

L'hostie comme marchandise : hypothèses pour un renouvellement de l'analyse marxiste en histoire médiévale

Maxime Laprise

Résumé

Cet article tente de montrer la pertinence et la nécessité d'un retour ainsi que d'un renouvellement de l'analyse marxiste en histoire médiévale. Pour ce faire, l'auteur propose tout d'abord de repenser la place de l'idéologie ainsi que celle de l'Église au sein de la société féodale en s'appuyant notamment sur les travaux de Maurice Godelier ainsi que sur un certain nombre d'historiens marxistes ou structuro-marxistes. Par la suite, il se propose d'appliquer sa réflexion aux cas particuliers de l'eucharistie et de l'élévation de l'hostie aux XIII^e et XIV^e siècles en avançant la thèse selon laquelle ces deux rituels constituent la fin objective de l'économie médiévale et qu'ils relèvent, par conséquent, de l'infrastructure matérielle.

*Dans un monde réellement renversé,
le vrai est un moment du faux.*

Guy Debord, *La société du spectacle*, 1967.

On ne peut que reconnaître la finesse, ou du moins la pertinence de l'analyse qu'effectue Karl Marx dans ses travaux à propos du capitalisme. Chaque jour, le mode de production dans lequel s'embourbe la plus grande part de l'humanité montre effectivement de façon de plus en plus spectaculaire ses contradictions, ses failles et ses tendances auto-destructrices. Or, depuis la fin des années 1980, il n'y a pratiquement plus d'historiens affirmant haut et fort pratiquer le matérialisme historique et encore moins se disant marxistes ou même marxistes¹. En fait, avec l'avènement de la prétendue et hautement idéologique « fin des idéologies », la majorité d'entre eux se réfugièrent dans le structuralisme ou le postmodernisme.

Comment donc expliquer qu'une méthode d'analyse qui démontra un tel niveau d'efficacité en ce qui concerne un mode de production en particulier se vit rejetée pour tous les autres ? Certes, le problème avec le

marxisme s'avère parfois les marxistes eux-mêmes : souvent embourbés dans l'orthodoxie stalinienne ou bien dans le déterminisme mécaniste², ces derniers sont donc partiellement à blâmer pour leur déchéance. Mais nous avons la profonde certitude qu'un matérialisme historique véritablement scientifique, purgé de son dogmatisme, peut et doit encore constituer un outil de premier plan dans notre appréhension des anciennes civilisations.

À ce propos, l'exemple du Moyen-Âge semble particulièrement intéressant, car Marx et Engels ne laissèrent pas de théorie du mode de production féodal et n'y firent allusion que de façon « strictement dépendante de leur contexte, qui est l'analyse du mode de production capitaliste³ ». Or, ces derniers nous offrent une méthode qui, considérant la rareté des recherches provenant de médiévistes marxistes, ne put réellement se voir pervertie par les écueils évoqués précédemment, et qui, si elle s'avère croisée avec les travaux des penseurs marxistes du xx^e siècle ainsi que les avancées récentes de la médiévistique, peut réellement nous fournir des pistes de réflexion sur cette époque ainsi que sur le matérialisme historique en général.

Dans le cadre de cet article, nous tenterons de montrer la pertinence et la nécessité d'un retour ainsi que d'un renouvellement de l'analyse marxiste en histoire médiévale. Pour ce faire, dans la première partie, nous nous intéresserons à la place de l'Église et de son rôle idéologique dans la société étudiée en proposant de nouvelles catégories émancipées du cadre de référence libéral qui présuppose l'existence d'une société civile séparée de la sphère spirituo-religieuse, d'un État centralisé, légaliste et efficace, ainsi qu'une stricte distinction entre l'idéal (les idéologies, les valeurs, la philosophie, etc.) et le matériel (la subsistance, la production, l'économie, etc.). Dans la deuxième partie, nous mettrons à l'épreuve ces réflexions grâce à un certain nombre d'hypothèses concernant les fonctions objectives et subjectives de l'eucharistie et de l'élévation de l'hostie au sein de l'Europe occidentale des xiii^e et xiv^e siècles. Nous soutiendrons notamment que l'Église médiévale n'est pas qu'une institution idéologique relevant de la superstructure⁴, mais s'avère aussi l'un des fondements de l'infrastructure matérielle. L'Élévation constituerait donc la fin d'un processus social de travail déterminé autour duquel une large part de cette civilisation est construite.

Le rapport des marxistes à l'idéologie

Comme il s'agit d'un rituel, l'Élévation relève, dans le modèle marxiste classique, de l'idéologie. Or le rapport à cette dernière demeure l'un des plus grands problèmes du matérialisme historique. D'une part, on ne peut nier que le jeune Marx, en proclamant que les idées et les représentations des hommes constituent « l'émanation directe de leur comportement matériel⁵ », fait preuve d'un déterminisme mécaniste qui, bien que corrigé dans les œuvres de la maturité comme *L'Introduction à la critique de l'économie politique*⁶ ou *Le capital*⁷, pervertira toute une génération de marxistes vulgaires⁸ qui s'efforceront de déduire directement la superstructure de l'infrastructure. D'autre part, même si ces deux

derniers ouvrages contiennent nombre d'outils pour une réflexion à propos des idéologies, elles n'offrent pas « cette théorie elle-même, qui dépend en grande partie [...] d'une théorie de l'idéologie en général, laquelle est toujours absente de la théorie marxiste en tant que telle⁹ ». Certes, Antonio Gramsci (1891-1937) et Louis Althusser (1918-1990) s'efforcèrent d'élaborer une telle théorie, mais ceux-ci échouèrent à développer des catégories générales dans la mesure où ils font systématiquement découler les idées d'institutions comme l'État, le Droit ou l'école qui sont évidemment impensables dans un cadre féodal. L'historien marxiste doit par conséquent dépasser le paradigme libéral, transcender les particularités et tendre vers un discours global saisissant correctement la fonction des idéologies et pouvant s'appliquer à n'importe quelle société diachronique. Dans les lignes suivantes, nous proposerons quelques pistes de réflexion à ce propos.

Commençons par les banalités de circonstance. Les marxistes considèrent généralement que les idéologies sont composées de deux éléments dialectiquement liés. Tout d'abord, des *systèmes d'idées-représentations sociales*¹⁰, qui contiennent une série d'idées politiques, juridiques, morales, religieuses, esthétiques, philosophiques et non scientifiques, entretenant entre elles un rapport à la fois logique, complexe et plus ou moins hiérarchisé. En second lieu, on retrouve les *systèmes d'attitudes-comportements* qui, tout aussi hiérarchisés et logiquement structurés, s'avèrent constitués de « l'ensemble des habitudes des mœurs et des tendances à réagir d'une manière déterminée¹¹ ».

Une fois cette définition posée, notons que les idéologies, qu'on peut compter en quantité plus ou moins grande selon les groupes en présence au sein d'une société déterminée, relèvent de la superstructure qui, quant à elle, émane en dernière instance de l'infrastructure. Or, « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle¹² ». Cette idéologie dominante, qui subordonne les autres jusqu'à ce qu'une classe révolutionnaire émerge (et impose ses propres idées), possède la fonction fondamentale de « relier les hommes entre eux et avec leurs conditions d'existence, d'adapter les individus aux tâches qui leur sont assignées par la société¹³ ». Il est alors possible d'affirmer qu'elle assure la reproduction des rapports de production (qui ont, rappelons-le, une relation profondément dialectique avec les moyens de production) en s'érigeant en une hégémonie culturelle reposant sur une participation consciente et volontaire des dominés à leur domination.

On comprend tout d'abord que l'idéologie entretient une autonomie relative. Mais plus encore, que l'infrastructure ne surplombe pas bêtement la superstructure de façon directe et automatique¹⁴. En effet, ces deux instances fonctionnent au sein d'un *tout complexe*, d'une « structure de toutes les structures¹⁵ », où les contradictions secondaires (les idées) ne constituent pas le pur phénomène des contradictions principales

(l'économie), car ces dernières ne peuvent préexister, se maintenir et survivre à ces premières et s'avèrent donc respectivement la condition d'existence de l'autre¹⁶. En somme, il n'y a jamais de production sans rapports sociaux et « l'unité au-delà de laquelle il est impossible de remonter est celle d'un tout dans lequel, si les rapports de production ont bien pour condition d'existence la production même, la production a elle-même pour condition d'existence sa forme : les rapports de production¹⁷ ».

Dépasser les catégories habituelles

Le plus souvent, les marxistes considèrent que les rapports de production féodaux sont essentiellement fondés sur la petite production agricole sur laquelle les travailleurs possèdent des droits d'usages et d'occupation, mais qui demeure la propriété des seigneurs¹⁸. Quant à ces derniers, qui « seuls avaient tous les droits », ils se seraient avérés « la seule classe dominante reconnue¹⁹ » qui, n'ayant pas une propriété effective des moyens de production, durent s'armer de facteurs extra-économiques comme le dogme chrétien pour disposer des fruits du labeur des *laboratores* (ceux qui travaillent)²⁰.

Dès lors, un problème d'importance se pose : selon les recherches récentes, il semble que l'idéologie dominante du féodalisme est bien davantage celle de l'Église. En effet, comme l'explique Alain Guerreau (1948-), un médiéviste français qui tente depuis environ vingt ans d'effectuer une synthèse des analyses marxistes et structuralistes du Moyen-Âge, l'*ecclesia*²¹ constitue un tout social omnipotent et paradigmatique dans la mesure où elle « englobait tous les aspects de la société, exerçait un contrôle étroit de toutes les normes de la vie sociale, et [...] était à cet égard en position de quasi-monopole ». Plus encore, elle « était la véritable épine dorsale de l'Europe médiévale, concentrant le savoir, les principes normatifs et une part considérable de la richesse²² ». De son côté, Anita Guerreau-Jalabert (1950-), qui s'inscrit dans la même perspective qu'Alain Guerreau, indique que le christianisme médiéval était un « système de représentation partagé par tous, constituant la part idéelle d'une organisation sociale dont il permet de penser les propriétés et les fonctionnements²³ ». On ne peut donc parler d'une « religion » au sens où on l'entend depuis les Lumières²⁴ : l'*ecclesia* est en tous points la société médiévale et agit à la fois comme idéologie, institution et classe dominante.

Nous faisons ici face à une apparente contradiction dans la mesure où l'idéologie dominante du monde médiéval ne semble pas s'avérer celle qu'on présente traditionnellement comme une classe possédant les moyens de production : les seigneurs terriens. Faut-il jeter aux oubliettes les thèses de Marx ? Nous considérons, bien au contraire, que nous devons suivre sa pensée en soutenant que le clergé constitue la seule véritable classe dominante de la société étudiée. Pour admettre la chose, il importe de dépasser l'ethnocentrisme de certains chercheurs, même marxistes, persistant à effectuer une distinction stricte entre l'idéal et le matériel, entre l'économique et ce qui relève de l'existence spirituelle. À ce propos, les travaux de l'anthropologue structuro-marxiste français Maurice Godelier

(1934-) s'avèrent incontournables. En effet, pour ce dernier, « la distinction entre infrastructure et superstructure n'est ni une distinction de niveaux ou d'instances ni une distinction entre des institutions », mais bien « une distinction de fonction²⁵ ». C'est que toute réalité idéale n'est pas nécessairement idéologique et que :

l'usage tant du corps que de moyens matériel implique la mise en œuvre d'un ensemble complexe de représentations, d'idées, d'idéalités : représentation de but, des étapes et des effets des activités – que nous appelons, nous, travail, mais qui apparaissent rarement comme tel dans de nombreuses sociétés primitives ou précapitalistes²⁶.

On ne peut donc considérer toutes les idées comme de simples facteurs extra-économiques, car certaines d'entre elles s'avèrent des réalités matérielles entretenant objectivement une fonction infrastructurale. Il existe bien, par conséquent, une causalité en dernière instance, mais celle-ci relève d'une hiérarchie des fonctions et non d'institutions qui, selon les époques ou les civilisations, possèdent des rôles ou des significations différentes. À ce propos, Godelier donne l'exemple éclairant du rôle de la famille au sein des rapports de production des sociétés aborigènes australiennes vivant de la chasse. En effet, tout en rassemblant entre les mêmes mains les pouvoirs politiques, la parentalité sert notamment de cadre à l'appropriation du territoire de chaque tribu et donc « de support à l'appropriation abstraite (propriété) et concrète (procès de travail) de la nature²⁷ ».

À partir de ces hypothèses, on peut légitimement soutenir que l'*ecclesia* médiévale, qui est d'ailleurs souvent identifiée à une *familia*, ne fait pas que reproduire les moyens de production, mais qu'elle est une composante fondamentale. D'une part, cela se constate dans l'article que Julien Demade, spécialiste d'anthropologie médiévale à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne, consacre aux corvées en Haute-Allemagne du XI^e au XIV^e siècle où il relève que l'*ecclesia* s'avère la famille par excellence et qu'au sein de celle-ci, on retrouve des relations hiérarchiques par lesquelles « chacune des deux parties assure la *necessitas* de l'autre [...], la relation de la partie inférieure à la partie dominante étant le *servitum*²⁸ » qui se définit comme étant « le *labor* dû à la chute, mais transfiguré par l'organisation en *ecclesia*²⁹ ». Par conséquent, d'un côté, alors que les *laboratores* produisent une nourriture matérielle (et charnelle) et en font don aux seigneurs et surtout à l'Église, cette dernière produit une nourriture spirituelle à la source de sa toute-puissance : l'Eucharistie. À ce propos, Eliana Magnani, chargée de projet au Centre national de recherche scientifique (CNRS), ajoute que les rapports de production féodaux s'inscrivent profondément dans la théologie chrétienne, car, dans le féodalisme, « le lien social se représente en termes de *caritas*, dans le sens de l'amour spirituel, véhiculé par le Saint-Esprit et transitant par Dieu et qui irrigue toute la société³⁰ ».

Il importe donc d'aller au-delà de la vision classique de la production médiévale qui relève du simple travail de la terre. En effet, si l'on admet que la production implique tout processus de transformation d'un objet opérée

par une activité humaine en utilisant des instruments de travail et que la marchandise est d'abord une chose qui « satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce³¹ » et que, à la suite de Baruch Spinoza (1632-1677), on identifie Dieu à la nature (*Deus sive natura*)³², il est possible d'affirmer qu'au sein de l'*ecclesia*, la foi constitue un besoin objectif dont la satisfaction présuppose un processus de transformation individuel et collectif d'une ressource naturelle. Ainsi, quoi qu'en disent certains auteurs marxistes influencés insidieusement par les catégories intellectuelles bourgeoises, nous considérons que le paysan du XIII^e siècle a tout autant (voire davantage) besoin de la sanctification que le prolétaire du XIX^e de nourriture et que ces deux rapports s'inscrivent pareillement dans une relation économique (ou plutôt infrastructurelle) complexe, et ce, même si la *mort de Dieu* imposant la modernité rend cela éminemment difficile à comprendre pour les occidentaux contemporains.

Pour mettre à l'épreuve cette série d'hypothèses, nous nous intéresserons au rituel de l'élévation de l'hostie au sein de l'Occident des XIII^e et XIV^e siècles. Ce choix s'explique par le fait que ce geste, que nous présenterons dans la prochaine section, semble formaliser de façon réellement évidente l'indistinction entre production matérielle et production spirituelle qu'on retrouve dans la société médiévale.

L'Élévation : rappel historique

Pour mener à bien cette entreprise, il semble essentiel de rappeler au lecteur les fondements historiques du rituel en question. Ainsi, notons qu'à partir du XI^e siècle en Occident, les pratiques liées à la célébration de l'eucharistie sont marquées par la sacralisation du prêtre³³ ainsi que par l'éloignement grandissant entre les fidèles, « pécheurs indignes de communier³⁴ », et l'hostie. Ces derniers se voient notamment condamnés à ne recevoir le *corpus christi* qu'une fois l'an, à Pâques, et à reporter leur dévotion sur d'autres rituels.

À la même époque, on assiste à l'émergence d'une double polémique prenant ses racines dans le début du IX^e siècle et qui se poursuivra jusqu'à la Réforme. Il importe premièrement de savoir si le Christ est réellement présent dans l'hostie consacrée ou s'il ne s'agit là que d'une représentation symbolique. Puis, si présence réelle il y a (comme le proclamera le concile de Latran IV en 1215), on doit déterminer le moment exact de la transsubstantiation. C'est dans ce contexte qu'apparaît ce que l'abbé Édouard Dumoutet³⁵, spécialiste de l'eucharistie médiévale, et Frédéric Tixier³⁶, maître de conférences en histoire de l'art médiévale à l'Université de Lorraine, appellent un « désir de voir l'hostie » qui pousserait les fidèles, espérant rendre plus efficaces leurs actes de piété, à contempler directement le corps divin.

L'Élévation doit permettre de répondre aux problématiques susmentionnées, car elle offre l'opportunité au peuple d'apercevoir les espèces consacrées et d'adorer l'hostie sans communier. Mais plus encore, le rituel

constitue un outil pédagogique – et donc de renforcement de l'hégémonie culturelle de l'Église – annonçant la présence réelle du Christ dans l'hostie tout en soulignant le moment précis de cette transformation³⁷. Rapidement, le geste prend une telle importance que, tout en devenant « l'emblème de tout le mystère de la messe³⁸ », ainsi qu'une source de dévotion obsessionnelle échappant parfois au contrôle des autorités.

L'Élévation : une fin économique

En regard de ce qui fut dit précédemment, il semble indéniable que l'élévation de l'hostie entretient une fonction idéologique et donc super-structurelle, mais nous soutenons que le rituel relève tout autant de l'infrastructure économique. C'est que l'*ecclesia* se perçoit elle-même, dans son entendement communautaire, comme *corpus christi* ou *corpus mysticum*³⁹. Ce « corps mystique du Christ », c'est la société médiévale, mais c'est aussi la chair (*caro*) divine dont l'avènement, par l'intermédiaire de la transsubstantiation, donne toute sa légitimité au clergé qui possède le pouvoir d'accomplir cette transformation et de nourrir spirituellement cette société-corps. Mais avant la consécration, l'hostie demeure avant tout un morceau de pain qui apparaît à la fois comme le résultat d'un processus de travail (la production de l'hostie comme objet) ainsi que la représentation symbolique de ce même travail qui s'effectue d'ailleurs souvent sur les domaines de l'Église détenant entre un cinquième et un tiers des terres. Mais en tant qu'objet spirituel, l'hostie consacrée s'avère en plus le fruit d'un travail spirituel qui s'opère, au sein de l'*ecclesia*, par la fusion organique des fidèles par l'intermédiaire des rituels, des gestes, des prières, etc.

Nous soutenons donc que l'eucharistie et l'Élévation ne sont pas uniquement des rituels; il s'agit aussi des deux étapes finales d'un long processus visant à engendrer le plus vital des produits finis: le corps du Christ. Au sein de ce procès de travail, alors que les laïcs produisent, les clercs, tout en étant spirituellement et/ou concrètement les propriétaires des moyens de production, constituent des *producteurs non directs* donnant, par l'intermédiaire de la consécration, sa valeur définitive à l'objet étudié. Mais il importe encore une fois de dépasser tout ethnocentrisme en élargissant la notion de valeur, ne considérant plus cette dernière comme une simple équivalence monétaire. En effet, si l'on affirme à la suite de Marx que « c'est seulement le quantum de travail ou le temps de travail nécessaire, dans une société donnée, à la production d'un article, qui en détermine la quantité de valeur⁴⁰ », il semble tout à fait possible d'admettre qu'un travail spirituel peut procurer à un objet une valeur spirituelle répondant à des besoins de nature spirituels qui n'en demeurent pas moins vitaux.

Quant à l'Élévation, on peut affirmer qu'elle prend la triple forme de distribution, d'échange et de consommation. En effet, grâce à l'intervention de la totalité des sens, elle permet à tous les fidèles de recevoir simultanément la sanctification (distribution) et de satisfaire le plus vital de leurs besoins (consommation). De son côté, l'échange s'effectue, comme nous l'avons vu précédemment, par l'intermédiaire de la *caritas*.

Or, comme dans toute société de classe, on ne peut parler d'une distribution égale. Ainsi, l'impossibilité de la communion par le vin pour les laïcs, la difficulté grandissante d'accès à l'eucharistie et la répartition selon la position sociale des places dans le temple s'avèrent des signes de cette iniquité ainsi que de cette distance qu'on crée déjà entre le travailleur et le fruit de son labeur.

Mais l'Élévation constitue aussi la matérialisation de la forme sociale de la marchandise étudiée. En effet, pour Marx « comme les producteurs n'entrent socialement en contact que par l'échange de leurs produits, ce n'est que dans les limites de cet échange que s'affirment d'abord les caractères sociaux de leurs travaux privés⁴¹ ». Ainsi, pour les producteurs, « les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux mêmes, mais bien plutôt des rapports sociaux entre les choses⁴² ». Par conséquent, nous soutenons qu'il existe réellement, au sein du monde féodal, un fétichisme de la marchandise autour de l'hostie dans la mesure où cette dernière lie entre eux les fidèles-producteurs qui l'aperçoivent collectivement partout en même temps. C'est dans cet ordre d'esprit que Magnani, propose de dépasser le dualisme maussien⁴³ dont use le médiéviste Georges Duby (1919-1996) pour évoquer la *caritas*⁴⁴ en soulignant que « plutôt qu'une relation binaire entre le donateur et les moines/clercs, il faudrait voir une relation ternaire puisque tous les dons transitent nécessairement par Dieu⁴⁵ ». En somme, comme le but de l'économie médiévale est la reproduction perpétuelle du *corpus christi*, le fait de le montrer à tous constitue la véritable finalité de ce processus en marquant, par l'intermédiaire de l'utilisation des sens, le rapport de production qui crée et qui est créé par l'objet ainsi élevé tout comme une voiture moderne représente un rapport de production tout en le reproduisant de façon symbolique.

Une société du spectacle ?

Nous pouvons aussi soutenir que le moment de l'Élévation relève du stade suprême du fétichisme, ce que le philosophe marxiste français Guy Debord (1931-1994) nomme le spectacle. Pour lui, ce dernier « se présente à la fois comme la société même, comme une partie de la société, et comme instrument d'unification⁴⁶ » qui ne doit pas être perçu comme un ensemble d'images, « mais un rapport social entre des personnes, médiatisées par des images⁴⁷ ». Notre démonstration de la section précédente semble parfaitement concorder avec cette description, car le rituel, comme nous l'avons dit, constitue un instrument d'unification des fidèles par l'intermédiaire d'un objet-image qui se superpose tout en représentant le tout social. Ainsi, dans la mesure où le Christ a donné naissance à l'*ecclesia* en instituant l'eucharistie qui reproduit sans cesse ce même *corpus christi*, l'hostie s'avère le résultat d'un processus de travail social dont l'existence dépend de la transsubstantiation.

De plus, pour Debord, « le spectacle soumet les hommes vivants dans la mesure où l'économie les a totalement soumis. Il n'est rien que l'économie se développant pour elle-même. Il est le reflet fidèle de la production des choses, et l'objectivation infidèle des producteurs⁴⁸ ». Si l'on admet, en regard de ce qui fut souligné précédemment, que la société étudiée est pleinement dominée par le moment de l'Élévation et que cette dernière possède une fonction infrastructurelle, on peut donc conclure que l'économie médiévale possède un rôle beaucoup plus déterminant que le soutiennent les structuralistes dans la mesure où elle asservit véritablement les fidèles. Ainsi, s'il existe une classe dominante promouvant une idéologie dominante légitimant un rapport de production où règne l'exploitation des travailleurs et l'aliénation de leurs labours, l'affirmation célèbre de Marx et d'Engels selon laquelle « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes⁴⁹ » se confirme de nouveau, et ce, quoi qu'en dise Guerreau, qui, sans réelles explications satisfaisantes, nie que la chose puisse s'appliquer à la période médiévale⁵⁰. Enfin, Debord note que :

l'aliénation du spectateur au profit de l'objet (qui est le résultat de sa propre activité inconsciente) s'exprime ainsi : plus il contemple, moins il vit; plus il accepte de se reconnaître dans les images dominantes du besoin, moins il comprend sa propre existence et son propre désir. L'extériorité du spectacle par rapport à l'homme agissant apparaît en ce que ses propres gestes ne sont plus à lui, mais à un autre qui les représente⁵¹.

L'Élévation met effectivement en scène le résultat du travail des fidèles, mais opère un renversement qui les rend étrangers à celui-ci dans la mesure où, en se transformant en caro, il devient l'expression d'un monde extérieur à leur propre individualité. Ainsi, il s'agit précisément de ce rituel qui engendre l'aliénation féodale.

À ce propos, la nature multisensorielle du geste que nous avons déjà évoqué brièvement prend toute son importance. En effet, comme le relève la médiéviste structuraliste américaine Miri Rubin (1956-) « *at the elevation all senses were called into play. Bells pealed, incense was burnt, candles were lit, hands were clasped, supplications were mouthed*⁵² ». Ce phénomène crée une surcharge cognitive qui, tout en unifiant les individus, superpose une réalité à la leur. L'Élévation agit par conséquent comme un véritable miroir dans lequel les fidèles peuvent voir leur propre communauté de façon inversée, devenue un Christ qui constitue la légitimation de leur exploitation. On peut donc véritablement soutenir que « dans le spectacle, une partie du monde se représente devant le monde et lui est supérieure⁵³ ».

Il serait faux de dire que le monde médiéval apparaît comme une société du spectacle où règne le fétichisme de la marchandise comme l'entendent Marx et Debord. Ces traits constituent effectivement des spécificités du mode de production capitaliste. Or, nous osons affirmer

que l'Occident médiéval constitue une société d'un spectacle, d'une seule marchandise ayant été fétichisée au point de devenir spectaculaire, au point où un seul objet sensible s'est fait suprasensible. L'hostie est la fin de l'économie médiévale et l'élévation est sa mise en scène.

Conclusion

Les thèses que nous présentons dans cet article sont loin d'être imparables. Bien au contraire, il s'agit là d'hypothèses qui nécessiteront d'être développées plus longuement, confrontées aux sources d'époques et fondées sur les travaux d'un plus grand nombre de chercheurs. Mais notre objectif était de mettre en exergue, pour les médiévistes, la richesse d'une analyse marxiste purgée de ses déviances stalinistes ainsi que de ses excès déterministes, et ce, sans oublier l'apport de certains structuro-marxistes comme Maurice Godelier ou Louis Althusser.

Ainsi, nous croyons avoir démontré les éléments suivants.

1. Les marxistes doivent dépasser les catégories habituelles et considérer, comme Maurice Godelier, qu'infrastructure et superstructure ne font pas référence à des objets matériels ou idéels précis, mais à des fonctions au sein d'une société déterminée. Il importe donc de nous demander ce qui *agit* comme infrastructure et non pas simplement ce qui relève de la matérialité.
2. Les notions mêmes de production, d'échange, de redistribution et de consommation méritent d'être réévaluées. La monnaie, le travail physique et le commerce n'en sont effectivement que des exemples dont la bourgeoisie nous a fait croire en l'universalité.
3. Les concepts d'idéologies et de classes dominantes conservent toute leur légitimité dans l'étude des sociétés historiques si on leur applique certaines des modalités établies par les penseurs marxistes contemporains.
4. Il faut, selon les modalités évoquées précédemment, refaire de l'économie un sujet d'intérêt pour les médiévistes en dépassant la simple étude des marchés comme le fait par exemple Guy Bois⁵⁴.

Mais par-dessus tout, nous espérons avoir prouvé que les marxistes peuvent et doivent « sortir du garde-robe » et que le matérialisme historique ne mérite pas sa place sur la liste noire du postmodernisme bien-pensant. En fait, avec le retour en force de l'idéalisme et de l'histoire des « grands » que nous considérons comme fondamentalement réactionnaires, il s'avère évident que le marxisme n'a pas fini son travail et qu'il a encore des choses à nous apprendre sur les sociétés humaines pour peu qu'on lui en donne la chance.

Notes

1. Se disent marxistes les penseurs qui, tout en adhérant aux méthodes d'analyse de Marx, rejettent le marxisme « orthodoxe » ainsi que son aspect militant.
2. Nous faisons ici référence à certains marxistes appelés « vulgaires » par Lénine faisant découler automatiquement la totalité des activités humaines de la structure économique. Il s'agit là d'une position antidialectique et antimarxiste.
3. Alain Guerreau, *Le féodalisme: un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 57.
4. Concernant les concepts relevant du matérialisme historique, se référer à Marta Harnecker, *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Paris, L'Harmattan, 1992.
5. Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1977, p. 50.
6. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1977.
7. Marx, *Le capital: livre I*, Gallimard, 1968.
8. Voir note n° 2.
9. Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 2011, p. 206.
10. Cette double définition de l'idéologie est synthétisée par Harnecker, *op. cit.*, p. 84-85.
11. *Ibid.*, p. 84.
12. Marx et Engels, *L'idéologie...*, *op. cit.*, p. 86.
13. Harnecker, *op. cit.*, p. 85.
14. Dans un tel cas, toute activité révolutionnaire serait impossible.
15. Jean-Pierre Derriennic, « Lire Althusser », *Revue française de science politique*, vol. 18, n° 2, 1968, p. 377.
16. Explication développée dans Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 2005, p. 206-224.
17. *Ibid.*, p. 211.
18. Voir par exemple: Charles Parain, « Caractères généraux du féodalisme », in Centre d'études et de recherches marxistes (dir.), *Sur le féodalisme*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 13.
19. Lénine, *De l'État*, Conférence faite à l'Université Sverdlov, Moscou, 1919.
20. Pour plus de détails sur cette analyse, voir: Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1976.
21. Mot latin issu du grec ἐκκλησία signifiant « assemblée » et qui, dans le cadre médiéval, fait référence à l'assemblée des fidèles, l'église comme bâtiment et les membres du clergé.
22. Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain: quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris, Seuil, 2001, p. 29-30.
23. Anita Guerreau-Jalabert, « L'Église médiévale, une institution totale », in Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 220.
24. À propos de la notion de religion chez les médiévistes, voir: Jean-Claude Schmitt, « Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible? », *Le corps, les rites, les rêves, le temps: Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 31-41.
25. Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, p. 171.
26. *Ibid.*, p. 175.
27. *Ibid.*, p. 184.

28. Julien Demade, « Les « corvées » en Haute-Allemagne : Du rapport de production au symbole de domination (XI^e-XIV^e siècles) », in Monique Bourin et Pascual Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 345.
29. *Ibid.*, p. 349.
30. Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don : Avant et après la théorie maussienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n° 2, 2008 (en ligne).
31. Marx, *Le Capital...*, *op. cit.*, p. 110.
32. Voir Baruch Spinoza, *Traité théologico-politique*, Paris, Flammarion, 1997.
33. Seul lui s'avère effectivement considéré apte à s'approcher et à toucher le corps du Christ.
34. Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000, p. 27.
35. Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926.
36. Frédéric Tixier, *La monstrence eucharistique : XIII^e-XVI^e siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 35.
37. La transformation s'opérant au premier mot du *Hoc est corpus meum*.
38. Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 350.
39. À ce propos, voir Henri De Lubac, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, 375 p.
40. Marx, *op. cit.*, p. 114.
41. *Ibid.*, p. 154.
42. *Ibid.*, p. 155.
43. On parle ici de la notion de don/contre-don développée dans l'ouvrage fondateur de Marcel Mauss (1872-1950) : *Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.
44. Georges Duby, *Guerriers et paysans (VII^e-XII^e siècles) : Premier essor de l'économie européenne*, Paris, Gallimard, 1973, p. 63.
45. Magnani, *loc. cit.*
46. Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992, p. 16.
47. *Ibid.*, p. 16.
48. *Ibid.*, p. 22.
49. Marx et Engels, *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Flammarion, 1998, p. 73.
50. Guerreau, *Le féodalisme...*, *op. cit.*, p. 58.
51. Debord, *op. cit.*, p. 31.
52. Miri Rubin, *Corpus Christi: the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 58.
53. *Ibid.*, p. 30.
54. Voir note n° 20.