une théorie du féodalisme, Alain Guerreau semble être d'accord sur ce point quand il souligne « qu'il faut préciser que l'Église n'organisait pas que la production mais les rapports de production eux-mêmes² ».
- 3 Cela dit, je m'oriente, en quête de précision, à partir de quelques perspectives avancées par Jean-Claude Schmitt dans deux articles éclairants. Dans le plus récent, l'auteur met en relief que, « dans la société médiévale, comme dans les sociétés qu'étudient les

anthropologues, on ne peut parler de “religion” au sens contemporain du terme, mais d’un vaste système de représentations et de pratiques symboliques par lequel les hommes de cette époque ont donné un sens et un ordre au monde – c’est-à-dire simultanément à la nature, à la société et à la personne humaine³ ». Dans un article antérieur, cette référence mettait également en relief un élément déterminant concernant le sens attribué à la religion dans le champ d’action de la culture folklorique, en établissant un rapport avec le bas niveau de développement des forces productives, « en regard de celles des économies industrielles⁴ », et avec le caractère particulièrement intime des rapports établis par les hommes entre eux et la nature.

- 4 Il faut souligner, cependant, que le bas niveau relatif de développement des forces productives permet la caractérisation d’un ample éventail de sociétés englobées sous la définition générale de « sociétés précapitalistes », caractéristique qui n’implique ni détermine l’existence d’une identité structurelle ample dans leurs nivellements (ou dénivellements) de concentration de pouvoir, de fortune ou de prestige social. Et, en ce qui concerne la religion, est-ce qu’elle sera aliénée, imperméable aux effets de cette diversité possible ? Quand il s’agit de sociétés caractérisées par de profonds clivages et des hiérarchisations internes, par une distribution inégale de pouvoir et de fortune, ainsi que par l’appropriation des excédents produits par leurs groupes sociaux dominants basés sur l’exploitation d’une paysannerie soumise à des formes et de degrés différents de dépendance, l’imaginaire auquel la religion se réfère – par les conceptions et les rapports à partir desquels elle cherche à créer et à affirmer socialement – n’est pas univoque, expression d’un système fonctionnel totalement intégré. Mais c’est aussi, et surtout, un domaine effectif de manifestation des conflits et des contradictions sociales, de l’affirmation du pouvoir et de l’ascendance sociale des élites aristocratiques, de l’expression dialectique de leur domination et de la résistance qui leur est opposée.
- 5 Ayant établi la perspective de fond qui oriente cette recherche, je commence à caractériser les principaux sujets ou questions qui s’articulent pendant son développement. Tout d’abord, la configuration elle-même d’un processus dans ses lignes de force essentielles, qui pourrait être, en considérant sa nomenclature envisagée comme la formation de la société seigneuriale dans la péninsule Ibérique entre les IV^e et VIII^e siècles. En quête de sa dynamique globale, je pars de la caractérisation de l’expansion d’un régime hégémonique articulateur des rapports entre les dominants – classe de ceux qui exploitent, définie comme seigneuriale – et les dominés – soumis à différents rapports d’exploitation mais, particulièrement, par la tendance de l’homogénéisation progressive à l’intérieur d’une classe servile –, basée sur la réduction de la paysannerie indépendante et sur les transformations subies par les institutions familiales, soumises à un mouvement parallèle de fractionnement et de relation mutuelle.
- 6 Il s’agit donc d’envisager, dans la constitution et le fonctionnement de cette société, les éléments cruciaux qui, dans leur articulation ou leur dépendance réciproque, ont établi l’affirmation de l’ascendance aristocratique sur les communautés paysannes dépendantes, pas seulement à un niveau global mais surtout à un niveau local. Je m’oppose, pour cela, à toute conception qui, d’une manière plus ou moins sophistiquée, prend la société ou « le monde » pour des réalités extérieures à l’Église. Ces processus fondamentaux poussent cette institution « atemporelle » au mouvement, en l’insérant dans la dynamique de l’Histoire. Ainsi, l’implantation de la structure matérielle –

réseau de temples – et hiérarchique de l'Église, s'amplifiant et encourageant l'encadrement territorial de la péninsule, est intimement liée à la prise en main de l'épiscopat hispanique par la puissante aristocratie sénatoriale tardo-romaine. Ce processus a avancé rapidement depuis la moitié du v^e siècle, parallèlement à la prolifération des « églises privées » construites dans les domaines laïques. L'ascendance aristocratique progressive sur les postes clés de l'Église et le caractère des rapports établis dans son « intérieur » constituent des éléments essentiels à la compréhension de son insertion sociale et au caractère transcendant que l'institution vient à assumer, en considérant que ce caractère se trouve moins dans l'opposition entre sa teneur sacrée spécifique et la société terrienne que dans les rapports établis entre eux.

- 7 Ensuite, il me semble indispensable de repenser les bases à partir desquelles se développent les analyses concernant la conversion des sociétés occidentales européennes au christianisme pendant le haut Moyen Âge. Grosso modo, une perspective centrale, qui accorde leur ton, les délimite et les unifie, est sous-jacente à différents courants analytiques⁵, évidemment selon différentes nuances. La culture est le niveau essentiel à considérer puisque le phénomène de la conversion et de la religion populaire s'y insère totalement. Ainsi, le problème essentiel semble demeurer dans les nuances qui ont marqué un processus complexe de contact culturel. Les spécialistes – basés sur différentes configurations des degrés de diversité et d'identité attribuables aux cultures d'élite et populaire – oscillent entre l'évaluation de son élément dynamique et, par extension, qui les définit. En variant les niveaux consignés de rejet ou d'assimilation mutuelle entre les cultures, un processus, dont la marque essentielle aurait été le conflit et le rejet, est tracé ainsi qu'un autre processus, dont le point principal a consisté dans une assimilation mutuelle, plus ou moins pacifique, qui aurait été produite naturellement au cours du temps.
- 8 À mon avis, l'insistance sur un des pôles au détriment de l'autre engage moins la qualification du processus que sa réduction à de minuscules particules, en le privant de son élément dynamique, la dialectique dans laquelle il a bougé. Si elle n'est pas traduite dans une opposition radicale, étrangère à des niveaux de contact et à des influences réciproques, elle ne se manifeste pas non plus dans une assimilation complète et équilibrée, qui aurait pu rejaillir sur une création culturelle unique. Il y a des manifestations contradictoires, peut-être surtout des rapports conflictuels, dont l'expression constitue un défi à la probable existence d'un ample consensus, mettant en relief un processus de conversion difficilement réductible à n'importe quelle direction uniforme.
- 9 La difficulté persiste peut-être dans la conception de sa conclusion. Le concept anthropologique d'acculturation investit, fondamentalement, dans les prémices d'une direction qui englobe « perte », « imposition » et « adaptation », en réduisant la complexité du phénomène à une équation, qui perd de vue les éléments de création, d'éloignement et de confrontation. Bien qu'on affirme comme élément central à la conversion un processus d'assimilation culturelle mutuelle – culture d'élite et culture populaire –, je ne me permets pas de concevoir la transformation qui en découle comme l'expression d'un lent parcours vers l'identité complète, tout en rappelant qu'il y a déjà eu ceux qui mettaient en relief les liens, souvent étroits, existants entre les hérésies et la culture folklorique du Moyen Âge central⁶. Un autre aspect à prendre en considération, est celui qui se réfère au concept de culture adopté couramment dans les études de la conversion. Orientée par une inflexion rigoureuse de l'anthropologie, la

référence prédominante investit dans la perspective des « valeurs partagées » ou d'un « système de valeurs, de croyances, d'idées et de vision du monde, et les rituels et pratiques qui expriment de telles valeurs ». Peu importe l'utilité de ce concept pour l'analyse de groupes de chasseurs-collecteurs ou de systèmes sociaux relativement égalitaires, il ne me semble pas tellement adéquat à l'analyse de sociétés de classe. Dans des situations de conflit de classe, la notion de valeurs partagées ne peut être qu'un point de départ pour un concept plus spécifique, visant la compréhension soit de l'imposition de l'hégémonie culturelle des classes dominantes soit la formation de cultures d'opposition.

- 10 La poursuite de cette analyse demande le recours à un concept de culture qui dépasse les définitions centrées dans son contenu et circonscrit le sens des articulations entre culture et rapports sociaux. Si nous nuancions l'estimation proposée par Gérald M. Sider⁷, je propose que le noyau de la culture et de la religion, comme terrain primordial de sa manifestation, soit la forme et la manière par laquelle les individus comprennent, définissent, articulent et expriment les rapports établis entre eux et avec la nature. Dans des sociétés de classe, et même dans celles caractérisées par une hiérarchisation profonde et une appropriation inégale de la production, cette forme de perception sociale et ce mode de comportement interviennent d'un côté par les aspects relativement égalitaires de l'organisation du travail et de la vie quotidienne – et de leur reproduction dans le temps – et, d'un autre côté, par la maîtrise fondamentalement inégale de l'appropriation du produit et de la reproduction de cette appropriation. Le concept marxiste de production met en relief l'articulation profonde existant entre l'organisation du travail et l'appropriation de son produit. Sous le capitalisme, en effet, l'organisation du travail elle-même reproduit des formes de domination et de contrôle. Mais ce type de connexion, bien que solide et étroite, n'est pas total dans ce système non plus. Dans les formes précapitalistes d'organisation sociale et productive, dans lesquelles les communautés et les familles sont le champ d'action de l'organisation du travail, la conjonction, entre celui-ci et l'appropriation, est faite par de multiples et différentes connexions. Dans le contexte de ma recherche, le rapport de domination s'impose comme rapport essentiel d'appropriation, et dans le cadre d'une société dans laquelle les groupes humains se retrouvent dans un rapport intime avec la nature, en s'y instaurant une « unité », qui permet que le pouvoir du propriétaire puisse se fonder sur des rapports personnels, dans une espèce de communauté.
- 11 Une des limites caractéristiques de l'expansion du régime seigneurial dans la péninsule Ibérique de la période étudiée demeure dans l'indétermination progressive, dans le paysage hispanique, entre le village paysan et l'ancienne *villa* ou domaine seigneurial isolé, favorisé par l'expansion des liens de dépendance et l'essor de la grande propriété foncière, déterminant l'intégration d'anciennes communautés villageoises libres dans les limites du grand domaine seigneurial. Même si nous poursuivons à l'attente du développement des prospections archéologiques, il y a de nombreux exemples relatifs aux régions de la Lusitanie, de la Bétique et de la Tarragone, d'un élément constant qui semble s'imposer comme noyau articulateur des groupements ruraux. Il s'agit des nécropoles et des basiliques chrétiennes, qui, liées au sein ou même insérées dans l'ancienne structure seigneuriale, se rapportent au v^e siècle par leurs bâtiments. Elles sont donc à ce moment disséminées dans les régions de Mertola, de Granada, de Huesca, de Badajoz, de Sevilla, de Lérida, de La Rioja, de Segovia, de Palencia et de l'Alentejo⁸. D'un autre côté, la généralisation d'un régime d'exploitation basé sur l'existence de parcelles autonomes travaillées par des paysans dépendants, mais ayant

des droits et des contraintes communautaires dans l'ensemble du grand domaine, a favorisé la constitution, dans son sein, d'habitats paysans groupés, et il est possible de considérer comment, à cette époque, les premiers pas décisifs de la conversion des anciennes *villae* seigneuriales isolées dans de véritables communautés villageoises ont été réalisés. Dans celles-ci, les unités familiales productrices, en prenant en considération leur plus grande ou plus petite fragilité, ou la médiation, et même les limites imposées à leurs rapports communautaires, étaient des noyaux de production et de subsistance dans le sens le plus rigoureux de l'expression. Elles satisfaisaient aux portions clés de leurs besoins à partir d'elles-mêmes, elles organisaient une grande partie du processus de travail dans leur intérieur et dans leur village même, et en plus, elles détenaient, produisaient et reproduisaient les moyens fondamentaux de production, qui, quand il s'agit de la société que nous étudions, incluaient ce que, selon Maurice Godelier, nous aurions pu configurer comme « la partie idéale du réel ⁹ », les rites propitiatoires et de fertilité qui intégraient les forces productives de la période. S'il n'y a pas d'histoire sans production, je me risque à dire qu'il n'y a pas de production, ni même d'appropriation, sans culture. Si les paysans servaient à leurs seigneurs selon les habitudes, celles-ci se constituent autant dans une arène de confrontations que dans une base de collaboration durable avec les forces sociales de domination.

12 Dans le dessein de caractériser l'ampleur du rapport de *dominium*, mais aussi ses décalages et contradictions, je m'appuie, tout en le nuancant, sur le concept gramscien d'hégémonie ¹⁰. Concept complexe et important qui permet d'envisager la culture sous la perspective de la compréhension des phénomènes de domination et de résistance. Cependant, il est frappé, dans son origine, par une certaine conception dérivative et statique. Comme je n'impute pas à la culture un caractère « totalisant », je ne considère pas non plus l'hégémonie comme étant capable de puiser dans la conscience jusqu'au niveau du sens commun, en lui imposant des catégories insurmontables de subordination. Si l'autonomie relative de la culture demeure dans sa fondation des différentes structurations de l'ordre social, je propose que l'hégémonie soit cet aspect de la culture, qui, devant le conflit ou l'opposition, a plutôt comme but d'unifier le travail et l'appropriation, en la déployant au-delà du travail, à l'intérieur de la famille, de la communauté et, finalement, de la vie quotidienne elle-même. Je suggère que la religion et la culture partagées à cette époque puissent, dans le cadre d'une permutation dialectique où elles maintiennent les relations sociales, avoir été des éléments d'affirmation du statut social et des prétentions des élites, agissant, pour autant, au profit de l'affirmation de leurs ascendances sociales. En d'autres termes, on cherche à décrire, ici, les bases complexes de la déclinaison effective de la domination de la religion sur les esprits durant cette époque. Il me semble que les éléments fondateurs de ces bases résident dans la conjugaison de deux processus ou, plutôt, dans l'articulation intrinsèque qui les lie, celui de la transformation des relations de production, des formes d'exercice de pouvoir et de domination, et celui de l'implantation et d'expansion du christianisme, avec les concepts « de la sphère du sacré » qu'il développe, divulgue et cherche à affirmer socialement au sein des relations humaines. Je me consacre donc, dans la séquence suivante, à aborder, même sous forme schématique, certaines perspectives centrales relatives à ces relations s'exprimant à travers différentes sources dans la péninsule Ibérique à cette époque.

13 La documentation wisigothique fait resurgir, de manière réitérée, un ensemble de croyances et de pratiques définies comme païennes, qui est, par extension, condamné

et combattu par les autorités. En guise d'un bref inventaire, nous avons sélectionné les références suivantes. Des actes conciliaires du premier concile célébré en *Hispania* au milieu des années 300 et 306, celui d'Elvira¹⁴. Je souligne l'interdiction pour laquelle les propriétaires chrétiens furent de connivence avec les concepts et les pratiques symboliques relatives à la production agraire – rites de fertilité intrinsèque au processus productif – en acceptant de déduire de l'ensemble des revenus, une partie de la production réservée et offerte aux idoles. L'incidence de ce sujet est pertinente par l'impact qui, au moins, commence à se manifester dans l'un des domaines essentiels du développement des forces productives de cette période. Un autre canon d'Elvira impose l'ex-communication perpétuelle aux cultivateurs des terres qui présentaient les premières productions de leurs fruits sous la bénédiction d'un juif, attitude incompatible avec celle qui se manifeste comme une vraie intervention de la sphère sacrée dans le phénomène de germination des semences. Les fruits sont des concessions divines, dons de Dieu concédés aux hommes en action de grâce découlant de la bénédiction officialisée par le sacerdoce chrétien. Le canon 41 interdit aux seigneurs chrétiens la détention d'images d'idoles dans leurs maisons, exception faite à ceux qui craignaient de provoquer, par une telle initiative, la rébellion ou la révolte de leurs *servi*. Sera-t-il possible d'estimer un lien quelconque entre les croyances et les orientations religieuses, qui se déduisent, immédiatement ou mécaniquement, du lien de soumission et de dépendance personnelle ?

- 14 Dans les conciles de Braga, en particulier dans le deuxième, de 572, présidé par saint Martin, les déterminations font écho à son célèbre sermon, le *De correctione rusticorum* : condamnation aux recours aux voyants et aux sorciers pour la purification des maisons, des célébrations des traditions et festins païens (Calendes), à la considération du cycle de la lune et des astres pour la construction de la maison, la semence et la célébration du mariage, ainsi que l'emploi de formules superstitieuses par les femmes dans leur travail domestique. D'après les canons du concile III de Tolède, tenu en 589, l'idolâtrie se serait enracinée dans quasiment toute l'Espagne. Dans ce même concile, le peuple (*vulgus*) est réprimandé pour la pratique des chants et des danses indécentes pendant les jours saints. À partir de ce concile, les dispositions canoniques sont responsables, intégralement, du caractère des pénalités imposées par la législation royale, surtout en matière de coercition des pratiques païennes. La position de saint Martin semble avoir été rapidement et radicalement dépassée par le recours à la violence physique et à la terreur visant à réduire les fidèles à se conformer à des pratiques et au monopole du chrétien sacré. Le canon 16 du concile III de Tolède, détermine l'action conjointe des évêques et des juges pour l'éradication de l'idolâtrie, châtiant les coupables avec toutes les peines possibles, à l'exception de la mort. En cette même année, le synode provincial de Narbonne condamne la célébration du cinquième jour de la semaine, en honneur à Jupiter, où le peuple devenait oisif en arrêtant de travailler. Le même concile, dans son canon 4, interdit le travail du dimanche, surtout celui relatif aux activités agricoles, comme mener les bovins pour labourer les champs. De telles pratiques furent aussi condamnées dans le sermon de Martinho de Braga, comme celles auxquelles je me réfère après.
- 15 Par l'intermédiaire des conciles IV et V de Tolède, tenus, respectivement en 633 et 636, nous savons que les commémorations des Calendes se maintenaient pleinement, ainsi que les pratiques divinatoires. Enfin, les conciles XII et XVI de Tolède revenaient à la charge contre les pratiques idolâtriques. Le premier, tenu en 681, dans son onzième canon, définit la punition pour ceux qui servent des dieux étrangers ou adorent les

astres, et pour tous les adorateurs qui vénèrent les pierres, allument les cierges et adorent les sources et les arbres. De manière équivalente à la teneur des références rencontrées dans le second des conciles évoqués, de 693, l'intervention royale précise que les offrandes données aux idoles sont emmenées à l'église la plus proche. La législation wisigothique nous fournit aussi des références éparses à des pratiques condamnées par leur liaison établie avec le paganisme ou, par extension, avec l'intervention du diable. Le *Forum iudicum*¹², promulgué en 654, incorpore des lois antérieures condamnant les augures. Dans le cas où les voyants et leurs adeptes étaient libres, ils devaient être soumis, en plus de la peine corporelle, à la confiscation de leurs biens et à la réduction à l'état d'esclave. Dans le cas de l'implication des esclaves, la loi établit la torture et leur vente à des régions d'outremer.

- 16 Le bref inventaire établi ci-dessus s'ouvre à un vaste champ de considérations qui se réduit, entre autre, à certains éléments centraux. Si, à propos des croyances et des pratiques condamnées tout au long de la période, on considère moins leurs « origines » que leurs champs de manifestation, on verra s'esquisser les cadres fondamentaux de la vie quotidienne des communautés rurales avec leurs besoins. Parmi ces cadres et ces besoins, nous pouvons citer la fertilité des champs, l'abondance et la garantie des récoltes, la protection de la maison et du travail domestique, en plus des activités associées aux zones incultes – également très importantes pour la survie des communautés – et qui sont au départ du culte des arbres, des rivières, de la mer et des sources. Je me réfère, ainsi, à un champ essentiel de la structuration des sociétés humaines, celui qui tient aux relations entre les hommes et la nature. Aucune action matérielle de l'homme sur la nature, aucune action intentionnelle ne peut se développer sans inclure, depuis son commencement et dans son intention, des réalités « idéales », c'est-à-dire des représentations, des jugements et des principes de la pensée. « Bref, au cœur des rapports matériels de l'homme avec la nature, apparaît une part idéale où s'exercent et se mêlent trois fonctions de la pensée : représenter, organiser et légitimer les rapports des hommes entre eux et avec la nature¹³. »
- 17 Il est important de noter que l'équivalence des fonctions attribuées par Jean-Claude Schmitt à la religion au Moyen Âge, conçue comme un imaginaire social concourt au même « objectif » défini ci-dessus. L'acte de penser n'existe pas comme une instance séparée des relations sociales. Quand nous analysons, souligne Godelier, l'aspect plus « matériel » des réalités sociales, les forces productives dont la société dispose pour agir sur la nature qui l'entoure, on constate l'existence de composants intrinsèquement articulés, une partie matérielle, composée par les ustensiles, les outils ou l'homme lui-même, et une partie idéale, qui se manifeste dans les représentations de la nature, dans les règles de fabrication et d'usage des ustensiles, etc. Toute action humaine sur la nature combine à la fois des gestes « concrets », qui influent sur les aspects visibles et tangibles de la nature – la charrue qui laboure, la bêche qui creuse... –, et des actions « symboliques », qui agissent sur « l'invisible », comme les rites propitiatoires et de fertilité dans l'agriculture.
- 18 Ainsi, si le dévoilement de l'ordre du monde se constitue en un élément crucial à l'accomplissement de la production, un même système peut être traversé par des « idéalités » distinctes, plus ou moins concourantes, conflictuelles et irréductibles entre elles, surtout dans les situations de clivages sociaux profonds. Par conséquent, et au sens large, l'établissement des relations de production spécifiques dépasse la portée matérielle restrictive, jusqu'à contenir la construction et le partage des représentations

de l'ordre du monde, des relations des hommes avec la nature, qui sont également des relations établies par les hommes entre eux-mêmes, comme l'élément indispensable à la production et à la reproduction de ces relations.

- 19 Tout le processus humain de l'appropriation de la nature est basé sur les formes de propriété qui se constituent, en même temps, dans une relation avec la nature et dans une relation des hommes entre eux-mêmes. Dans toute société, les formes de propriété du territoire prennent la forme de relations sociales qui fonctionnent comme cadres de la production, c'est-à-dire, comme des relations sociales de production. Par conséquent, la propriété, moins qu'un bien, est une forme prise par les relations sociales. Et la culture, comme je le propose, est une autre. Les deux domaines, dans des sociétés de classes, sont liés, nous renvoyant aux expressions et aux représentations des relations des hommes entre eux et avec la nature. Le flou du vocabulaire relatif aux sphères diverses de l'activité humaine dans la société wisigothique de la période nous permet de circonscrire quelques-uns de ses référentiels critiques – *dominus, famulus, servi, patronus, fidelis, servitium* – récurrents dans les lois, les formules notariales, les actes conciliaires et la liturgie. Plus que des liens fortuits ou de l'imprécision du vocabulaire, de telles expressions articulent les « domaines » de la religion, de la culture, de la politique, de l'économie, les reliant au monde matériel et spirituel en général et aux « formes de propriété » en particulier, et de fait, implicitement, aux relations sociales antagoniques. On suggère donc que dans le cœur de la conception de la culture/religion comme des « valeurs partagées », des phénomènes de classes spécifiques se manifestent effectivement. C'est à nous de considérer les conceptions chrétiennes relatives à ce vaste et fondamental éventail des relations sociales à l'intérieur de la société wisigothique.
- 20 La première et accablante caractéristique que la documentation nous impose se rapporte à la diversité et à la profusion des domaines abordés par le christianisme. Suivant l'orientation de circonscrire les niveaux (articulés) où s'opère l'exigence ou l'objectif de base de la christianisation du *mundus*, on s'aperçoit de la perspective de son insertion dans la vie quotidienne des populations, et le désir de recouvrir avec son référentiel les diverses activités et temporalités qui donnent du rythme à l'existence. C'est là le socle où le christianisme, en contact avec un ordre sacré précédent ou de manière alternative, plus ou moins contradictoire et irréductible aux conceptions qu'il divulgue, mais surtout profondément enracinées dans la vie des communautés, sera défini en tant que foyer essentiel à l'affirmation de sa conception de monde et des relations qui la soutiennent. Entourant la vie du chrétien au milieu d'une articulation entre le passé, le présent et le futur, l'attachant intégralement au projet divin de salut, le comportement quotidien de l'individu est soumis au crible du Seigneur Suprême, secondé par la surveillance de ses représentants terrestres. La traduisant en une expression, la conception chrétienne du monde propagée par les élites ibériennes est basée, concentrée et articulée autour de l'exercice et de la manifestation de pouvoir. Le christianisme révèle une vigoureuse cosmogonie, qui, limitée à l'intervention de la libre volonté d'un démiurge, lie l'univers entier à l'expression verbale de sa puissance et de son autorité ; ceci, par l'intermédiaire d'un même et unique acte, a créé, et s'est approprié toute la Création. La conception première du Seigneur Créateur se projette sur toute l'Histoire, en lui donnant un sens, comme un vaste champ d'agissements et de directions qui s'explique par le caractère et par la teneur des relations qu'il établit avec les êtres à l'origine de son commandement.

- 21 Dans les années 300, le chrétien Lactance, rejetant une vieille étymologie due à Cicéron, fait dériver l'expression *religio* de *re-ligare*, c'est-à-dire, « unir de nouveau », lui donnant le sens fondamental d'« enchaînement », d'« anneau », de « lien » entre Dieu et ses fidèles. Cette interprétation représente, selon Jean-Claude Schmitt¹⁴, non seulement une conception complètement différente mais aussi véritablement chrétienne de la religion. « Elle deviendrait, en effet, celle qui désigne une sorte de contrat (...) ressemblant à la *fides* médiévale, un acte de foi, toutefois moins dans le sens moderne de la foi du chrétien que de celui du contrat “de main et de bouche” liant un seigneur et son fidèle¹⁵. » S'esquisse ainsi l'un des niveaux – peut-être le principal – de la manifestation de l'homologie entre le discours chrétien sur les relations des hommes avec la divinité et le « sacré », et les rapports sociaux (de production, de pouvoir) qui devenaient hégémoniques au cours de cette période.
- 22 Concentrons-nous, en premier lieu, sur le caractère contractuel avec lequel était conçu « le rite de passage », celui qui constituait le chrétien. Parmi les auteurs hispaniques, nous avons trouvé, en Ildefonse de Tolède, une véritable exégèse de la cérémonie du baptême, bien au-delà d'une expression claire de la conception de la religion ci-dessus mentionnée. Conçue comme partie, l'expression majeure de l'œuvre de la Création, l'homme dérive d'une relation particulière et intime « de main et de bouche » avec Dieu. Ce fut ce contact physique qui créa l'homme à partir d'une relation personnelle et directe, cet être qui seul existe à partir d'une relation, et qui se conçoit à peine à l'intérieur de ces mêmes relations. Mais, quelle en est sa teneur ? Pour Ildefonse, tous les êtres célestes, terrestres et du « sous-monde servent Dieu : tout est à son service »¹⁶. C'est la vérité originelle, qui lie, soumettant tous les êtres à Dieu et au milieu d'eux l'homme. Et telle est son essence, selon Isidore¹⁷, que la divinité elle-même, comme un seigneur lésé en son droit, force les créatures à ce rapport de soumission.
- 23 La présupposition de son caractère obligatoire repose sur un principe juridique clairement manifeste dans la déclaration du *Credo*, expression du pacte ferme lors de la cérémonie du baptême, dans laquelle chaque parole tient force de loi, stipulant, par conséquent, les obligations et les châtements. De plus, le baptême et la notion de *religio* qui le fonde, paraissent traduire une perspective de faire retourner au vrai Seigneur le serf « égaré », qui, à son tour, s'articule autour d'une conception inconcevable de la condition humaine éloignée des relations de dépendance. Ainsi que le christianisme a formé la sphère du divin, hiérarchisant les puissances du bien et la société des justes à travers les liens qui les unissent à Dieu depuis les anges et les saints jusqu'aux plus infimes de ses servants dans une relation de dépendance, il a, lui aussi, modelé une espèce de sa contre partie, le Royaume du Démon, Seigneur de la mort et de l'enfer qui, en plus, agissait encore par ses subordonnés.
- 24 L'universalité du lien de dépendance étant affirmée, ce lien juste et originel fut subverti par la séduction diabolique, qui introduit et dissémina dans le monde le péché de l'insoumission. Cependant, dans l'essence de celle-ci, se manifeste à peine une déviation de la relation, résultant en une appropriation induite qui se maintient au sein des nœuds de la subordination. On pourrait envisager le baptême comme une espèce de cérémonie de « réintégration de possession » ? Selon Ildefonse¹⁸, Prudence¹⁹ et les cérémonies variées inscrites dans le *Liber ordinum*²⁰, l'exorcisme réintègre le corps du croyant, propriété du Christ. « Enfuis-toi, serpent astucieux : sort de ce corps et de tes nœuds occultes. Tu tourmentes, voleur impudique, ce qui est propriété du Christ (*mancipium Christi*).²¹ »

- 25 À côté de l'évolution sociale des relations de dépendance et de subordination, le lien personnel homme/divin s'insère dans le contour dominant des relations parafamiliales et de liaisons familiales artificielles. En mettant en relief le caractère seigneurial de la divinité, Ildefonse le désigne comme « mon Seigneur, mon aide et protecteur (*adiutor et protector meus dominus*)²² », image dessinée avec des couleurs vives en trois petites œuvres attribuées à Valère de Bierzo²³, et, surtout, dans *Vitas sanctorum Patrum emerensium*. Je relève, dans cette dernière, la vision attribuée à Augustus, garçon ignorant des lettres, mais consacré au service de l'église de Sainte-Eulalie – un *oblatus* d'origine humble. Il s'est vu lui-même, en état de transe mortelle, dans le Paradis, au milieu d'un banquet. Un homme splendide et magnifique, de stature élevée, occupait le siège le plus haut, bénissant tous les présents. Le banquet commencé, ce même homme distingué a voulu que le *rusticus* soit emmené devant lui. Augustus, tremblant de crainte, a entendu du Seigneur : « N'aie pas peur. Sache que je serai ton protecteur. À toi, il ne te manquera jamais rien. Je te nourrirai toujours, je t'habillerai, et je te protégerai en toutes heures, et jamais je ne t'abandonnerai. » À la fin du banquet, ce même Seigneur demanda l'expulsion des mauvais serfs, indignes de contempler son visage²⁴. De telles références, situées avec tant d'autres trouvées à partir de sources diverses – une prière mentionne le Christ comme « notre Dieu terrible et notre Roi²⁵ » ; Il est le juge terrible (*iudex terribilis*)²⁶, et sa demeure est un palais avec des portes²⁷ –, souligne la conception d'un Dieu puissant, fort et vengeur.
- 26 Je me suis référé, précédemment, au caractère contractuel attribué au rituel du baptême, et à la forme par laquelle il lie le passé, le présent et le futur de la vie du chrétien. Le pacte actualise la relation originelle avec le Créateur, en l'individualisant et en rétablissant sa vigueur dans le cours actuel de la vie ou dans celle qui commence. De plus, cet acte fondamental ne se referme pas sur lui-même, mais il institue une relation qui se réalise et se vérifie quotidiennement, se projetant sur la vie entière, même si la principale récompense accordée et promise a lieu seulement à sa fin. Ainsi, on délimite une relation qui, au-delà de sa pérennité et de son établissement par un accord mutuel, dévoile la hiérarchie et la diversité extrême de la condition « sociale » assumée par ses intervenants, attachant l'individu qui s'y soumet à celui qui détient et concentre toute la puissance et l'autorité.
- 27 L'ascendance suprême de Dieu fonde une relation dans laquelle les actions et les interventions de celui-ci découlent moins de l'importance du chrétien que de l'infériorité extrême de sa condition, dont l'existence sociale dérivait entièrement des faveurs, des concessions et des grâces du Seigneur donateur. Mais ce comportement humain, quotidien et déterminant pour la future récompense, me semble s'exprimer moins par une action positive et délibérée de l'individu que par la détermination et les limites que le joug divin lui impose, réaffirmant une condition extrême de dépendance qui dévoile le propre sens et l'orientation de son action. Apparemment, la seule initiative humaine effective est le péché, l'insoumission aux préceptes divins, la violation absolue de tout ordre du monde dans la mesure où il blesse ou bouleverse le principe de son fonctionnement, le maintien de la loi et l'action conséquente régie par elle.
- 28 Cependant, même l'insubordination, le péché et le désordre possèdent leur hiérarchie, leur seigneur et leurs suivants. Et si l'homme, inséré dans cette espèce de « contre-société », se comporte comme un animal, hurlant et criant, vociférant à un saint²⁸ ou échappant au service dû au Seigneur de la terre²⁹, il le fait sous la condition d'un

« possédé », son comportement étant déterminé par un seigneur qui l'a pris et s'est emparé de lui. De l'essence de la condition humaine, la dépendance semble donner lieu à la conception d'une vie qui, en plus d'être régie par un principe actif, se rangerait plus parfaitement dans les canons de la supplication, de la prière et de l'espoir. La vie du chrétien, du serviteur de Dieu, se soumet – et fait prolonger – la double expression conjuguée de l'autorité et du pouvoir seigneurial de Dieu. C'est à l'homme, tout d'abord, de reconnaître que toutes ses actions, ses mérites et ses capacités sont dérivés de la relation et se configurent comme des concessions. Les dons divins viennent de la miséricorde du puissant, de la protection accordée sous une forte autorité qui définissait la condition du dépendant.

- 29 Son expression majeure se trouve dans la manifestation plusieurs fois requise du visage serein du Père, du Dieu donateur qui satisfait la vie quotidienne des chrétiens avec une pléiade de biens et de dons. Cependant, mêlé à sa pitié ou se manifestant avec elle, il se détache la condition suprême de la divinité, son autorité et sa puissance manifestes dans la capacité d'ordonner, d'imposer la Loi et de juger et de punir les transgresseurs, mais également de convoquer et de commander les troupes célestes renforcées par ses représentants de la terre dans les combats contre l'ennemi de l'espèce humaine. Le lien personnel et direct étant affirmé, de telles relations ne sont pas distantes ou indifférentes à celles établies par les hommes entre eux. Il n'y a pas un niveau, un sens, large ou spécifique, des relations sociales qui n'implique pas une active ascendance divine, la grandeur seigneuriale suprême à partir de laquelle converge toute la communauté, mettant toujours en relief le devoir et la dépendance éternelle qu'elle suscite.
- 30 Configuré le caractère englobant de la puissance divine, voyons comment il se manifeste par l'intermédiaire de ses représentants terrestres, les saints, et dans le quotidien de la pratique et des rituels liturgiques. Il est surtout important de considérer, dans la *unanimitas* que le saint représente, la qualité et la nature des relations sociales qu'il fait converger vers lui. Concentrons-nous dans les *Vitae sanctorum Patrum emeretensium*, œuvre d'auteur anonyme, écrite au VII^e siècle, tournée en particulier vers la célébration des évêques de Merida, *patroni* urbains, qui en outre renforcent leur position de leaders par le cumul de bénédictions du culte de la sainte Eulalie. Quand le siège d'un évêque a coïncidé avec le tombeau d'un saint célèbre, ce *locus* s'est toujours constitué en centre d'un vaste réseau de correspondances, d'échange des reliques et d'affirmation globale de la puissance seigneuriale dans la région.
- 31 C'est autour de l'épiscopat de l'évêque Masona (ca 573-ca 605), où se trouve concentrée, dans le récit, la multiplicité de « visages » et d'expressions de *unanimitas* représentée par l'homme de Dieu. Noble d'origine, serf de la sainte Eulalie, son action s'accomplit sous la condition d'un vrai *pontifex*, instigateur de la paix sociale qui vient de l'amplitude de sa puissance et des « champs » qu'il articule en fonction de ses liens et de ses canaux d'intersection. Rassemblant les personnes sous sa conduite en prières au Seigneur, « la peste fut bannie de Merida et de toute la Lusitanie, ayant été bannie aussi toute nécessité décurrent de la pénurie de nourriture ». La santé et l'abondance rétablies, « même pas les pauvres personnes et les misérables (*inops*) furent opprimés par n'importe quelle nécessité ; mais ceux-ci autant que les riches (*opulenti*) vécurent dans l'abondance, et tout le peuple se réjouit dans la terre avec les mérites d'un aussi grand évêque ». Et une bonne partie de ses mérites est concentrée dans la générosité

qui le distingue : « Il a fait beaucoup de dons, a prodigué à beaucoup de gens, a rendu riches tous avec des dons de munificents et était considéré prodigue en générosité. »

- 32 Mettant en avnat son état de *patronus*, de grand seigneur local, vers Masona convergent l'honneur, le prestige et la reconnaissance qui lui sont dûs. Un jour sacré de Pâques, quand l'évêque se dirigeait dans le cortège vers l'église, « plusieurs serfs marchaient devant lui comme s'ils étaient devant un roi, vêtus avec des habits en soie et en lui rendant l'hommage auquel il avait droit ». Dans l'épisode où il s'oppose au roi Leovigildo, il convient de mentionner les expressions utilisées par l'hagiographe, qui sont semblables au « discours politique » des relations de patronage, de fidélité et de dépendance. L'action de Leovigildo vise à mener l'évêque à rompre sa *fides*, passant à l'hérésie avec tous ceux qui lui étaient soumis. Masona est assigné comme *famulus Dei*, et son groupe composé par *fideles* qui s'opposent à l'*infidelis episcopus* – évêque *arianus Sunna*. Mais, c'est autour de l'épisode de son arrestation dans la capitale du royaume et de sa libération postérieure que le vocabulaire et le caractère des relations sociales sont plus clairement exprimés. En réponse à l'invocation de Masona, sainte Eulalie se manifeste à lui comme une aimable dame (*domina*), pour consoler son très fidèle serf, en lui disant qu'il devait retourner à la ville prêter l'ancien service qui lui était dû. Imposant de sévères châtiments au roi – puni de s'être approprié un serf d'autrui –, il exige son immédiate restitution³⁰.
- 33 Toujours dans sa période de captivité, emprisonné dans un monastère, un miracle concernant la provision d'aliment a lieu, une « multiplication de pains », à l'origine, toutefois, de la vigueur des liens sociaux articulés autour de l'évêque. Sans disposer des provisions, il pria Dieu, et, immédiatement, devant le monastère, deux cents animaux chargés de plusieurs types d'aliments envoyés par de nombreux catholiques apparaissent. De la victoire de ces individus sur la nature, et des forces supposées qui opèrent sur elle – sa « domestication » par les hommes de Dieu – découlent des contacts et des relations humaines. Dans la *Vie de saint Milan*, ermite de la région de l'Èbre, de telles relations se concentrent dans l'accomplissement des miracles, des actes de guérison et de l'exorcisme, exprimant ses *unanimitas* par l'éventail social des individus contemplés. Je mets en relief, cependant, le miracle exécuté dans la *domus* d'Honorius, *senator* de Parpalines³¹. Après l'avoir exorcisée de la présence perfide d'un démon, se sentant incapable d'alimenter la foule d'affamés qui cherchait son *oratorium*, il s'élève en prière à Dieu, à la fin de laquelle il voit entrer par la porte quelques chariots abondamment chargés que le *senator* Honorius lui avait envoyés. Par le « don » retourné – qui rétabli les relations égalitaires entre le saint de vie noble et l'aristocrate puissant –, s'accomplit ainsi la fonction « redistributrice » de l'Église, qui, dans ce cas comme dans celui de l'évêque de Masona, la caractérise comme l'expression de la puissance et du prestige des familles aristocratiques de la région. La charité chrétienne s'insère au milieu des pressions sociales précises, qui révèlent moins de son caractère « gratuit » que d'une réponse effective à l'impératif de la conservation et de la reproduction du système dans ses niveaux divers.
- 34 Insérée dans la communauté chrétienne par le rituel du baptême, la liturgie se présentait aux chrétiens comme le véhicule principal de l'expression de la foi et de la communion avec Dieu par l'intermédiaire des prêtres. Dans la fonction et l'intervention de cet *ordo* se réalisait, ordinairement, le principe chrétien de la pleine ascendance du Dieu unique sur tout l'univers, du Créateur et Seigneur, dont l'insertion et la manifestation quotidienne au cours de l'histoire se matérialisaient par une vaste chaîne

des relations verticales. Exprimant la hiérarchie, la liturgie a été composée en particulier par les évêques, responsables de la réalisation du *corpus liturgicum* wisigothique et des actions tournées vers son règlement et sa surveillance. Dans la perspective des évêques, la liturgie semble se composer d'un ensemble de rites propres à atteindre des objectifs bien précis, dérivés de l'intervention des spécialistes de la prière. Si l'abîme entre le clergé et le commun des fidèles distingue le culte chrétien de la période, dans une telle distinction se trouve une des expressions de la verticalité qui s'impose aux relations humaines avec la sphère du sacré, surtout en fonction de sa pleine insertion dans la vie quotidienne.

- 35 Un des traits les plus marquants des livres liturgiques des Wisigoths, est la profusion des rituels, des exorcismes et des bénédictions proposées pour récupérer toute la vie du chrétien, dans ses situations les plus diverses. À chacune des occasions importantes, même les plus courantes, le christianisme recherchait à afficher le timbre des bénéfiques de la protection divine pour des bénédictions dirigées vers le peuple et les objets, comme la célébration des « rites de passage », qui mettent à jour, périodiquement, le lien et la dépendance originale du chrétien célébrés dans le baptême et la protection divine qui en découle. La messe et la communion eucharistique constituaient le centre de toute la vie chrétienne. Par le rituel de la *Missa omnimoda*³², une messe votive commune, la cérémonie initiale supposait l'établissement d'un lien étroit entre le ciel et la terre, et la suppression de ses « barrières » par la présence dans la clôture sacrée d'un des Serafins envoyé par Dieu. La première prière clame pour l'aide (*auxilium*) et pour le soulagement divin contre des maux de natures diverses. L'offrande était la première cérémonie de la deuxième partie de la messe, également appelée le *sacrificium*. C'était à ce moment-là que les *subdiaconus* rassemblaient les oblations des fidèles, en particulier celles constituées de pain et de vin, tandis que d'autres ministres rassemblaient des offrandes de toutes sortes, y compris en argent. Rassemblées, les oblations étaient menées à l'autel et offertes à la divinité comme des dons, pour qu'elles soient reçues comme sacrifice en faveur de son peuple. Ensuite, il y avait une série de supplications dirigée vers Dieu, dont la caractéristique se trouve dans un contrepoint courant entre la demande pour que les oblations soient acceptées et avec elles que Dieu se montre propice aux appels des fidèles dirigés par les prêtres.
- 36 Le processus culmine et atteint son objectif avec la sixième prière, le *Post sanctus*, l'invocation qui précède la consécration des offrandes, récitée par le prêtre invisible au regard des assistants à cause du voile de l'autel. Il a été produit, dans la *Missa secreta*, le mystère de la transsubstantiation, expression de l'ascendance et de la fondamentale intervention du prêtre. Basées sur celle-ci, les offrandes se transforment complètement en leurs substances, prenant la forme du corps et du sang du Christ. Avec la communion et la septième et dernière prière – l'*Oratio dominica* –, il semble se caractériser, enfin, schématiquement, la réciprocité asymétrique qu'Alain Guerreau voit manifeste dans le culte chrétien, et qui a contribué à l'exécution de la cohésion et de la sacralisation du système seigneurial. Pendant la deuxième partie de la messe articulée en trois temps, les fidèles offrent le pain et le vin, en suppliant qu'ils soient acceptés (offrande) ; le prêtre les consacre (sacrifice) et ensuite les fidèles prient pour le *pane nostrum quotidianum*, que le Seigneur donne comme l'indulgence pure (communion). « Le modèle de la relation *dominus/famulis* est évidemment sacralisé au maximum³³. »

- 37 De plus, comme je l'ai souligné ci-dessus, le fondement de toute relation instituée dans la messe, c'est-à-dire des chrétiens (*famulis*) s'approchant de leur Seigneur par la médiation du prêtre, est soutenu dans l'appel à Lui, de sorte qu'il accepte les dons offerts ainsi que les demandes qui lui sont adressées. Les oblations consistent ainsi en livraisons régulières – sans que ce soit possible de définir la régularité – à un seigneur supérieur dont les contreparties, incluses dans un domaine vaste de protection et d'aide, s'écoulaient, dans la perspective des élites ecclésiastiques, de sa libre disposition d'assister un dépendant soumis à son extrême autorité. Dans la contrepartie de la subordination réside la pitié du puissant. D'ailleurs, en mettant en relief l'enchaînement de l'expression de la puissance et de l'autorité diffusées par le culte, la messe quotidienne signifie également la sacralisation des puissances terrestres, leur définissant une origine et une fonction qui supposent, une fois encore, de surmonter les frontières effilées entre le ciel et la terre.
- 38 La diversité de formules fournies par l'Église ne se résume pas aux « rites de passage » ou à la célébration des temps sacrés, en dépit de son importance fondamentale dans l'imprégnation des consciences des fidèles par les valeurs chrétiennes, au-delà de l'affirmation des hiérarchies, des relations de dépendance et de sacralisation de l'ordre social établi. Avec les grandes célébrations liturgiques, le *Liber ordinum* enregistre une longue série de cérémonies d'exorcismes et de bénédictions, qui traduisent, au-delà d'une perception effective des champs de la manifestation des croyances et des pratiques alternatives condamnées, l'alternative chrétienne présentée aux fidèles visant à surmonter leurs craintes et à satisfaire leurs désirs plus profonds. Le christianisme présente en fait des rites variés qui signifient plus que la purification de pratiques traditionnelles par « l'eau du baptême ³⁴ », puisqu'ils expriment les relations des hommes entre eux et avec la nature.
- 39 Un des premiers rituels fixés dans le *Liber ordinum* se rapporte à l'exorcisme et à la bénédiction à l'huile, de sorte que, par son intermédiaire, un large spectre de maladies soit expulsé. Il existe également plusieurs formules d'exorcisme et de bénédiction du sel et de l'eau, utilisées dans des cérémonies de purification sous des conditions et environnements divers, alternatives aux cérémonies païennes condamnées par saint Martin par exemple. Toujours dans le premier article du *Liber ordinum*, certaines de ces formules sont localisées et associées à la purification d'une maison, semblables à celle utilisée par saint Milan pour exorciser la *domus* d'un sénateur. Le sel était offert devant l'autel, sous le regard du Seigneur, afin que fussent écartés toutes les créatures immondes, les ensorcellements et les monstres des endroits où le sel avait été aspergé, préservant la constante protection du Christ.
- 40 Mélangé à l'eau bénie, ils ont tous les deux la puissance de repousser n'importe quel démon, « quel qu'il soit, d'où qu'il vienne, soit des grottes, de n'importe où, des fentes des rochers, des fleuves et des sources ³⁵ », des éléments dont le culte fut condamné par saint Martin et par les canons conciliaires, et qui sont ici réaffirmés comme *loca* de la manifestation démoniaque. Ce même mélange devait être aspergé dans la maison (murs et base), y compris dans les excréments, appliqué dans le cas des fièvres et des contusions, ainsi que dans les plaies des animaux, pour écarter les incursions malignes et rétablir la santé d'origine. De plus, l'individu qui devait entreprendre un voyage, par la mer ou le fleuve, devait conserver sur lui le mélange, qui, aspergé, calmerait les vents et les orages. Cette dernière référence s'articule à la présence omniprésente attribuée au Diable et ses adeptes par la liturgie wisigothique – ils assiégeaient les chemins et les

mers avec des voleurs –, sans doute l'expression d'une conception animiste, qui se réduit à sa manifestation, comme l'avait déjà signalé Martin de Braga.

- 41 De la longue série de prières et de messes destinées aux fidèles qui entreprennent un long voyage, l'autorité divine s'exprime dans le commandement de la nature. Dans la « prière sur celui qui avancera en voyage », le prêtre supplie le Père indulgent qu'il défende ses serfs (*famuli*) dans un tel chemin, « pour qu'ils ne soient pas exposés aux dangers des fleuves, des orages, des voleurs ou des bêtes féroces. Et quand ils seront arrivés à l'endroit désiré avec de l'assurance et de la santé, qu'ils immolent à votre honneur une hostie, débiteurs, toujours, pendant le futur, de la faveur ³⁶. » S'énonce, une fois encore, la nature antisymétrique d'une relation, qui, basée sur le principe d'échange des dons, révèle l'ascendance extrême d'un Seigneur qui accorde à titre gratuit et qui est indifférent à n'importe quelle déficience, ce qui par conséquent supprime la possibilité de la réciprocité et affirme, en l'absence de celle-là, la dépendance perpétuelle. Dans la cérémonie de bénédiction du raisin, les fidèles menaient à l'atrium de l'église les prémices, le prêtre reliant l'offrande à la garantie de la fécondité. Le prêtre demande à Dieu de les accepter généreusement des mains de ses serfs, en disant : « Ce n'est pas que vous avez besoin d'eux, Seigneur, puisque vous remplissez tout et vous contenez tout ³⁷. » Un tel modèle consacre donc la conception seigneuriale des relations sociales fondées dans la munificence et la libéralité caractéristique de l'aristocratie, mais qui agissent en faveur de l'agrandissement de son prestige social, son pouvoir et, dans une dernière analyse, de sa capacité à s'imposer au contingent de ses dépendants.
- 42 Nous nous rapportions, précédemment, à l'expression de telles prémices dans la structure même de la messe quotidienne. Et nous revenons à les trouver, sans doute sous une forme plus marquée, dans une série de rites spécifiques inclus dans la liturgie wisigothique. Avant tout, dans cette intervention récurrente des prêtres, il est distingué, dans le tréfonds de la fonction spécifique des intermédiaires des relations avec le sacré – requise par l'*ordo* sous forme de monopole – l'exercice d'un pouvoir mystérieux, capable de transmuter la qualité et la nature des dons offerts, qui assument une autre condition à la fin du processus. De simples objets ou des créatures vils, réceptacles du démon, montent à l'état de sacré et deviennent propices et plaisants à Dieu par une manipulation spéciale, qui s'impose à l'acte même des offrandes. La qualité effective du don dépend plutôt de l'aura supérieure que les intermédiaires lui insufflent que de l'état du récepteur ou du donateur et de la valeur de l'objet.
- 43 Enfin, le *Liber ordinum* enregistre une série de bénédictions et d'oraisons révélatrices d'une conception de la divinité donatrice, du Dieu producteur. Source de miracle de la reproduction des grains et garante des conditions idéales de la production, une série de rites définissent le sens chrétien des relations humaines avec la nature, mais s'opposent aux rites de la fertilité et de la protection, circonscrits et combattus parce que considérés comme païens.
- 44 Dans la bénédiction des grains, l'officiant se réfère à Dieu comme le Créateur de toutes les créatures. « Que sous cette condition tous les grains puissent engendrer, créer et fructifier ; nous te prions par tes vœux pieux de regarder notre "prière", et ainsi attribuer une grâce accrue à nos culturesensemencées, et qu'elle revienne cent fois plus accrue et féconde les années suivantes. » Dans les bénédictions des prémices, le prêtre invoque le Seigneur sous sa condition de plein propriétaire terrien, qui cède l'usufruit de la terre à l'homme – élément matériel central de la relation –, lui

demandant de rendre les « prémices des fruits ou de quelque sorte d'aliment, que, nous tes serviteurs, nous offrons à toi, (...) pour lesquelles nous implorons ta clémence, Dieu notre Seigneur, pour que le soleil n'embrase pas la terre et les plantes, pour que la grêle ne fasse irruption, et que la tempête ne détruise ; mais, avec ta protection, qu'ils soient menés à maturité, pour que ton peuple te bénisse pour tous les jours de sa vie ³⁸. » Dans une autre oraison de bénédictions des grains, la liturgie avance un parallèle symbolique entre la « germination » sacrée de Jésus-Christ et le miracle chrétien de la reproduction des grains, provenant de la concession divine de la pluie pour les hommes, « afin que germe la plante dans la terre, et qu'elle soit conduite jusqu'à maturité ³⁹ ». Dans l'oraison des faisceaux, l'offrande et la bénédiction des premiers épis sont suivies par l'appel à la clémence auxiliaire du Seigneur Dieu omnipotent, pour que ni le gel ni la tempête ne viennent détruire les cultures ⁴⁰.

- 45 Dans la liturgie wisigothique, les rituels chrétiens de la fertilité, de la protection et du contrôle de la nature, soumis au pouvoir vaste et discrétionnaire et aux dons divins, sont aussi dirigés par l'exorcisme et la bénédiction des moyens de production. Après le défrichage d'un nouveau champ, dans la cérémonie de sa bénédiction, l'officiant soumet l'activité propre de production à la prescription divine pour l'homme, pour qu'il travaille la terre, et qu'il soit alimenté de pain, priant, ensuite, à l'Omnipotent, la concession du bénéfice de l'abondance à ses serviteurs. Dans la bénédiction des nouvelles faucilles, utilisées dans les vignes et les arbres fruitiers, le produit des champs se caractérise, encore une fois, comme un *donum* divin, l'abondance des fruits découlant du contact « magique » avec un instrument béni par le Seigneur ⁴¹.
- 46 Il est possible de considérer, avec ce dernier, le rituel de la bénédiction du filet de pêche, qui s'étend à une activité liée au *saltus* et au concept large de la divinité généreuse, qui comprend, avant tout, l'instrument – dans ce *locus* traditionnel – de la « manifestation démoniaque ». Pour le filet, en étant soumis au regard divin du haut de sa grandeur, l'officiant demande la protection cruciale qui lui permettrait de produire l'aliment en abondance. « Ne permets pas l'entremêler à quelque art de tes ennemis, ni s'embrouiller par les paroles détestables des enchanteurs ⁴². » Cela fait, la bénédiction suivante requiert « à peine » une manifestation quotidienne du dispensateur de tous les biens, conception à partir de laquelle l'aliment, ou le fruit du travail, découle moins de l'action humaine que de la miséricorde du Seigneur : « Sustente-nous, Dieu, pour que nous soyons comblés par l'exposition de ce filet, et gratifiés pas les présents de ta générosité ⁴³. »
- 47 Enfin, la conception du Dieu unique, Créateur et Seigneur de toutes les créatures de l'univers, le Recteur de tous les éléments, dispensateur généreux des dons et des bénéfiques, et la vie entière, ne pouvait pas rester éloigné de sa source essentielle, l'eau, qui rend fertile la terre et l'homme, la régénérant comme le baptême. De tels parallélismes symboliques se manifestent, dans le *Liber ordinum*, dans la cérémonie de la bénédiction de la source, l'eau céleste bénie par le Verbe divin. Contre toute perspective de divinisation de la créature, le sacré, qui régurgite de la terre sous forme de source, est une manifestation de la puissance régénératrice de Dieu, qui contrôle la sécheresse de la terre ⁴⁴, et un symbole du miracle qui se produit dans les fonts baptismaux, où les hommes rédimés se renouvellent et renaissent ⁴⁵. Dans la bénédiction du nouveau puits ou du trou d'arrosage, le prêtre appelle la clémence divine pour sanctifier l'eau d'usage quotidien, pour prémunir la communauté entière

de toute tentation diabolique, « pour qu'ils méritent de vous rendre grâce tous les jours, Seigneur sanctificateur et sauveur de tous ⁴⁶ ».

- 48 En dépit des doutes et des querelles relatives à la « proximité » majeure ou mineure de la liturgie du parler du commun des chrétiens à la préciosité de plusieurs de ses formules, il est probable que de nombreux rituels proviennent de pratiques instituées dans des petites églises rurales, où le curé, inséré dans les communautés paysannes, partageant son temps entre l'office divin et le travail des champs, éprouvant les désirs et les urgences d'une vie éprouvée par la dure routine des activités agricoles, des résultats incertains et des revenus dérisoires, en grande partie appropriés par d'autres. La prolifération des églises rurales, malgré les conflits produits au sein de l'aristocratie pour le contrôle et la gestion de ses revenus, et les critiques récurrentes contre la faible formation du clergé local, est un élément déterminant de l'insertion effective du christianisme dans la vie quotidienne de l'individu, de la famille et de la communauté. L'urgence de l'expérience intégrale de la foi, semble être, d'une certaine manière ou dans un certain niveau, concrétisée, et la « religion importée de l'Orient » s'est répandue par les champs occidentaux.
- 49 Ils n'avaient pas manqué, au moins, et la profusion des saints protecteurs locaux et des rites liturgiques semblent le prouver, des canaux orthodoxes accessibles aux fidèles dans les divers moments et dans les activités cruciales de la vie, qui demandaient l'appui et l'approbation des puissances supérieures de l'Univers, même domestiquées, hiérarchisées, monopolisées et soumises à toute l'ascendance du Dieu unique. Seigneur pourvoyeur, de son intervention provient le miracle de la reproduction des grains, la pluie restauratrice et fertilisante, la flamme du feu domestique qui chauffe et protège la maison, jusqu'à ce que le visage calme du Père se reflète dans l'éclat de l'astre matinal. Quand sa loi est transgressée et sa puissance offensée, les famines, les épidémies et les pestes destructrices sont les sanctions qui visent au rétablissement de la relation par l'intermédiaire de l'appel du plus petit des dépendants à la miséricorde du puissant. Tout l'ordre, ou le momentané désordre, qui régit l'univers, vient de la manifestation d'un pouvoir unique, restreint et concentré, accessible seulement par l'intermédiaire de ses représentants sur Terre. L'Homme et la nature, des créatures divines, se partagent la même condition, c'est-à-dire sont dépourvus de n'importe quelle vertu intrinsèque, qui ne vienne d'une concession supérieure. Rendue passive, privée de ses forces mystérieuses, ou réduite à l'action diabolique, l'identité entre l'Homme et la nature s'insère dans le domaine des relations de dépendance. Celle-là n'est pas directement accessible, matériellement et idéalement, puisque le contact avec la puissance supérieure, qui la commande, prévoit la ressource aux liens sociaux indispensables de la soumission et de la déférence.
- 50 Mais de tels préceptes ne « renferment pas toute l'histoire », de même que l'affirmation du pouvoir n'est jamais effectuée en dehors de la dialectique de sa contestation. Malgré les limites imposées par la nature des sources disponibles, les condamnations successives des croyances et des pratiques contradictoires, par rapport à l'orthodoxie chrétienne, semblent révéler que l'autonomie relative préservée par les communautés rurales a soutenu une base d'élaboration continue et de reproduction d'une cosmo-vision irréductible, entièrement en accord avec les préceptes dictés par les élites ecclésiastiques. Dans une époque, où les prêtres chrétiens s'attribuaient et imposaient par la force, l'exclusivité de la médiation avec les cieux, les arbres sacrés

s'élevaient facilement à portée de tous ! Le pauvre paysan a préservé, ainsi, les centres d'ascension par lesquels était encore possible un contact direct avec le sacré.

NOTES

1. J.-C. SCHMITT, « Religion populaire et culture folklorique », *Annales ESC*, 31/5 (1976), p. 946.
2. A. GUERREAU, *O Feudalismo. Um horizonte teórico*, Lisbonne, 1982, p. 250.
3. J.-C. SCHMITT, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible ? », *Préfaces*, 19 (1990), p. 77-78.
4. J.-C. SCHMITT, « Religion populaire... », *op. cit.*, p. 945.
5. Par exemple : K. L. JOLLY, *Popular Religion in Late Saxon England*, Caroline du Nord, 1996 ; J. C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford, 1994 ; J. E. SALISBURY, *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*, New Brunswick, 1981 ; R. MACMULLEN, *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven/Londres, 1997.
6. J.-C. SCHMITT, « Religion populaire... », *op. cit.*, p. 949.
7. G. M. SIDER, *Culture and class in anthropology and history. A Newfoundland illustration*, Cambridge, 1989, p. 120.
8. P. DE PALOL, « La cristianización de la aristocracia romana hispánica », *Pyrenae*, 13-14 (1977-1978), p. 283-285.
9. M. GODELIER, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, 1984, p. 188.
10. A. GRAMSCI, *Prison notebooks*, New York, 1971 ; G. M. SIDER, *Culture and class...*, *op. cit.*, p. 119-128.
11. *Concilios Visigóticos e Hispanoromanos*, J. VIVES (éd.), Madrid, 1963.
12. *Lex Visigothorum*, K. ZEUMER (ed.), Hanovre, 1973 (*MGH. Leges nationum Germanicarum*, I).
13. M. GODELIER, *L'idéal et le matériel...*, *op. cit.*, p. 21.
14. J.-C. SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelone, 1992, p. 9.
15. J.-C. SCHMITT, « Une histoire religieuse... », *op. cit.*, p. 77.
16. ILDEFONSE DE TOLÈDE, *El conocimiento del bautismo*, J. CAMPOS RUIZ (éd.), Madrid, 1971 (*Santos Padres Españoles*, I), p. 329.
17. ISIDORE DE SÉVILLE, *Los Tres Libros de las "Sentencias"*, J. CAMPOS RUIZ (éd.), Madrid, 1971 (*Santos Padres Españoles*, II), p. 327.
18. ILDEFONSE DE TOLÈDE, *El conocimiento...*, *op. cit.*
19. AURÈLE PRUDENCE, *Obras Completas*, A. ORTEGA (éd.), Madrid, 1971, p. 175.
20. *Le Liber ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, M. FÉROTIN (éd.), Rome, 1995 (rééd.).
21. AURÈLE PRUDENCE, *Obras Completas...*, *op. cit.*, p. 207.
22. ILDEFONSE DE TOLÈDE, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 329.
23. SAN VALERIO, *Obras*, R. FERNANDEZ POUSA (éd.), Madrid, 1942.

24. *Vitas sanctorum Patrum emeretensium*, J. N. GARVIN (éd.), Washington D. C., 1946, p. 143-145.
25. *Liber orationum psalmographus*, J. PINELL (éd.), Barcelone/Madrid, 1972 (*Monumenta hispaniae sacra*, Serie liturgica, 9), p. 158.
26. *Anecdota wisigothica*, M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), Salamanque, 1958 (*Acta Salmanticensia*, I, 12.2, *Sermo in uigilia pasche*), p. 170.
27. *Le Liber ordinum...*, *op. cit.*, col. 110.
28. M. C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, 1974, p. 99.
29. *Vita sancti Aemiliani*, J. OROZ (éd.), Madrid, 1978 (*Perficit*, Segunda Serie, IX, n° 119-120), p. 199.
30. *Vita sancti Aemiliani...*, *ibid.*, p. 224 : « *Denique nocte quadam recubanti in strato suo impio Leovigildo tyranno adstitit eique flagris diu multumque uerberauit dicens : “Redde mihi seruuum meum (...)”.* »
31. *Vita sancti Aemiliani...*, *ibid.*, p. 200.
32. *Le Liber ordinum...*, *op. cit.*, *Ordo misse omnimode*, col. 229-243.
33. A. GUERREAU, *O Feudalismo...*, *op. cit.*, p. 251-252.
34. J. LE GOFF, « *Maravilhoso* », in J. LE GOFF et J.-C. SCHMITT (dir.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, t. 2, São Paulo, 2002, p. 113.
35. *Le Liber ordinum...*, *op. cit.*, col. 15.
36. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 93.
37. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 169.
38. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 166.
39. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 167.
40. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 168.
41. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 167.
42. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 174.
43. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 167.
44. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 29.
45. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 30.
46. *Le Liber ordinum...*, *ibid.*, col. 173-174.

INDEX

Index géographique : Espagne

Mots-clés : régime seigneurial, aristocratie, culture, religion, société seigneuriale

AUTEUR

MÁRIO JORGE DA MOTTA BASTOS

Universidade Federal Fluminense (Brésil)