



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

Anthropologie historique

Jean-Claude Schmitt



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/8862>

DOI : [10.4000/cem.8862](https://doi.org/10.4000/cem.8862)

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Jean-Claude Schmitt, « Anthropologie historique », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 13 janvier 2009, consulté le 04 mars 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/cem/8862> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.8862>

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/>

Anthropologie historique

Jean-Claude Schmitt

- 1 S'il est un domaine où la notion d'« interdisciplinarité » ou pour être plus juste et plus modeste, de « pluridisciplinarité », a pris du sens dans le travail des historiens et en particulier des médiévistes ces dernières années, c'est bien celui de la rencontre de l'anthropologie sociale et culturelle et de l'histoire, au point qu'une nouvelle catégorie du savoir historique est apparue et s'est rapidement développée depuis une trentaine d'années, celle de l'« anthropologie historique ». Comme il arrive souvent en pareil cas, les contenus recouverts par cette notion unique se sont vite diversifiés, parfois de manière spontanée et généralement non-réflexive, voire par un simple effet de mode. Aussi est-il nécessaire de chercher à fonder en théorie ces nouvelles pratiques, sans se dissimuler les difficultés rencontrées dans la définition et aussi dans le suivi au quotidien d'une telle démarche interdisciplinaire.
 - 2 Ces difficultés consistent avant tout dans la connaissance de l'autre discipline, de son histoire, de ses problématiques et de son langage. Il est donc urgent d'engager une triple réflexion :
 - 3 • sur l'histoire de l'histoire et l'histoire de l'anthropologie et les conditions de la naissance, en leur point de rencontre, de l'« anthropologie historique » ;
 - 4 • sur les effets conceptuels et empiriques de cette rencontre ;
 - 5 • sur la formation initiale et la formation continue des historiens à l'« anthropologie historique ».
- Historiographie
- 6 On sait comment le XIX^e siècle européen s'est placé sous le signe de l'« historisme » dans ses productions littéraires, artistiques, architecturales – qu'on pense au style Troubadour ou à l'architecture néogothique ou néobyzantine –, comme dans l'affirmation de ses certitudes positivistes en matière de critique historique des sources et de sa conviction qu'il serait possible de restituer intégralement le passé « comme il s'est effectivement passé ». Cette conception du savoir historique allait de pair avec une conception du progrès de la civilisation, induisant une hiérarchie entre les cultures au bénéfice de la civilisation occidentale et au détriment des peuples dits « primitifs », abandonnées à l'observation des voyageurs, des missionnaires et des premiers

ethnographes. Pareillement était établie une hiérarchie des niveaux de culture au sein même de la civilisation jugée la plus avancée : il s'agissait, cette fois, de distinguer la culture « savante » de la « culture populaire » et des « superstitions ». Une conséquence pratique de tels partages était la distinction entre diverses disciplines : entre l'histoire « noble » – c'est-à-dire l'histoire politique, celle des grands événements diplomatiques, dynastiques ou militaires – et le folklore, où l'enthousiasme romantique pour l'âme du peuple le disputait au pessimisme et aux préjugés des médecins et des éducateurs, qu'ils fussent clercs ou laïcs.

- 7 La « crise de l'historisme » éclate dès la deuxième moitié du XIX^e siècle – en Allemagne, avec l'historien Johann Gustav Droysen, auteur du livre fondamental et pionnier *Historik*, et avec le philosophe Friedrich Nietzsche – puis en France, au début du XX^e siècle, avec Émile Durckheim et l'« école sociologique française » – Robert Hertz, Marcel Mauss et Henri Hubert. Ce moment marque la naissance des sciences sociales et tout en même temps la mise en cause de la domination exclusive de l'histoire qui avait prévalu jusqu'alors. Cette mise en cause se renforce dans les décennies suivantes avec le développement de nouvelles sciences : l'économie, la démographie, la sociologie (Max Weber), la linguistique (Ferdinand de Saussure) et la psychanalyse (S. Freud). C'est dans cette situation de défi pour l'histoire qu'il faut comprendre le projet des *Annales* (1929), qui consiste à donner à une histoire enrichie au contact de ces nouvelles disciplines, un rôle fédérateur justifié par la conviction que toute société est historique et ne peut se comprendre qu'à travers le processus complexe de sa transformation dans le temps.
- 8 Dans ce contexte, rapidement rappelé, la rencontre interdisciplinaire qui nous importe est celle de l'histoire et de la sociologie, en la personne, par exemple, de Maurice Halbwachs, membre fondateur des *Annales*. L'anthropologie, telle que nous la connaissons aujourd'hui, n'existe pas encore : l'heure est aux vastes synthèses comparatives, à l'échelle universelle, sur le sacré (Frazer) ou sur des catégories du temps et du don (Marcel Mauss), sans aucun travail empirique de « terrain ». Quand Marc Bloch publie en 1924 les *Rois thaumaturges*, sa référence ethnologique à peu près unique est *Le Rameau d'or* de Frazer. Longtemps, les historiens ignoreront les premiers travaux ethnographiques empiriques, tels que ceux que mène Evans-Pritchard au Soudans entre les deux guerres mondiales.
- 9 Paradoxalement, c'est un deuxième défi lancé à l'histoire après la seconde guerre mondiale, dans les années soixante et soixante-dix du XX^e siècle, qui a permis le véritable rapprochement des disciplines : j'y vois, pour l'essentiel, la réponse au défi du structuralisme anthropologique lancé par Claude Lévi-Strauss. Notons d'abord comment s'impose dans ce contexte la notion même d'anthropologie, au sens de l'anthropologie sociale et culturelle distincte de l'anthropologie physique et aussi des ethnographies locales, dont elle constitue une sorte de métalangage, quand elle ne se donne pas, comme dans *Tristes tropiques*, pour une philosophie de la culture. Au milieu des années soixante-dix, les historiens abandonnent largement l'expression « sociologie historique » pour se rallier à celle d'« anthropologie historique », qui montre, mieux que n'aurait pu le faire l'expression « ethnologie historique », le niveau auquel allait se situer le dialogue entre les disciplines : celui du débat général sur les méthodes et les problématiques.
- 10 Cependant, le paradoxe de cette rencontre tenait au fait que l'anthropologie structurale évacuait complètement la dimension de l'histoire, au point que la notion de

« transformation » s'y trouvait réduite à un système logique de permutations de rôles à la surface d'une matrice immuable, sans qu'intervînt l'axe du temps historique. Cela vaut aussi bien pour les structures de parenté que pour la structure des mythes. Or, le rejet qu'on aurait pu attendre de la part des historiens ne s'est pas produit. Au contraire, ceux-ci, peut-être parce que l'« histoire des mentalités » alors en plein essor les avait déjà rendus familiers des objets et des problèmes relevant des préoccupations des ethnologues – la mort, la famille et la tradition orale –, acceptèrent le défi et y trouvèrent l'occasion de réfléchir aux contraintes structurales pesant sur leurs objets comme aux effets du temps sur les structures.

- 11 Si la confrontation avec l'anthropologie structurale a été décisive, il faut noter que l'ethnologie prit, notamment dans les pays anglo-saxons, d'autres chemins encore, dont l'influence n'a pas été moins vive sur le renouvellement des études historiques. Pensons aux enquêtes d'un Clifford Geertz – par exemple à son étude célèbre sur le combat de coqs à Bali, dans *Bali. Interprétation d'une culture*, 1983 – qui ont fortement influencé la *microstoria* italienne – Carlo Ginzburg et Giovanni Levi. Pensons aussi à un autre anthropologue britannique, Jack Goody, dont tout le travail a été placé sous le signe de l'histoire comparée des cultures, à propos de l'écriture (*La Raison graphique*), de la famille – *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* –, du symbolisme (*La culture des fleurs*) et du pouvoir des représentations gestuelles et plastiques – *Représentations et contradictions : ambivalence du jugement face aux images, au théâtre, aux fictions, aux reliques et à la sexualité*.

Les effets théoriques d'une rencontre

- 12 Pour juger des effets de ces rencontres entre l'anthropologie et l'histoire, il faut partir d'une évaluation rapide des forces préalables. Comme on l'a déjà dit, l'histoire des mentalités a sans nul doute préparé les historiens à s'appropriier les propositions venant de l'autre discipline. Elle rompait, en effet, avec une histoire dominée par les préoccupations institutionnelles, événementielles et plus largement politiques, au sens étroit du terme. Elle a promu l'attention aux problèmes culturels, en donnant à ce moment une définition large, allant bien au-delà des seuls milieux savants et lettrés, et attentive, notamment au poids des traditions orales – *Montaillou* d'Emmanuel Le Roy Ladurie. Aux individus, elle a opposé les masses, le collectif. À l'événement, elle a préféré le temps long, la « longue durée » (F. Braudel). Si l'on a pu observer dans un deuxième temps un retour à la singularité de l'événement (*Bouvines* de G. Duby) ou de l'individu d'exception – *Saint Louis* de J. Le Goff et *Menocchio* de Carlo Ginzburg –, c'est sur l'horizon des catégories idéologiques profondes et pérennes de la culture commune. De même, l'accent s'est porté sur les « façons de penser et de sentir » (M. Bloch), sur l'« outillage mental », sur les apprentissages de toutes sortes et pas seulement sur les réalisations achevées. Quant au terme de « mentalités », il a été en fait relativement peu employé et les historiens, de Lucien Febvre à Jacques Le Goff, l'ont maintenu intentionnellement dans un flou conceptuel qu'ils jugeaient d'autant plus fécond. Enfin, si des tentatives d'une « psychologie historique » ont eu lieu, elles sont restées limitées et se sont soldées par des résultats inégaux dont on peut juger à travers les œuvres contrastées d'un Alphonse Dupront ou d'un Jean-Pierre Vernant.
- 13 À cette histoire – dont je n'ai rappelé que certains traits saillants, sans avoir à en dresser ici le bilan exhaustif –, l'anthropologie a d'abord apporté l'exigence d'un socle théorique plus fort. Au contact des théories anthropologiques (structuralisme, fonctionnalisme), les historiens ont été sommés de réfléchir au contenu des mots

« structure » ou « fonctions », de tenter de dégager les règles implicites du fonctionnement social : celles qui, sous l'évidence des formules des actes écrits dont l'historien a à connaître, sont restées implicites parce qu'elles n'étaient pas transparentes aux agents ; mais elles n'en commandaient pas moins leurs jugements de valeur, leurs gestes rituels, leurs comportements, qu'ils s'agissent des catégories de pensées, des taxinomies sociales, de la terminologie de la parenté, du symbolisme des plantes ou des animaux, des interdits alimentaires ou sexuels, etc. L'immensité des problèmes incite à des visions fragmentaires, que favorise par ailleurs le jeu concurrentiel de la vie universitaire. Mais ce qui est en jeu et qu'on peut se fixer comme objectif intellectuel majeur, c'est, au-delà des enquêtes monographiques qui ne dégagent que des logiques partielles, une véritable *anthropologie historique* du monde médiéval conçue comme une « logique de toutes ces logiques », tenant compte des contradictions internes du système induites par les conflits entre divers modes de temporalité. Car – et ceci est vrai dans le passé comme aujourd'hui – toutes les classes et toutes les activités sociales, pratiques et symboliques, ne se développent pas au même rythme, ne s'inscrivent pas dans le même temps.

- 14 Comme on l'a déjà suggéré, les questions relatives à la transformation, à la variation, à l'évolution, au temps, ont constitué la pierre d'achoppement de la rencontre entre histoire et anthropologie. Prenons l'exemple des « variantes » d'un mythe, ou du moins d'un conte ou d'une légende, tels que les médiévistes en rencontrent fréquemment dans leur documentation – par commodité, je me permets à titre d'exemple de renvoyer à la légende du *Saint Lévrier* que j'ai étudiée. Ayant découvert une première version, l'historien, comme l'anthropologue, se mettra en quête d'autres versions pour pouvoir les comparer à la première. La chose faite, il se livrera lui aussi à une analyse structurale attentive aux présences, aux absences, aux équivalences, aux substitutions et permutations terme à terme des différentes *relations* jugées significatives. Mais, contrairement aux traditions orales que l'ethnologue recueille au cours de son enquête, dans un espace-temps parfaitement homogène, l'historien découvre des versions du même conte qui appartiennent l'une à la littérature des *exempla* au XIII^e siècle, une autre à une chronique du XV^e siècle, une autre encore au recueil de contes Charles Perrault au XVII^e siècle, voire aux enquêtes menées dans les campagnes par les folkloristes du XIX^e siècle. Soit, autant d'époques et de milieux socioculturels très différents, et de raisons contrastées de la mise par écrit de chacune de ces versions. Dans ces conditions, que faire du facteur temps, comment apprécier l'impact de la « variation » historique sur la « variante » structurelle ? Une telle question frappe de plein fouet l'historien, alors que l'ethnologue a pu l'ignorer, du moins jusqu'à une date récente – avant de prendre conscience que sa discipline aussi a une histoire et que le terrain n'échappe pas davantage à la transformation historique.
- 15 Il reste que la priorité donnée à l'analyse des structures doit s'imposer à l'historien et que c'est là que réside une des suggestions principales de l'anthropologie. Il en va des variantes d'un conte comme de la conjoncture des prix : on ne comprendra celle-ci que si l'on a d'abord défini les particularités de la structure sociale ambiante, des règles de l'échange et de la fixation des prix et des salaires.
- 16 Par ailleurs, la priorité donnée aux structures va de pair avec la priorité donnée au *sens*. Cela aussi, me semble-t-il, représente un apport précieux de l'anthropologie à l'histoire. En chaque historien réside secrètement un fonctionnaliste invétéré : il se demande à quoi servent les institutions, les rituels et les croyances qu'il décrit. Elles servent

évidemment à maintenir le pouvoir d'une minorité sur la majorité. Mais cette découverte faite, on n'a pas dit grand-chose de ces institutions, de ces rituels et de ces croyances : ce qui importe pour les comprendre vraiment, c'est de découvrir les registres symboliques dont ils usent, leurs stratégies d'ostension et de dissimulation, leurs capacités à transmuier en valeurs idéologiques les intérêts matériels, leurs dispositifs rusés et contournés qui inculquent les normes et imposent la domination. Il ne faut pas séparer le sens de l'action.

De nouvelles problématiques

- 17 Sur ces bases, au contact des anthropologues, les historiens, les médiévistes notamment, ont ouvert de nouveaux chantiers ou ont renouvelé des problématiques anciennes.
- 18 La question de la *parenté* doit être citée en premier, parce qu'elle est liée de la façon la plus étroite à toute enquête anthropologique. Sur un plan théorique, il faudrait suivre ici l'influence directe sur les historiens des *Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss et de l'ouvrage déjà cité de Jack Goody, *L'évolution de la famille et du mariage en Europe*. Retenons quelques apports significatifs : l'attention beaucoup plus rigoureuse prêtée au vocabulaire de la parenté et à l'efficace, dans le jeu social, des taxinomies de l'alliance et de la filiation (C. Klapisich-Zuber, *La maison et le nom*). Deuxièmement, l'importance de la parenté spirituelle et même, dans la société chrétienne du Moyen Âge, sa place éminente sous la forme de la parenté baptismale – relations sexuelles imposées ou interdites entre parrains et filleuls, commères et compères (Bernhard Jussen, Anita Guerreau-Jalabert et Agnès Fine). Le christianisme a même imposé une forme généralisée de parenté spirituelle faisant de tous les baptisés des frères et des sœurs en Jésus Christ, excluant par contre coup les non-baptisés (Juifs, « Infidèles »), et érigeant la parenté en modèle cosmologique – parenté divine, image de l'Église épouse et fille du Christ (Caroline Bynum, *Jesus as Mother* ; Jérôme Baschet, *Le Sein d'Abraham*). De façon générale, on peut dire que les historiens sont passés au contact de l'anthropologie d'une histoire étroite de la *famille* – définie d'abord dans les termes de la démographie historique puis de l'histoire des mentalités façon Philippe Ariès – à une histoire multidimensionnelle de la *parenté*.
- 19 L'étude des *mythes* – en prenant ce mot dans le sens le plus général, sans se préoccuper de distinctions entre genres narratifs – offre un deuxième exemple de profond renouvellement. L'inspiration vient ici encore largement de Claude Lévi-Strauss – les quatre volumes des *Mythologiques* –, mais aussi des formalistes russes – la *Morphologie du conte merveilleux* de Vladimir Propp –, entre autres. Le relais a été saisi et transmis par les spécialistes des mythes de l'Antiquité, tels qu'on les connaît à travers Homère et Hésiode – Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet et Marcel Detienne. L'effet produit, comme on l'a déjà noté, a d'abord consisté en un profond renouvellement des méthodes, par l'application aux textes médiévaux, sans renoncer aux exigences de l'histoire, des principes de l'analyse structurale. On peut citer à titre d'exemple l'étude que Jacques Le Goff et Pierre Vidal-Naquet ont consacrée ensemble à *Yvain ou le Chevalier au Lion* de Chrétien de Troyes (vers 1180) et qu'ils ont intitulée de manière significative *Lévi-Strauss en Brocéliande* (1974). Dans ce cas, comme dans bien d'autres, on voit bien que si l'historien accepte de prendre à son compte les catégories analytiques de l'anthropologue, c'est en fait pour leur donner toute la densité des contenus culturels spécifiques à la société et à l'époque qu'il connaît : la « forêt » médiévale n'est pas un espace « sauvage », c'est un lieu socialisé du point de vue du

droit (seigneurial ou royal), de l'exploitation matérielle (pacage, glandée), des valeurs religieuses (présence d'ermites), etc.

- 20 Un second effet, encore plus décisif peut-être, a été de relativiser la tradition chrétienne, de la faire entrer dans le champ de l'analyse des mythes, à l'encontre de toute une tradition savante, cléricale puis érudite – sans solution de continuité – qui a toujours considéré que « le mythe, c'est les autres » : les païens, les anciens, les sauvages, mais pas nous, les chrétiens ! Refuser ce partage « bien pensant », relativiser nos propres traditions historiques, les soumettre à la critique du regard anthropologique, voilà une tâche immense, à peine commencée – voir par exemple les travaux de l'anthropologue historien Jean-Pierre Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates* et *Le sang et le ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, ou ceux d'Hilario Franco à propos d'Adam ou du Pays de Cocagne.
- 21 On peut dire évidemment la même chose des *rites*, des *rituels* et de la *liturgie*. L'histoire de la fête, de la révolte ou encore celle des cérémonies du pouvoir monarchique – sacre et couronnement, toucher des écrouelles, funérailles royales, entrées royales, « lit de justice », etc. – a rencontré, à l'invitation des ethnologues, d'autres complexes rituels dont elle méconnaissait l'existence – carnaval, charivari, abbayes de jeunesse – ou dont elle ne soupçonnait pas la richesse symbolique des gestes, des sons, des couleurs et des objets. Les ouvrages classiques de Marc Bloch (*Les rois thaumaturges*) ou de Louis Dumont (*La Tarasque*) ont ouvert la voie. Plusieurs livres, qui sont vite devenus des classiques de l'ethnologie européenne – et dont la lecture devrait s'imposer à tout apprenti historien – ont rendu plus attentif à l'enquête microscopique des « mots et des choses » de la sorcellerie (Jeanne Favret-Saada, *La sorcellerie dans le Bocage*), de la différenciation des « genres » (Yvonne Verdier, *Façons de dire, façons de faire*), de la cuisine et du partage des nourritures (Claudine Fabre-Vassas, *La Bête singulière*). C'est à la lumière de telles suggestions théoriques et méthodologiques que Jacques le Goff a renouvelé l'étude des *gestes symbolique de la vassalité* ou que d'autres historiens, notamment aux USA et en Allemagne, se sont penchés sur les gestes et les paroles de l'humiliation (Geoffrey Koziol et Patrick Geary), de la soumission (Gerd Althoff) et de la malédiction (Lester K. Little). Si la *liturgie* est restée longtemps la chasse gardée des historiens de l'Église, eux-mêmes généralement membres du clergé cherchant dans l'histoire les raisons de fonder le renouvellement de la liturgie contemporaine, nombreux sont aujourd'hui les historiens qui y découvrent un extraordinaire champ d'observations croisées des rites (Éric Palazzo), de la musique (Olivier Cullin), des images (Jérôme Baschet), de l'espace sacré – Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers et Didier Méhu.
- 22 Il serait aisé d'énumérer d'autres territoires où l'anthropologie historique excelle aujourd'hui à ouvrir de nouvelles voies et à expérimenter d'autres méthodes : la guerre et la paix, la vengeance et l'honneur, la coutume et le droit (Robert Jacob et Martine Grinberg), le prélèvement à la fois matériel et symbolique pesant sur la terre et les hommes (Dominique Barthélemy), la mémoire et les appartenances identitaires. Prenant un peu plus de hauteur, je voudrais insister sur un autre effet plus général de cette rencontre interdisciplinaire : la sensibilisation des historiens au *comparatisme*.
- 23 Tout historien compare nécessairement : il compare des documents et, à travers eux, des situations différentes. Il n'y a pas d'intelligence historique sans comparaison. Mais la comparaison n'est pas le comparatisme. Celui-ci est une méthode, qui consiste à donner des règles précises à la comparaison pour aller plus loin dans l'interprétation,

en mettant en valeur les éléments présents ou non dans des sociétés ou des époques différentes. Si la comparaison est une nécessité, le comparatisme est une option méthodologique. Aussi est-il bien peu pratiqué. Force est de constater que le programme défini par Marc Bloch à Oslo en 1928 n'a guère été suivi. Pour l'essentiel, il ne proposait pourtant et n'a pratiqué dans les faits qu'un comparatisme « interne », confrontant deux contextes sociaux différents, mais au contact l'un de l'autre au sein d'un même ensemble : ainsi peut-on citer son étude du manoir anglais et de la seigneurie française. Une autre étude, sur les traditions médiévales latines et grecques relatives au roi Salomon (*Mélanges historiques*), montrait pourtant l'intérêt d'un comparatisme plus vaste, entre deux cultures liées historiquement, mais dont les liens s'étaient distendus au cours de siècles : Byzance et l'Occident¹. Le seul exemple de comparatisme « externe » qui l'ait retenu, fort peu d'ailleurs, entre des sociétés contemporaines, mais qui s'ignoraient totalement, a concerné la féodalité dans l'Europe médiévale et au Japon.

- 24 Par l'approche conceptuelle et « universalisante » qui la caractérise – même si elle met ses concepts à l'épreuve du « terrain » –, l'anthropologie ouvre immédiatement la voie au comparatisme, plus aisément sans doute que l'histoire, qui est de tradition plus empirique et monographique. Le rapprochement de l'anthropologie n'est-il pas susceptible de modifier, sur ce point aussi, le questionnaire des historiens ? Les exemples ne manquent pas qui déjà montrent la fécondité de cette démarche : il suffit, pour s'en convaincre, de citer les longues recherches de Georges Dumézil sur les trois fonctions indo-européennes, mais surtout l'impact qu'elles ont eu sur les travaux des médiévistes soucieux d'expliquer la résurgence en Europe occidentale, aux approches de l'an Mil, du vieux schéma idéologique – Georges Duby et Jacques Le Goff – dont la prégnance se confirme plus tard dans l'épopée médiévale (Joël Grisward), puis dans l'idéologie politique d'Ancien Régime – Ottavia Niccoli, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, 1979. Citons un autre exemple : dans les *Mythologiques*, Claude Lévi-Strauss s'intéresse au rapport entre les discontinuités rituelles et les moments de « disjonction » sociale – à l'occasion d'un deuil, d'une éclipse de lune, d'un remariage transgressant les normes établies – ; aux pratiques rituelles et aux récits tenus en ces occasions dans les sociétés amazoniennes, il compare le charivari européen, où les « conduites de bruit » sanctionnent fréquemment une alliance hors normes, comme dans le cas où un homme âgé prend en seconde noces une jeune fille ; une telle alliance lèse les droits et ruine les espoirs du groupe de jeunes hommes de la communauté ; le charivari exprime leur réprobation, légitimée par l'invocation des ancêtres – d'où la présence mythique de la « Mesnie Hellequin », la troupe sauvage des morts –, mais sert surtout à légitimer la nouvelle union moyennant une compensation coutumière – Natalie Zemon Davis et Carlo Ginzburg².
- 25 Les terrains de recherche où le comparatisme s'avère aussi fructueux sont légion : prenons le cas des « doubles funérailles ». Pour les anthropologues, la notion est familière depuis l'article classique de Robert Hertz. Elle ne l'est pas a priori pour les historiens médiévistes, qui rencontrent pourtant de très nombreux cas d'élévation et de translation de corps saints qui mériteraient d'être rapprochés des rites présidant à la « production des ancêtres » dans les sociétés sans écriture.
- 26 Autre exemple : celui des motifs de la tradition orale, dont le recensement universel est dû à Antti Aarne et Stith Thompson et leurs continuateurs. Les spécialistes des *exempla* ont appris à les reconnaître dans la littérature homilétique. Mais on peut aussi

retrouver de tels motifs dans des chroniques ou d'autres types de documents où ils remplissent des fonctions différentes.

- 27 On pourrait mentionner aussi les images, s'agissant aussi bien des modes de figuration par lesquels se distinguent les diverses cultures ou époques – par exemple celles qui excluent ou qui approuvent les statues en trois dimensions –, que des usages que les sociétés font ou ne font pas des images, depuis l'iconodoulie byzantine³ jusqu'à l'aniconisme juif ou musulman et l'iconoclasme protestant, en passant par la « *via media* » du respect mesuré des images dans la chrétienté latine médiévale. Comment douter que des choix aussi divergents renvoient à des modes d'organisation sociale et politique et à des systèmes de croyance fort contrastés ?
- 28 De telles directions de recherche ne seront suivies et approfondies que si on modifie en conséquence la formation des chercheurs. Il est urgent de repenser la formation initiale et par trop monodisciplinaire des jeunes historiens – et tout autant sans doute des jeunes anthropologues – et de transformer aussi les manières de faire et de penser des historiens plus confirmés. Cette initiation acquise, il faut favoriser l'information mutuelle sur les développements de chaque discipline, les nouvelles publications, les nouvelles idées, pour éviter de se reposer sur un état des questions qui serait de plus en plus éloigné des acquis les plus récents de la recherche. Il faut multiplier les séminaires thématiques dirigés et fréquentés simultanément par des historiens et des anthropologues, se livrant par exemple à la lecture commune d'ouvrages classiques dans chaque discipline. Le profit de telles rencontres serait de rendre sensible à des questions dont chaque spécialiste ne verra l'intérêt que parce qu'elles ont été posées différemment dans la discipline voisine.

NOTES

1. C'est en partant explicitement de la *Société féodale* de Marc Bloch, que, tout récemment, Éveline Patlagean a proposé un essai comparatiste aussi original que rare : *Un Moyen Âge grec. Byzance IX^e-XV^e siècle*, Paris, 2007.
2. Voir les actes du colloque *Le charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, 1981. Je me permets de renvoyer aussi à J.-C. SCHMITT, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.
3. En dernier lieu : G. DAGRON, *Décrire et peindre. Essai sur le portrait iconique*, Paris, 2007.

INDEX

Mots-clés : anthropologie historique

AUTEUR

JEAN-CLAUDE SCHMITT

EHESS