

Auteur:

Anita Guerreau-Jalabert

anita.guerreau@wanadoo.fr

Titre:

Saint Augustin et le système de parenté médiéval

Resumé:

Les caractères du système de parenté propre à l'Occident médiéval ne peuvent être compris sans tenir compte d'un ensemble de conceptions de l'homme, de la société et du monde qui ont été énoncées d'abord par saint Augustin. On en examine ici quelques aspects, pour montrer comment ces éléments idéels définissent et permettent d'identifier les caractéristiques fondamentales du fonctionnement des relations de parenté dans l'ensemble de la société, et notamment dans l'aristocratie.

Mots-clés:

Parenté; filiation; alliance; hérédité ; reproduction ; aristocratie; *caritas*; *ecclesia*; analogie généralisée.

Resumo:

As características do sistema de parentesco específico do Ocidente medieval não podem ser entendidas sem ter em conta um conjunto de concepções do homem, da sociedade e do mundo que foram enunciadas, em primeiro lugar, por Santo Agostinho. Examinam-se aqui algumas aspectos desse pensamento para mostrar como elementos ideais definem e permitem identificar as características fundamentais do funcionamento das relações de parentesco no conjunto da sociedade, em especial na aristocracia.

Palavras-chave:

Parentesco; filiação; aliança; hereditariedade; reprodução; aristocracia; *caritas*; *ecclesia*; analogia generalizada.

Plano:

I. Un mythe d'origine

1. L'homme et sa reproduction

2. Une histoire de l'humanité: de la Création à l'Incarnation

3. La société comme parenté

II. Un ordre social

III. Quelles conséquences pour l'analyse de l'aristocratie?

1. L'imaginaire social de l'aristocratie

2. Des liens multiples avec l'Église

Conclusion

Como citar este artigo:

Anita Guerreau-Jalabert, «Saint Augustin et le système de parenté médiéval», *Guarecer. Revista Electrónica de Estudos Medievais*, n.º 5, 2020, pp. 11-29.

DOI: <https://doi.org/10.21747/21839301/gua5a1>

SAINT AUGUSTIN ET LE SYSTEME DE PARENTÉ MÉDIÉVAL

Anita Guerreau-Jalabert
CNRS/IRHT

Les historiens des périodes anciennes ont plus de mal que les anthropologues à percevoir les écarts qui existent entre les sociétés qu'ils étudient et la leur. Car tout concourt à installer chez eux un sentiment de proximité: une forme de continuité territoriale et historique au sein de l'espace européen, la persistance de traces matérielles nombreuses, notamment d'édifices encore en usage (les églises), une tradition intellectuelle complètement intériorisée, qui nous définit comme héritiers à la fois du monde antique et du monde chrétien⁵. Dans ces conditions, comme le relève B. Clavero, «tratamos como semejantes, por antepasados, a los extraños y con esto nos identificamos. Nuestro prójimo actual de otra cultura permanece extraño»⁶.

On voudrait, dans les pages qui suivent, faire un double pas de côté par rapport à la manière dont les historiens s'interrogent, depuis quelques décennies, sur ce qu'ils dénomment indifféremment famille ou parenté. Il s'agit pour nous de tenir compte de deux hypothèses de travail principales:

* nous avons affaire à une société «autre», dont nous ne comprenons pas intuitivement l'organisation⁷;

* pour déchiffrer et reconstituer un système de relations sociales, il convient de tenir compte à la fois de ce que l'on perçoit de son fonctionnement (ce qui n'est pas aisé) et des conceptions qui sont mises en œuvre par les acteurs eux-mêmes.

⁵ On identifie en outre, dans la tradition chrétienne, une composante juive liée à l'Ancien Testament. Comment articuler ces divers «héritages» pose une difficulté importante, qui est assez généralement réglée par les idées d'adjonction et de continuité. La notion de recomposition nous semble plus pertinente, car elle indique que les éléments d'origines diverses ont été réorganisés pour former une nouvelle structure. Mais il faut admettre alors que l'histoire des sociétés occidentales est marquée par des ruptures successives, ce que la plupart des historiens refuse.

⁶ Clavero (1991, p. 215; trad. franç., 1996, p. 195).

⁷ J. Le Goff a été le premier médiéviste à développer le thème de l'«altérité» médiévale, ce qui l'a conduit à affirmer également la nécessité d'un rapprochement méthodologique entre historiens et anthropologues.

Alors que la parenté a fait l'objet, depuis un siècle et demi environ, de discussions théoriques intenses parmi les anthropologues, on s'appuiera ici sur l'apport majeur de deux d'entre eux, M. Godelier et D. Schneider, qui, partant de deux points de vue très différents, ont avancé des réflexions particulièrement salutaires pour notre propos.

Pour le premier,

tout rapport social, quel qu'il soit, inclut une part idéale, une part de pensée, de représentations; ces représentations ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport dans les consciences, mais font partie de son contenu...Loin d'être une instance séparée des rapports sociaux, d'être leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale, elle sont une part des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et elles sont une des conditions de leur formation⁸.

A la même époque, l'anthropologue américain D. Schneider a mis en cause les fondements mêmes de la tradition anthropologique des travaux sur la parenté, en accusant cette dernière d'avoir purement et simplement projeté sur toutes les sociétés un modèle occidental, reposant notamment sur une conception généalogique – et en définitive, biologique – des relations de parenté⁹. Quoique fondé sur des présupposés culturalistes dont les faiblesses sont, de notre point de vue, avérées, le travail de Schneider a suscité des questionnements fort utiles, dont les anthropologues se sont emparés pour réorienter une partie de leurs réflexions et intégrer dans leurs analyses des systèmes de parenté ce qui relève des conceptions «indigènes».

Dans le cadre ainsi dessiné, trois éléments principaux doivent être analysés:

- * les conceptions de l'être humain et des modalités de sa reproduction
- * la manière dont est pensée cette forme particulière de relations sociales que sont les relations de parenté
- * la place qui est accordée à ces relations dans les conceptions de la totalité sociale.

Ces questions ne sont ordinairement pas envisagées par les médiévistes, alors qu'elles font apparaître, entre les hommes du Moyen Age et nous, des écarts majeurs sur deux points fondamentaux au moins.

S'agissant de l'homme et de sa reproduction, nous avons tous en tête une grille d'interprétation qui met en jeu un savoir biologique «vulgaire» et qui comporte deux aspects principaux: le rôle des gamètes dans la reproduction des êtres humains (et des mammifères) et la notion d'hérédité. Par ailleurs, les savoirs scientifiques ont également imposé une

⁸ Godelier (1984, pp. 171-172).

⁹ Schneider (1984).

conception unifiée et matérialiste de l'être humain, qui inscrit les fonctions psychiques dans un ensemble de mécanismes physico-chimiques complexes. Or on a tendance à oublier que ces éléments ne sont pas antérieurs au XIX^e siècle¹⁰.

Il existe également un second obstacle majeur à une analyse non anachronique de l'organisation et du rôle de la parenté dans la société médiévale: notre familiarité avec le christianisme comme «religion», soit comme un ensemble de représentations auxquelles on est libre d'adhérer ou non, et qui définissent à tous points de vue un domaine particulier au sein des conceptions et pratiques sociales. Ce dispositif est pensé au cours du XVIII^e siècle, notamment par Rousseau, et s'est installé solidement dans les sociétés européennes au XIX^e¹¹. Il ne vaut donc nullement pour la période antérieure: le christianisme y constitue le cadre général des représentations du monde et de la société et il fonde un savoir «total», qui contraste avec la dissociation entre science et religion à laquelle nous adhérons comme à une évidence. Or c'est dans ce cadre que s'inscrivent les conceptions médiévales de la parenté. Leur déchiffrement semble donc un préalable à toute analyse de la parenté médiévale.

Les observations que l'on va lire se situent dans cette perspective¹². Elles prennent appui d'abord sur la lecture d'Augustin, notamment de la *Cité de Dieu*. Œuvre majeure datant de la fin de la vie d'Augustin, ce texte apparaît comme une somme dans laquelle l'auteur embrasse la totalité de l'histoire de l'humanité et construit le projet d'une «cité» nouvelle - puisque le romain Augustin pense la société sous la forme de la cité. On a bien entendu également tenu compte des développements apportés ultérieurement, et notamment à partir de la fin du XI^e siècle, par la réflexion des théologiens; mais si ces derniers ont, dans certains cas, élaboré des compléments à la construction augustinienne, celle-ci constitue incontestablement le substrat sur lequel repose tout l'édifice du christianisme médiéval¹³.

I. Un mythe d'origine

Quand on fait abstraction de ce que nous croyons savoir du christianisme, savoir qui repose sur un empilement pluriséculaire de notions et de commentaires, on constate assez aisément que le discours médiéval sur la parenté correspond à un mythe d'origine de l'homme et de la société, comparable à ce que l'on rencontre dans la plupart des sociétés.

¹⁰ Jacob (1970); les travaux plus récents sur l'émergence de la notion d'hérédité n'ont fait que confirmer les propositions de F. Jacob.

¹¹ Guerreau (1990).

¹² Il s'agit d'un résumé extrêmement condensé d'analyses élaborées dans le cadre d'un ouvrage de synthèse à paraître sur la parenté dans la société médiévale

¹³ L'historiographie est encombrée de faux problèmes, tels, par exemple, les apports des philosophies antiques et la «redécouverte» de l'aristotélisme. En fait, ces analyses sont constamment biaisées par le refus des principes de la méthode structurale, alors que cette dernière met en évidence un réaménagement complet des structures pratiques et idéelles du monde occidental à partir de la fin du IV^e siècle, clairement visible dans le domaine de la parenté.

La réflexion d'Augustin, comme celle de ses successeurs, se fonde sur la Bible, en particulier sur la *Genèse*¹⁴; mais elle intègre également des interprétations du *Nouveau Testament* qui ont été données par les premiers conciles. En effet, si le *Nouveau Testament* est quasiment muet sur les questions de parenté, la définition de la nature du Christ, de la Trinité et du rôle de la Vierge concourent à la réflexion sur les relations de parenté au sein de la «cité de Dieu».

1. L'homme et sa reproduction

L'être humain est composé de deux éléments, une âme et un corps; ce modèle posé aux origines du monde résulte de l'acte créateur de Dieu. La conjonction sexuelle entre un homme et une femme assure la production du corps, cependant que l'âme est insufflée par Dieu en chaque fœtus au cours de la gestation. La nature de ces deux éléments est donc totalement hétérogène. Les modalités de leur association ne sont pas vraiment précisées¹⁵; mais ce n'est pas un problème pour ce type de pensée.

Ce schéma se distingue fortement de ceux qui l'ont précédé. Le christianisme met en œuvre en effet un modèle d'explication unique, alors que la diversité des points de vue caractérise les «écoles» philosophiques antiques, sur ce sujet comme sur d'autres. Par ailleurs, et contrairement à ce qui est trop souvent dit, le dispositif chrétien a certes en commun, avec le platonisme et le néo-platonisme, une conception duelle de l'être humain, mais il s'en distingue totalement sur un point essentiel: chez les platoniciens, la descente de l'âme dans le corps, assimilée à une «chute», résulte d'une faute, le corps est une prison dont l'âme est délivrée après la mort, mais avec la possibilité d'être envoyée dans un autre corps; au terme de ce parcours, l'âme est définitivement dissociée de tout corps. Le christianisme ne connaît pas l'idée de «chute de l'âme», les deux composantes de l'homme forment une unité positive, qui n'est que temporairement rompue par la mort et qui est rétablie lors de la résurrection¹⁶.

2. Une histoire de l'humanité: de la Création à l'Incarnation

¹⁴ Augustin a avancé un certain nombre d'idées sur les thèmes qui nous intéressent d'abord dans le commentaire du *de genesi ad litteram*, daté actuellement des années 401-416.

¹⁵ Selon Augustin, il s'agit d'un mystère et cela le reste encore chez les théologiens du XII^e siècle, très dépendants d'Augustin. Thomas d'Aquin, lui aussi totalement augustiniens sur le fond, trouve dans le langage aristotélicien une formule nouvelle, celle de l'hylémorphisme, selon laquelle l'âme est la forme substantielle du corps; si ce langage a l'avantage de mettre en évidence le rôle déterminant du principe spirituel dans l'homme (et au-delà, dans la société), il recouvre en fait un dispositif toujours aussi nébuleux.

¹⁶ Le système hébraïque est totalement différent, même si dans certaines de ses composantes il a pu être tardivement influencé par la dualité des philosophies antiques. Pour une étude extrêmement précise et précieuse de toutes les variations autour de ces thèmes, voir l'ouvrage essentiel de Congourdeau (2007).

La Création étant parfaite, âme et corps sont à l'origine liés harmonieusement. Ils forment une unité indissociable et hiérarchisée: l'amour (spirituel) les unit et l'âme domine le corps, qui lui obéit.

Cet ordonnancement est détruit par le péché originel. Ce dernier est d'abord une affaire d'âme et non de corps: il manifeste la *superbia* humaine, la révolte de l'homme contre Dieu et la rupture du lien d'amour originel qui les unit. Cet épisode a un effet général sur l'ordre de la Création et il introduit le désordre dans le composé humain: l'âme ne peut plus contrôler le corps et le désir sexuel en est le symbole; comme le souligne Augustin, les organes sexuels sont incontrôlables. Cette constatation était déjà bien connue des médecins antiques, mais elle reçoit une valeur négative toute nouvelle dans le schéma augustinien: les relations sexuelles deviennent le vecteur du péché chez tous les descendants d'Adam et Eve¹⁷.

L'Incarnation est une forme de retour à l'ordre de la Création. Le Christ, homme parfait, nouvel Adam, «récapitule» l'œuvre divine. Il ouvre la possibilité de restreindre les effets du péché, notamment en réinstaurant en chaque homme le modèle de l'amour spirituel, gage du bon ordre du rapport entre âme et corps. Cette restauration passe par l'action continue de l'Église, née du Christ sur la croix comme Eve était née d'Adam, et œuvrant comme sa représentante dans l'ici-bas¹⁸.

Ce schéma produit un dédoublement du récit des «origines» et fonde le statut de *l'ecclēsia*. On n'insistera pas sur la faiblesse des arguments adoptés au regard d'une pensée rationnelle ou scientifique; mais on se trouve ici dans le registre du mythe. Il faut également souligner qu'Augustin a construit une interprétation très personnelle et très contraignante du péché originel. Contrairement aux propositions de certains groupes chrétiens, les «pélagiens» en particulier, ce point de vue ne laisse à l'homme aucune échappatoire et confère à l'institution ecclésiastique un rôle central et inéluctable comme intermédiaire entre les hommes et Dieu, mais aussi et d'abord comme instance de contrôle de chaque être humain et de l'ensemble de la société chrétienne – deux aspects interdépendants du fait de l'homologie entre l'ordre interne du rapport entre âme et corps et l'ordre global de la Cité de Dieu.

3. La société comme parenté

La *Genèse* propose une narration qui constitue une base commune au judaïsme et aux diverses Églises chrétiennes, mais qui a donné lieu à des interprétations disparates. On y voit ordinairement un récit de création de l'humanité. Mais quand on y regarde de près, il s'agit

¹⁷ Dans le système de pensée romain, le corps a une valeur neutre; il convient certes au citoyen de le contrôler, comme il contrôle l'ensemble de ses comportements; car la maîtrise de soi est une qualité que l'on attend de lui; mais le corps n'est porteur d'aucune imperfection particulière. Pour un bon résumé de ces questions, voir Brown (1995, pp. 25-57 [1^{ère} éd. angl. 1988]).

¹⁸ Le rapport homologique entre Adam et Eve d'une part, le Christ et l'Église de l'autre est assez fréquent chez Augustin; ce thème, qui n'est pas une simple mise en relation typologique, contribue à la construction complexe d'une définition chrétienne des relations de parenté sur laquelle on ne peut ici s'étendre.

tout autant d'un récit de création de la société – ce qui est une caractéristique générale des mythes d'origine.

On sait que la *Genèse* comporte deux formulations différentes de la création d'Eve. L'exégèse chrétienne a tendu à en donner une lecture unifiée. On en retiendra ici les aspects cardinaux.

Dieu a créé Eve pour donner une aide qui convienne à Adam. Selon Augustin, ce compagnonnage n'a d'autre justification que la reproduction de l'humanité – pour d'autres aspects, Adam aurait eu meilleur compte à avoir un compagnon¹⁹. Le mariage a été instauré par Dieu au paradis pour répondre à l'injonction «croissez et multipliez»; cette idée est illustrée par de nombreuses images au cours des derniers siècles du Moyen Age. D'ailleurs, la théorisation des sacrements, à partir du XII^e siècle, confère au mariage un caractère particulier: il est antérieur à l'Incarnation, alors que les sacrements ont été institués par le Christ pour le salut de l'humanité et sont donc constitutives de la Nouvelle Loi.

La relation qui unit tous les humains relève de la *cognatio*, c'est-à-dire du registre de la consanguinité. Les notions communes de «premiers parents» ou d'«humain lignage», que nous percevons comme des métaphores, renvoient à une réalité pour les hommes du Moyen Age: l'humanité constitue une vaste parentèle²⁰. De plus, selon Augustin, la création de toute l'humanité à partir d'un seul être, Adam, contrairement à ce qui se passe pour les animaux, est un signe donné par Dieu de l'unité des âmes dans l'amour; bien que ce ne soit pas dit clairement, cet argument est sans doute celui qui permet de penser la relation d'amour «natif» entre les consanguins²¹.

Aux origines, le projet divin est donc celui d'une société fondée sur la parenté et cimentée par l'amour parfait entre tous les êtres humains, tous consanguins et affins entre eux. Les relations sexuelles y sont ordonnées à la reproduction des corps, mais sans concupiscence, c'est-à-dire sans désordre, les hommes maîtrisant leurs organes sexuels comme leurs autres membres.

Le péché a détruit l'ordre en chaque homme et donc dans l'édifice global de la société: la lutte du corps contre l'âme va de pair avec l'affaiblissement de la *caritas* que les hommes abandonnent au profit des formes négatives de l'amour (*concupiscentia*, *cupiditas*). L'amour

¹⁹ Augustin, *De genesi ad litteram*, IX, 5, 9.

²⁰ Le syntagme *genus humanum* est source de confusion; pour nous, il s'agit du «genre humain», qui renvoie à une catégorisation de type naturaliste; mais, en latin médiéval (et classique), *genus* garde de son lien étymologique avec la racine **gen-* une valeur fondamentalement parentale (voir *gigno*); il désigne la parentèle, la lignée, la descendance, c'est-à-dire l'exact équivalent du vernaculaire *lignage* (ou *lignée*) – ce que l'on retrouve dans le *genre* du français médiéval.

²¹ C'est un thème régulièrement repris par des théologiens, sur la base des considérations augustinienes. Il faut ici être attentif aux formulations: l'origine commune des corps ne crée pas l'unité, qui ne peut relever que de l'amour liant les âmes; mais elle signifie que cette unité est une spécificité, et donc un devoir pour les êtres humains; et qu'elle est en quelque sorte inscrite «par nature» dans les relations de consanguinité.

de soi qui l'emporte sur celui de Dieu et des autres hommes signe la disparition de l'unité et de la paix et l'instauration de la division et de l'anomie; si les relations de parenté restent la trame de la société, elles ne peuvent plus fonctionner de manière harmonieuse.

L'Incarnation permet le retour à une forme d'ordre, sous l'autorité de l'Église, chargée de rétablir la circulation de la *caritas*, impératif qui fonde la définition du mariage, de l'inceste et des prohibitions matrimoniales. Selon les conceptions évoquées plus haut, la *caritas*, amour pur véhiculé par le saint Esprit, règle l'ensemble des relations sociales, qui sont toutes pensées dans le registre de la parenté²². La *caritas* lie «naturellement» les consanguins entre eux; mais du fait des effets du péché, elle se «refroidit» et tend à disparaître au terme de quelques générations; le mariage permet alors de relancer le mécanisme d'unité de la société en renouant les liens de l'amour entre les époux et leurs consanguins respectifs²³. Condensant les propos d'Augustin, Gratien définit le mariage comme un *seminarium caritatis*; et ce sont ces conceptions qui sous-tendent la définition de l'inceste comme relation sexuelle induite entre individus liés par un lien de *caritas* fort (et qui n'a donc pas besoin d'être renforcé)²⁴.

Ce que l'on propose de considérer comme un mythe d'origine de la société met donc en œuvre un schème unique du rapport entre âme et corps dans l'ordre ontologique comme dans celui de la temporalité. Définie comme fille et épouse du Christ, l'Église est chargée d'effectuer une forme de retour au modèle de société voulu par Dieu, en restaurant la domination de ce qui relève du spirituel en chaque être humain et dans l'ensemble d'un corps social organisé par la parenté. On voit par là combien l'imaginaire social du Moyen Âge est éloigné du nôtre.

II. Un ordre social

Comme M. Godelier l'a souvent souligné, les mythes d'origine et les discours sur la production des hommes ont pour effet de conférer une légitimité maximale aux institutions sociales, en les faisant apparaître comme intangibles, car conformes à un ordre des choses voulu par les diverses instances sacrées qui créent et/ou contrôlent la vie des hommes.

²² La société chrétienne est pensée comme un vaste réseau de fraternité, créé par le baptême, rite qui après l'Incarnation, rétablit le schème d'organisation mis en place lors de la Création. La terminologie de parenté s'applique donc à l'ensemble des relations sociales et elle structure aussi les regroupements plus limités (par exemple, les confréries). On signalera également l'intégration de l'amitié dans le registre de la parenté, produisant une indistinction totale entre amour, amitié et parenté, qui est une spécificité du système chrétien médiéval; voir Guerreau-Jalabert (2015, pp. 281-289).

²³ Le lien entre mariage et diffusion de la *caritas*, exposé dans le *De civitate Dei* (XV, 16) constitue le fondement de toute la conception médiévale du mariage. On le retrouve notamment chez Pierre Damien, chez Gratien, au début du livre du *Decretum* consacré aux prohibitions matrimoniales, et encore chez saint Thomas; pour ce dernier, les prohibitions sont justifiées par la *lex spiritus et amoris*; et c'est l'effacement progressif de la *caritas* au fil des générations qui permet d'en fixer la limite (*Summa theologiae, Supplementum*, q. 54, a. 4).

²⁴ Guerreau-Jalabert (1995, pp. 133-203).

Dans le christianisme augustinien, et médiéval, l'incorporation du social dans les individus est fondée sur un système d'analogie généralisée articulée par le rapport entre *spiritus / caro*²⁵. Dans une partie de leurs occurrences, ces termes désignent les composantes de l'être humain (comme équivalents d'*anima* et *corpus*). Mais ils reçoivent également, et plus largement, une valeur abstraite et générale, qui permet d'ordonner la totalité du monde par le jeu de registres homologiques susceptibles de se déployer à l'infini²⁶. Comme tous les systèmes similaires, l'analogie médiévale fonde un ordre hiérarchique simple et unificateur, suivant le principe du «tout est dans tout et réciproquement», et qui relève, en quelque sorte, de l'évidence - mais plus pour nous²⁷. On en citera quelques aspects:

<i>spiritus</i>	<i>caro</i>
âme	corps
Dieu	homme
ordre	anomie
<i>caritas</i>	<i>concupiscentia, cupiditas</i>
clercs	laïcs
homme	femme
époux	épouse
virginité	mariage
mariage	fornication

Tous les éléments constitutifs de l'ordre du monde et de la société sont ramenés à une polarité, définie par l'Église, entre le spirituel et le charnel; on signalera notamment l'importance de ce schéma dans les conceptions de l'espace et du temps²⁸. Le fonctionnement de ce système est bien illustré par la question des relations sexuelles: face à la virginité, elles sont du côté du charnel; mais dans le cadre du mariage, réglées par l'Église, elles sont en quelque sorte «spiritualisées» et s'opposent à toutes les formes de fornication, telles que

²⁵ Guerreau-Jalabert (2015, vol. 1, pp. 457-476). Les textes attribués à saint Paul amorcent l'élargissement des sens de *spiritus* et *caro*; mais c'est Augustin qui a articulé ces termes en une matrice d'analogie dont la puissance réside dans sa valeur générale.

²⁶ Les opérateurs qui organisent les systèmes analogiques sont variés: le chaud et le froid, le sec et l'humide sont assez fréquents; le yin et le yang en Chine, autre grande civilisation qui fait appel à un système d'analogie générale. La particularité du système augustinien réside dans le recours à deux éléments utilisés pour désigner les composantes de l'homme avant de recevoir une valeur abstraite d'opérateur général de l'analogie. Sur les exemples autres que médiévaux, voir Granet (1934); Bourdieu (1972); Descola (2006).

²⁷ Dans les langues contemporaines, *chair* et *esprit* sont ramenés à une articulation entre le corps (notamment sexuel) et la psyché, doublée d'une articulation entre le matériel et l'immatériel; ce qui n'a absolument rien à voir avec le dispositif médiéval.

²⁸ Guerreau (1996, pp. 85-101); idem (2002, vol. 1, pp. 201-239). La «polarisation» de l'espace organisée par le rapport entre un intérieur spirituel et un extérieur charnel est au fondement du rapport de *dominium*.

l'Église les définit. Ces mécanismes assurent de manière particulièrement efficace l'intériorisation des principes majeurs de l'organisation sociale.

Ce dispositif a pour conséquence une dévalorisation globale de ce qui passe par les corps – tout au moins par les corps humains (opposés au corps du Christ)²⁹. De ce fait, les relations de filiation et d'alliance, relevant de la *cognatio carnalis*, n'ont de légitimité sociale que dans la définition qu'en donne l'Église et pour autant qu'elles répondent à la norme spirituelle (i.e. conforme à la volonté de Dieu et au modèle des origines). C'est un point essentiel quand on veut analyser le fonctionnement de la parenté dans la société médiévale; et il marque un écart majeur avec ce que l'on observe dans les grandes sociétés de l'espace eurasiatique, notamment dans les cités antiques.

Comme on l'a déjà noté, l'Église définit en fonction du rapport entre *spiritus* et *caro* tant la nature de l'union matrimoniale que les règles qui l'encadrent. Sur le premier point, on rappellera que la référence au modèle «duo in carne una», censé définir le rapport matrimonial, ne parle pas de «chair» au sens actuel du terme – i.e. l'union des corps, les relations sexuelles –, mais fait de la relation entre les époux un *analogon* du rapport entre nature divine et nature humaine dans le Christ, ou du rapport entre Christ et Église. On ne saurait non plus oublier que l'institution ecclésiastique joue un rôle essentiel dans la «production» des êtres sociaux. Car c'est elle qui, dans le rite baptismal, «parfait» l'enfant, en une sorte de troisième étape de sa fabrication; cette étape consiste en la remise en ordre du rapport entre âme et corps, en l'infusion de la *caritas*, outil indispensable à la vie sociale, et en l'attribution du nom, marque sociale s'il en est. Ce passage au statut d'être social, opéré rituellement par le prêtre, est présenté comme l'engendrement du baptisé en tant que fils/fille de Dieu le Père et de la *Mater Ecclesia*³⁰. Dans une conception de la société comme *ecclesia* ou Cité de Dieu, ces deux entités endossent logiquement le rôle imparti ailleurs au père, et notamment au *pater familias* dans la Rome antique. En tout cas, les père et mère n'apportent, dans le dispositif médiéval, qu'une contribution limitée, et dévalorisée par sa nature même, à la fabrication d'un nouvel être, et donc à la reproduction de la société.

Le baptême des enfants est une proposition de saint Augustin, qui découle de sa conception du péché originel. Il s'accompagne de la création, au VI^e siècle, des relations de parenté baptismale, forme exemplaire de liens spirituels, puisqu'ils sont noués directement par Dieu hors de tout rapport corporel. Cette forme de relation, qui touche l'ensemble de la société, a joué un rôle certainement fort important, comme l'ont montré certains historiens³¹.

²⁹ On constate donc le caractère inapproprié de la multiplication des travaux sur le corps au cours des décennies récentes; ces travaux sont peut-être justifiés pour les sociétés antiques, mais non pour la période médiévale; car ce qui compte alors dans les représentations, c'est le rapport entre âme et corps.

³⁰ Pour le détail de ces analyses, voir l'article cité en n. 20.

³¹ La parenté baptismale a donné lieu à de nombreux travaux, notamment pour la période moderne, où les documents sont plus nombreux; on renverra, pour le Moyen Age, à Klapisch-Zuber, notamment: (1990, pp. 108-122); et idem (1990a, pp. 123-133).

Mais elle est facilement minorée dans les travaux historiques: elle est au total peu visible dans des documents massivement produits pour enregistrer des transferts patrimoniaux (chartes de donation, puis testaments, contrats de mariage, contrats de vente enfin) – alors que la parenté baptismale ne comporte le plus généralement que des dons mineurs, ce qui est conforme à sa valeur «pure» et «spirituelle».

Au total, comme l'a montré Cl. Lévi-Strauss, la régulation des échanges matrimoniaux est essentielle en toute société³². Car l'alliance est la forme socialisée de la reproduction biologique, et elle constitue donc aussi un aspect fondamental de la reproduction sociale. Or dans l'Occident médiéval, c'est bien l'Église qui assure le contrôle de ces mécanismes et, de manière significative, elle s'en est préoccupée dès les IV^e-VI^e siècles, en prenant position sur les prohibitions matrimoniales et en interdisant le divorce. A partir du XI^e siècle, elle a disposé d'une compétence à peu près exclusive sur tout ce qui touche au mariage, d'abord dans son aspect réglementaire, mais aussi, par extension, sur les questions liées aux transferts de biens opérés dans le cadre des compensations matrimoniales³³. Il doit absolument être noté que, contrairement à ce qu'avancent certains historiens, ce contrôle ecclésiastique n'a pas été contesté dans l'aristocratie autrement que de manière marginale et temporaire. Les dominants laïques ont globalement adopté et respecté les règles, tout en recourant à des accommodements divers, et notamment au système des dispenses, qui desserrait un peu les contraintes tout en manifestant le contrôle ecclésiastique. Tenter d'y échapper complètement aurait eu un coût social auquel sans doute, la plupart n'étaient pas enclins à s'exposer.

III. Quelles conséquences pour l'analyse de l'aristocratie?

Depuis plusieurs décennies, les médiévistes travaillant sur la reproduction sociale de l'aristocratie concentrent leur attention sur la transmission des biens dans les lignes de filiation. Ces phénomènes sont certes significatifs, mais ils ne constituent qu'un aspect des relations de parenté. Qu'il soit le plus aisément observable dans la documentation ne devrait pas nous dispenser de nous interroger plus précisément sur le rôle des relations de consanguinité, au-delà des considérations convenues, mais rudimentaires sur la «solidarité» entre parents. Par ailleurs, l'étude précise, certes malaisée, mais possible, du fonctionnement des échanges matrimoniaux ressemble encore largement, malgré son importance, à une *terra incognita*.

³² La mise en évidence, par Claude Lévi-Strauss, du poids de l'alliance en toute société a constitué un renouvellement profond dans l'analyse anthropologique de la parenté.

³³ L'Église ne se soucie pas a priori du contenu et de la forme des compensations matrimoniales, mais elle y est mêlée à partir du moment où une union est objet de contestations. Pour la période antérieure au XI^e siècle, et à partir des temps carolingiens, le poids des règles ecclésiastiques était sans doute déjà fort, dans la mesure où toute mise en cause prolongée des normes ecclésiastiques engageait la question essentielle du salut.

Conformément à la perspective adoptée dans ce texte, on voudrait surtout insister ici sur une observation: dans l'Europe médiévale, le fonctionnement de l'alliance et de la filiation est soumis à un ensemble de règles énoncées par l'Église, sur la base d'un système d'explication du monde qui lui est propre. Si l'on veut comprendre le sens des pratiques aristocratiques, il est nécessaire de replacer leur analyse dans le cadre plus large du système de représentation chrétien et des rapports entretenus par les dominants laïques avec l'Église. Seule cette approche peut permettre d'éviter l'anachronisme et de rendre compte d'un dispositif fondamentalement différent du nôtre, mais aussi de celui que l'on observe dans les sociétés eurasiatiques anciennes, Grèce et Rome, Chine ou Japon – dans lesquelles la filiation joue un rôle structurant dans l'organisation et la reproduction des rapports sociaux.

1. L'imaginaire social de l'aristocratie

Produit en langue vernaculaire à partir du XII^e siècle, un riche ensemble de textes nous révèle le contenu de l'imaginaire aristocratique³⁴. Épopées, romans, poésies et récits divers expriment en effet une vision du monde propre aux laïcs et constituent à ce titre des documents de toute première importance pour les historiens. Toutefois, leur déchiffrement exige de mettre en œuvre des modes de lecture qui s'apparentent bien plus aux lectures structurales des mythes qu'aux méthodes de l'histoire littéraire: un roman de Chrétien de Troyes, un poème de trouvère n'ont à peu près rien de commun avec un roman de Balzac ou un poème de Victor Hugo. On ne peut y chercher ni réalisme ni psychologie ou sentiment; et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle, ces textes ont fait l'objet de critiques souvent acerbes³⁵. Et c'est probablement aussi l'une des raisons pour lesquelles ces œuvres sont au total largement ignorées des historiens.

Elles reposent, à mon sens, sur une construction qui est un décalque du schéma ecclésiastique du rapport entre spirituel et charnel. On en signalera seulement quelques aspects majeurs³⁶:

spiritus

chevalerie

fin'amors

fin'amors

caro

seigneurie

mariage

fornication

³⁴ Pour une première approche, Guerreau-Jalabert (2005, t. 1, pp. 233-258 [1^{ère} éd. 1997]).

³⁵ Ainsi, selon Gaston Paris, pourtant grand médiéviste: «Cette vanité, cette absence complète de suite, cet enfillement incohérent d'aventures entreprises sans motif, dont l'extravagance va jusqu'à la plus complète absurdité, étaient ce qui plaisait alors» (1888, t. 30, p. 16). Le caractère formaliste de la poésie médiévale, qui interdit d'y chercher les épanchements lyriques et la volonté d'originalité thématique, a été étudié par Guiette (1972); et Dragonetti (1979).

³⁶ Sur la version laïque de l'analogie, voir l'article cité en n. 21, pp. 467-471.

chair spirituelle

chair charnelle³⁷

La chevalerie est une construction idéologique qui vise à asseoir la légitimité de la domination aristocratique sur des principes spirituels. Son contenu est élaboré dans des textes de nature diverse, mais d'abord dans les épopées, les romans et la lyrique. Elle fait également l'objet de « mises en scène » ritualisées diverses, qui ont pris de l'ampleur au fil des siècles – c'est notamment le cas des ordres de chevalerie et des tournois, caractéristiques des deux derniers siècles du Moyen Âge. Les thèmes chevaleresques ont certes donné lieu à des variantes d'ordre géographique ou chronologique, liées à des situations un peu différentes. Mais les caractères attribués à la chevalerie renvoient toujours au pôle spirituel: fraternité généralisée fondée sur l'amour, société d'égaux (dont la Table Ronde est le symbole), valorisation des « vertus » et du comportement réglé. A ce système de valeurs est d'abord associé la *fin'amors*, qui conjoint l'idée de l'amour « pur » (c'est un sens de l'adjectif *fin* en ancien français) et des relations sexuelles hors mariage (ces dernières sont euphémisées, mais présentes). A cette construction un peu acrobatique s'est adjoint, à partir de la fin du XII^e siècle, le thème du Graal, qui lie la chevalerie au sang du Christ – et dans certains textes, fait du groupe chevaleresque la véritable Église³⁸. Ce qui est une façon parfaitement explicite de définir la domination aristocratique comme spirituelle.

Plus que d'une simple critique des règles ecclésiastiques du mariage, comme l'ont soutenu nombre de critiques, il s'agit donc d'une véritable reconstruction, dans l'imaginaire, de l'ordre de la société: elle agrège logiquement la domination des terres et le mariage, et assigne ces deux éléments fondamentaux de la réalité aristocratique au registre de la chair. Par là, le schéma laïque se retrouve très proche du discours ecclésiastique – pour lequel la domination aristocratique des terres par le biais de la reproduction « charnelle » fait des dominants laïques des êtres charnels par définition.

A la fin du Moyen Âge, alors que, dans la plupart des zones européennes, l'exaltation de la chevalerie semble atteindre son acmé, les définitions de la « noblesse » affirment la primauté des vertus morales (représentées en fait par les valeurs chevaleresques) et font de la naissance, et éventuellement des richesses, un critère secondaire, schéma derrière lequel il est aisé de percevoir l'articulation hiérarchique entre *spiritus* et *caro*³⁹.

³⁷ On désigne par là l'effet des remaiements qui aboutissent à créer une opposition, spécifique à la littérature, entre une valence spirituelle et une valence charnelle au sein de ce que le schéma ecclésiastique de la base définit globalement comme charnel. Ces phénomènes de recomposition touchent à tous les registres, par exemple l'espace, l'amour, les corps, l'alimentation ou la chasse.

³⁸ Guerreau-Jalabert (2009, vol. 2, pp. 1057-1072). Les variantes nombreuses auxquelles ce thème a donné lieu ne changent rien à son sens fondamental. Sur la chevalerie comme véritable Église, voir notamment *Le roman de l'estoire dou graal*, de Robert de Boron (v. 1200).

³⁹ Voir par exemple, Contamine (1997, pp. 298-303); Castelnuovo (2014).

Au total, pour un dominant laïque, la consanguinité et l'alliance ne peuvent en aucun cas suffire à fonder une légitimité sociale. C'est ce que montrent les pratiques tout autant que les discours.

2. Des liens multiples avec l'Église

Comme on l'a noté plus haut, le fonctionnement des relations de parenté dans la société médiévale résulte de l'intervention normative et rituelle de l'Église. On a notamment rappelé le rôle majeur du baptême, où s'articulent l'action du prêtre, représentant de Dieu et de l'Église, et celle des parrains et marraines, figures de la communauté ecclésiale; on a trop tendance à oublier que les géniteurs (père et mère) sont exclus du rite. Cette marque particulièrement explicite de leur marginalisation souligne que l'enfant entre d'abord dans le collectif social figuré par l'*ecclesia* (représenté par le prêtre et les parents baptismaux), avant de s'inscrire dans une ligne de filiation. A l'autre extrémité de la vie, les rituels mortuaires sont assurés par l'Église, seule susceptible de favoriser le salut; connue dès le Haut Moyen Age, l'inhumation «près des saints», à l'intérieur même des bâtiments ecclésiaux, est à la fois une forme d'assurance sur les fins dernières et une marque de distinction sociale.

Ces dispositifs doivent être comparés à ceux qui existent dans d'autres sociétés, notamment à Rome. L'articulation entre les unités de base et le collectif apparaît l'inverse de celle que l'on vient d'évoquer. La cité étant pensée comme la somme des *domus* (*oikoi* à Athènes), les citoyens ont la charge d'en assurer la prorogation. Le mariage est donc pour eux un devoir social absolu et c'est le *pater familias* qui, en reconnaissant (ou non) comme le sien, un enfant né en légitime mariage, fait de lui un enfant légitime et lui donne accès au statut de citoyen. Par ailleurs, chaque *pater familias* est chargé d'assurer un culte des ancêtres dans l'espace domestique et cet impératif impose que les lignées masculines soient prorogées, ce qui justifie le recours éventuel à l'adoption⁴⁰.

Tenir pour anecdotiques, ou même ignorer purement et simplement les rituels ecclésiastiques de la naissance et de la mort introduit des biais majeurs dans les analyses. Il en va de même pour la projection sur la société médiévale des références au sang ou au souci

⁴⁰ Les grandes sociétés anciennes de l'Eurasie donnent à voir des configurations similaires. Ainsi, en Chine et au Japon, la filiation et l'alliance sont le cadre de reproduction de la société. Ce qui s'accompagne du rejet du célibat et de la pratique de l'adoption; cette dernière est destinée à assurer la continuité de lignées masculines dont l'existence est matérialisée par la présence, au sein de la demeure, des tablettes des ancêtres auxquels le chef de maison doit rendre un culte. A Rome, les *imagines* des ancêtres sont installées, avec les *stemma*, dans l'*atrium* et ces ancêtres font l'objet d'un culte rendu par le *pater familias*; ce dernier doit absolument avoir un *heres*, fils naturel ou adoptif, à qui transmettre trois éléments indissociables, symboles de la survie de la *domus* – *nomen*, *pecunia* et *sacra*. Dans la société chrétienne, tous les rites sont délégués aux spécialistes que sont les clercs et l'adoption a disparu sans avoir été interdite par l'Église – simplement parce que le souci de la perpétuation des lignées a disparu.

de la généalogie⁴¹. Ces éléments sont d'apparition tardive et occupent une place au total marginale. Leur sens résulte moins d'une exaltation de l'«hérédité» et de la filiation que de leur insertion dans une structure où la domination des principes spirituels n'est plus mise en cause – comme le montre, au même moment, la part prise par les liens spirituels dans les pratiques sociales (parenté baptismale, confréries, fondations d'hôpitaux notamment).

On rappellera enfin deux aspects des liens étroits entretenus par les dominants avec l'institution ecclésiastique.

Des flux continus de donations de toute nature confèrent à cette dernière une puissance matérielle sans égale. Les fondations de monastères, de collégiales ou, pour les moins riches, de simples chapelles sont une forme d'obligation sociale⁴²; car c'est le meilleur moyen de manifester son rang et d'afficher une légitimité sociale maximale. Nombre d'aristocrates, notamment dans le domaine germanique, ont installé ces fondations sur le site même d'un de leurs châteaux – ce qui est une manière particulièrement éclatante de donner à voir l'assise spirituelle de leur statut.

L'occupation de charges ecclésiastiques diverses a la même signification, et elle est en partie liée à ce qui vient d'être dit: les établissements monastiques accueillent régulièrement des membres des parentèles fondatrices, ce qui permet de maintenir et de renouer les liens entre les uns et les autres⁴³. Mais les charges épiscopales confèrent à ceux qui les détiennent des positions de puissance maximale; elles sont également occupées par des membres de l'aristocratie laïque et il n'est pas rare que des parents s'y succèdent sur plusieurs générations.

On oublie trop aisément que les conceptions médiévales mettent au sommet de la hiérarchie sociale ceux qui s'identifient au modèle christique par la pratique du célibat et de la continence, et qui ont donc «quitté» tout lien charnel⁴⁴. Ce qui n'est évidemment plus le cas dans nos sociétés.

Conclusion

Au total, les diverses formes de liens avec l'Église font, à notre avis, pleinement partie des stratégies de reproduction sociale de l'aristocratie. Il s'agit même d'un aspect essentiel,

⁴¹ Sur le sang, voir Johnson, Jussen, Sabeau et Teuscher (2013).

⁴² Ces fondations diverses, qui sont souvent des lieux d'inhumation privilégiés par les familles des fondateurs, montrent l'imbrication entre les pratiques individuelles de salut, les revendications d'un statut éminent et la reproduction inintentionnelle d'un système social dans lequel l'Église occupe une position centrale d'ordonnement des rapports sociaux. Dans la Péninsule ibérique, le développement des fidéicommissaires repose également sur l'association du registre «charnel» et du registre «spirituel»: les *mayorazgos* et *morgadios*, qui visent à ordonner la transmission d'éléments de patrimoine à forte valeur sociale, s'accompagnent de la fondation de chapellenies destinées à travailler au salut de la famille du fondateur.

⁴³ On observe des variantes, notamment d'ordre chronologique ou géographique, dans l'organisation de ces liens; mais ces variantes résultent toujours d'un phénomène structurel, les liens étroits entre aristocratie et l'institution ecclésiastique.

⁴⁴ On utilise en ce sens une citation de *Gen. 12, 1*: «egredere de terra tua et de cognatione et de domo patris».

puisque les relations sociales sont pensées dans le cadre du rapport entre spirituel et charnel et que seule est considérée comme légitime la domination fondée sur le spirituel – ce qui est bien au principe du pouvoir de l'Église. Ce dispositif justifie, de la part des laïcs, des efforts continus dont les textes littéraires, qui sont comme des concentrés d'idéologie, traduisent bien les ressorts⁴⁵.

L'aristocratie dispose d'une relative liberté dans l'acquisition et la transmission des terres; les normes ecclésiastiques ne s'en occupent pas, car tout cela relève du charnel. La seule chose qui compte, c'est que soit assuré en pratique un contrôle sur les paysans. Ce contrôle fait l'objet d'une concurrence entre les parentèles et donne lieu, de leur part, à des choix matrimoniaux et à des stratégies de transmission qui ont leur importance pour ceux qui y sont engagés, mais non pour la reproduction globale du système social. Toutefois, en pratique, l'Église y intervient régulièrement du fait de sa puissance territoriale et sociale⁴⁶ – et indirectement par les règles d'alliance qui sous-tendent des échanges matériels non négligeables.

Divers biais et contresens menacent les observations des historiens. Certains sont inhérents à la nature même de leur documentation: par exemple, d'une manière générale, les transferts de terres – et plus largement, de biens matériels – sont éclairés bien plus nettement que d'autres éléments pratiques, et le contenu des relations sociales est souvent malaisé à reconstituer. Mais l'obstacle majeur se trouve dans notre difficulté à percevoir l'altérité médiévale et à résister à l'importation inconsciente de nos propres schèmes de pensée dans une société bien différente de la nôtre. Ce qui conduit à des découpages a priori entre les divers types de documents – les textes littéraires et théologiques étant totalement marginalisés dans la pratique historique; et, pire encore, à une désarticulation de la structure médiévale par le recours irréfléchi à de catégories contemporaines, au premier rang desquelles celle de religion.

Bibliographie:

Bourdieu, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris/Genève, Droz.

⁴⁵ De nombreuses œuvres littéraires donnent à voir l'assimilation d'un «bon» chevalier au Christ: la *Chanson de Roland*, la chanson de *Renaut de Montauban*, le *Nibelungenlied*; dans le corpus arthurien, seul Galaad, chevalier vierge, est appelé à connaître les secrets du Graal.

⁴⁶ Des travaux précis ont éclairé le rôle joué localement par des monastères, leur présence contribuant à structurer à la fois l'exploitation des terres et les relations au sein des groupes aristocratiques; voir par exemple, Pastor, Pascua Echeagaray, Rodriguez Lopez et Sanchez León (1999).

- Brown, Peter (1995), *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard [1^{ère} éd. angl. 1988].
- Castelnuovo, Guido (2014), *Être noble dans la cité: les noblesses italiennes en quête d'identité (XIII^e-XV^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier.
- Clavero, Bartolomé (1991), *Antidora. Antropologia Catolica de la Economia Moderna*, Milan, Giuffrè Editore [trad. franç. Paris, 1996].
- Congourdeau, Marie Hélène (2007), *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.-V^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, Centre d'histoire et civilisation de Byzance.
- Contamine, Philippe (1997), *La noblesse au royaume de France*, Paris, PUF.
- Descola, Philippe (2006), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Dragonetti, Roger (1979), *La technique poétique des trouvères dans la chanson courtoise*, Genève, Slatkine [1^{ère} éd. 1960].
- Godelier, Maurice (1984), «La part idéale du réel», in *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Fayard, pp. 167-228.
- Granet, Marcel (1934), *La pensée chinoise*, Paris, La Renaissance du Livre.
- Guerreau, Alain (1990), «Fief, féodalité, féodalisme. Enjeux sociaux et réflexion historique», *Annales E.S.C.*, 45-1, pp. 137-166.
- , (1996), «Quelques caractères spécifiques de l'espace européen», in Neithard Bulst, Robert Descimon, Alain Guerreau (éds.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 85-101.
- , (2002), «Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale: struttura e dinamica di uno "spazio" specifico», in Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi (éds.), *Arti e Storia nel Medioevo*, Turin, Einaudi, vol. 1, pp. 201-239.
- Guerreau-Jalabert, Anita (2005), «Un thème central: l'amour courtois», in Michel Sot, Jean-Patrice Boudet et Anita Guerreau-Jalabert, *Histoire culturelle de la France*, Paris, Seuil, t. 1, pp. 233-258 [1^{ère} éd. 1997].
- , (2009), «Le graal, le Christ et la chevalerie», in Nicole Beriou, Beatrice Caseau, Dominique Rigaux, *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, vol. 2, pp. 1057-1072
- , (2015), «Amour et amitié dans la société médiévale: jalons pour une analyse lexicale et sémantique», in Laurent Jégou, Sylvie Joye, Thomas Lienhard et Jens Schneider (éds.), *Splendor Reginae. Passions, genre et famille*, Turnhout, Brepols, pp. 281-289.

- , (2015), «Occident médiéval et pensée analogique: le sens de *spiritus* et *caro*», in Jean-Philippe Genet (éd.), *La légitimité implicite*, Paris, Éditions de la Sorbonne, vol. 1, pp. 457-476.
- Guiette, Robert (1972), *D'une poésie formelle en France au Moyen Age*, Paris, Éditions A. G. Nizet [1^{ère} éd. 1960].
- Jacob, François (1970), *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard.
- Johnson, Christopher; Bernhard Jussen, David Warren Sabeau, Simon Teuscher (éds., 2013), *Blood and Kinship. Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, New York, Berghahn.
- Klapisch-Zuber, Christiane (1990), «Parrains et filleuls», in *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éd. de l'EHESS, pp. 108-122.
- , (1990a) «Compérage et clientélisme», in *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éd. de l'EHESS, p. 123-133.
- Paris, Gaston (1888), «Les romans en vers du cycle de la Table Ronde», *Histoire littéraire de la France*, Paris, Imprimerie Nationale, t. 30.
- Pastor, Reyna; Esther Pascua Echegaray, Ana Rodriguez Lopez, Pablo Sanchez León (1999), *Transacciones sin mercado: instituciones, propiedad y redes sociales en la Galicia monástica*, Madrid, CSIC.
- Schneider, David (1984), *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor, University of Michigan Press.