



HAL
open science

Postface: Les communautés d'habitants médiévales, ou la spatialisation autonome comme domination

Julien Demade

► To cite this version:

Julien Demade. Postface: Les communautés d'habitants médiévales, ou la spatialisation autonome comme domination. Morsel (Joseph). Communautés d'habitants au Moyen Âge (XIe-XVe siècles), Éditions de la Sorbonne, pp.539-564, 2018, 979-10-351-0086-5. halshs-01908971

HAL Id: halshs-01908971

<https://shs.hal.science/halshs-01908971>

Submitted on 30 Oct 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Postface

Les communautés d'habitants médiévales, ou la spatialisation autonome comme domination

Parce que le texte qui suit ne représente qu'un fragment d'un effort collectif, il ne peut nullement prétendre à une existence autonome, à être compris sans que soient par ailleurs lus d'autres textes. Il constitue en effet une discussion autour d'une part des hypothèses forgées par Joseph Morsel au sujet des « communautés d'habitants »¹, et d'autre part de la mise en œuvre de ces mêmes hypothèses par les auteurs de ce volume² ; il serait de ce fait impossible à cet article de faire pleinement sens pour le lecteur si celui-ci n'avait pas préalablement pris connaissance et de ces hypothèses et de leur mise en œuvre. Mais ce n'est pas seulement que ce texte n'est nullement clos sur lui-même parce qu'il fait en permanence fond sur des développements qui ont été menés ailleurs, c'est aussi que sa structure même déroge au canon de l'article savant. Alors en effet que celui-ci vise à constituer une démonstration continue, on ne trouvera nulle trace dans les lignes qui suivent de ce classique monologue orienté, précisément parce que notre article est au contraire un dialogue avec les hypothèses de Joseph Morsel, dialogue nourri par les contributions de ce volume : un dialogue, simplement, dont on a par souci de place supprimé la partie des autres protagonistes dans la mesure où elle a déjà été publiée par ailleurs. D'où le caractère partiellement discontinu, fragmentaire, du propos tenu – et ceci d'autant plus que de toute façon un dialogue procède toujours plus par sauts, par associations du coq à l'âne, que par un méticuleux progrès démonstratif. Si l'on peut regretter la perte du caractère lisse des démonstrations usuelles, peut-être n'était-il cependant pas moyen de procéder autrement si l'on voulait vraiment participer à l'élaboration d'une réflexion à plusieurs mains, plusieurs voix : si l'on voulait passer d'une collection organisée de travaux individuels, à une tentative collective d'élaboration d'une intelligibilité. Et par ailleurs on voudrait aussi donner par là au lecteur de ce volume une idée de ce qu'a pu être le mode d'élaboration, dialogique, de l'ensemble de ce volume, au cours des nombreuses réunions de travail dont il est issu. Et si ce texte, en raison de sa structure inhabituelle, exigera peut-être du lecteur plus d'efforts qu'il n'est usuel de lui en demander, dans la mesure où ce sera à lui de combler les trous de ces fragments d'un dialogue, n'est-ce pas aussi parce qu'il se voit ainsi invité à devenir partie prenante de cet effort

1 Pour l'énoncé de ces hypothèses, cf. non seulement l'introduction de ce volume mais aussi les articles cités dans la note 2 de cette même introduction.

2 Ce texte a par ailleurs bénéficié de sa présentation dans le cadre d'un autre groupe de travail : le Cercle de travail sur les conditions de production du savoir médiéviste.

collectif d'intelligibilité, plutôt que de se retrouver, comme c'est usuellement le cas, simplement convié à assister à une bataille que l'auteur feint toujours d'avoir gagnée ?

La réflexion proposée ici est d'ordre idéaltypique : il s'agit, pour clore ce volume, de ressaisir les grands traits et les différences majeures, les caractéristiques structurelles, au détriment de l'enchevêtrement empirique et des incarnations variables dans le temps et l'espace, auxquels au contraire les contributions qui précèdent ont fait toute leur place. Pour cette raison, nous avons volontairement limité au maximum les références bibliographiques, parce qu'il ne s'agit ici que de poser des hypothèses permettant de continuer à aller de l'avant et non d'aboutir à des énoncés irréfragables, tant les questions ouvertes concernant les communautés d'habitants restent vastes ; il était donc hors de question de faussement conférer à ce qui ne se veut qu'hypothèses de travail un vernis probatoire qui n'aurait pu être que trompeur. Les lignes qui suivent ne visent de toute façon pas tant à convaincre, qu'à inciter à participer à l'enquête ouverte par ce volume.

Contrastes 1 : le temps.

Ou : communauté d'habitants et processus de domination

La transformation des dominés en *habitants* participe du passage du système domanial au système seigneurial³ en tant qu'approfondissement de la logique et de l'efficacité du mode de production ecclésio-féodal : elle n'est en effet que l'une des formes que prend alors le masquage nouveau de la relation d'exploitation. En l'occurrence, elle a pour conséquence que l'identité des dominés se définit désormais non plus par leur rapport à leur maître, mais par leur rapport à un espace partagé avec d'autres dominés⁴, c'est-à-dire que leur identité se définit désormais de façon autonome (ce qui va de pair avec toute une série de formes d'autonomisation apparente des dominés dans le système seigneurial)⁵. Les dominés ne sont plus les hommes d'un maître, mais les hommes d'un lieu⁶, étant entendu qu'entre ces deux expressions la relation d'appropriation s'inverse puisqu'ils ne sont plus appropriés par un dominant, mais s'approprient un espace.

3 Pour une étude documentaire détaillée de ce passage, on se reportera ici même à l'article de Ludolf Kuchenbuch.

4 Ceci doublement : un partage collectif avec les autres membres de la communauté, et un partage antagonique avec les autres communautés. Un partage et une division, donc.

5 Pour tout ceci, cf. J. Demade, *Essai sur les modes de ponction féodaux. Du servitium aux transactions monétaires sur les denrées*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, à paraître. L'article d'E. Huertas dans ce volume montre bien comment l'autonomie villageoise n'était avant tout que le produit du discours seigneurial, puisque si la charte de franchise de Montepinzutolo décrit le changement de localisation de la communauté d'habitants comme voulu par cette dernière, la charte retraçant les négociations ayant abouti à la rédaction de cette charte de franchise permet elle de voir que c'est en fait le seigneur qui avait voulu ce changement de lieu.

6 L'étude par Hélène Noizet ici même des substantif et adjectif *Parisius* et *parisiensis* est à cet égard éclairante.

Parallèlement à ce processus de spatialisation de leurs rapports sociaux propre aux dominés qu'est l'habiter, se produit un processus de spatialisation des rapports sociaux propres aux dominants laïcs, que l'on pourrait appeler la résidence. Celle-ci est caractérisée par l'absence de lien avec la communauté d'habitants, ou plutôt par un lien d'extranéité : le résident et les habitants se trouvent dans le même espace mais de façon séparée, l'organisation de leur coexistence ne crée pas un regroupement mais au contraire souligne leur différence. Cette extranéité a pour fondement la logique spatiale complètement différente de la résidence par rapport à celle de la communauté d'habitants, puisqu'alors que cette dernière consiste en une étendue, la résidence elle est un lieu (comme la paroisse) qui certes, comme la communauté (et par distinction cette fois d'avec la paroisse), se projette dans l'espace, mais sans que cette projection constitue une étendue, la seigneurie étant fondamentalement spatialement hétérogène, éclatée⁷. Ce double processus différentiel de spatialisation séparée des dominants et des dominés aboutit à la constitution, en lieu et place de la mise en avant d'un lien direct entre un maître et ses dépendants (lien direct qui relevait de la parenté métaphorique : *familia*), de deux groupes d'échelle différente, d'une part la noblesse du « pays » (par exemple l'*Adel zu Franken*⁸), et d'autre part la communauté d'habitants. On voit alors l'efficacité, en termes d'organisation de la domination, de la restructuration des appartenances sociales par le biais de leur spatialisation, puisqu'à un groupe dominant unifié fait désormais face un groupe dominé divisé, ceci étant lié à l'échelle différente à laquelle se produit, pour les dominants et pour les dominés, la spatialisation de leurs rapports sociaux, ou plutôt au fait que, si pour les dominés elle ne s'est produite qu'à l'échelle du lieu, pour les dominants elle s'est opérée et à l'échelle du lieu (avec l'apparition des topolignées) et à celle du « pays »⁹.

La question est cependant plus complexe qu'il n'apparaît ainsi. En effet, le rapport des forces affrontées n'est pas simplement binaire mais ternaire, puisqu'à côté des habitants et des nobles on trouve les princes. Or ceux-ci, jusque très tardivement, conservent un rapport à l'espace

7 On notera la similitude de la résidence avec la structure spatiale du feu.

8 J. Morsel, « Die Erfindung des Adels. Zur Soziogenese des Adels am Ende des Mittelalters – das Beispiel Frankens », dans O. G. Oexle, W. Paravicini (dir.), *Nobilitas : Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, 1997, p. 312-375.

9 La double échelle de la spatialisation des rapports sociaux propre aux dominants est le produit d'une dynamique de renforcement de la domination, puisqu'initialement la spatialisation des rapports sociaux propres aux dominants ne s'est traduite que par l'apparition des topolignées. Sur la formation des topolignées au Moyen Âge central : A. Guerreau-Jalabert, « El sistema de parentesco medieval : sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organizacion del espacio », dans R. Pastor (dir.), *Relaciones de poder, de produccion y parentesco en la Edad Media y Moderna : Aproximacion a su estudio*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1990, p. 85-105. Sur la formation de la noblesse régionale à la fin du Moyen Âge : J. Morsel, art. cité.

fondamentalement différent des deux premiers groupes puisque défini par la persistance de l'itinérance, itinérance qui est donc cela même qui les caractérise comme fraction dominante de la classe dominante, comme on peut le voir avec l'importance que prennent à la fin du Moyen Âge les « entrées »¹⁰. La spatialisation du social semble donc, inversement, caractéristique de l'être-dominé, qu'il s'agisse de la fraction dominée de la classe dominante, ou de la classe dominée ; ou plutôt, puisque l'absence de spatialisation caractérise la fraction dominée de la classe dominée (vagabonds et juifs, identiquement non intégrés dans la communauté d'habitants), la spatialisation apparaît comme caractéristique des degrés intermédiaires de la société (fraction dominée de la classe dominante, fraction dominante de la classe dominée), les degrés extrêmes se caractérisant pour leur part soit par le refus qu'ils opposent à cette spatialisation (fraction dominante de la classe dominante) soit par le refus qui est opposé à leur spatialisation (fraction dominée de la classe dominée).

Comment expliquer cette restructuration de la société par le biais de la spatialisation inégale des rapports sociaux ? La société ecclésio-féodale est, dans son ensemble (soit le « long Moyen Âge » des Ve-XVIIe siècles), caractérisée par la faiblesse des moyens à disposition de la fraction dominante de la classe dominante, qui ne lui rendent pas possible le contrôle direct d'un grand nombre de dominés. Face à cette incapacité, si la solution caractéristique du haut Moyen Âge avait consisté en la limitation du nombre de dominés à contrôler (d'où le niveau de développement considérablement inférieur à ce qu'il avait été dans la société romaine), ce qui définit la transition du système domanial au système seigneurial est au contraire la délégation de ce contrôle, seul moyen rendant possible, grâce à l'augmentation des instances de contrôle, l'augmentation du nombre de dominés contrôlés. Néanmoins, le risque inhérent à un tel moyen est toujours que les délégataires ne finissent par s'emparer du pouvoir qui leur est délégué. Mais, en l'occurrence, une telle dérive a pu être évitée parce que cette délégation a été opérée sous deux formes concurrentes, qui ainsi neutralisaient l'une l'autre leurs velléités d'autonomisation – sachant par ailleurs que dans l'un comme dans l'autre cas le moyen utilisé a été la spatialisation des rapports sociaux. Ainsi, d'un côté, les ministériaux attachés à leur maître ont été transformés en petits nobles attachés à leur maison forte, tandis que d'autre part les serfs se voyaient devenir habitants. Parce que ces deux transformations sociales (par spatialisation) avaient donc le même effet, elles auront le même destin : lorsque la capacité de contrôle de la fraction dominante de la classe dominante s'accroîtra (soit ce que l'on appelle la « genèse de l'État »), il deviendra possible de limiter l'autonomie de ces deux formes de pouvoir délégué qu'étaient la noblesse locale et les communautés d'habitants, non

¹⁰ *Les entrées : gloire et déclin d'un cérémonial*, B. GUENÉE, C. DESPLAT et P. MIRONNEAU (dir.), Biarritz, Société Henri IV, 1997

plus seulement en les jouant l'une contre l'autre, mais directement en rognant leurs prérogatives – et c'est bien à la même période, « absolutiste », que le pouvoir royal fera raser les maisons fortes et, jouant de leur endettement, prendra le contrôle des communautés locales. La fin de la délégation de contrôle octroyée à ces deux formes nées de la spatialisation des rapports sociaux des groupes intermédiaires, et en l'occurrence plus précisément de leur *localisation*, signifie aussi bien la fin de cette logique spatiale spécifique. En effet, au même moment, d'une part non seulement la fraction dominante de la classe dominante cesse d'être caractérisée par son itinérance mais surtout elle met en scène de façon grandiose sa sédentarisation, qui passe par la création non pas seulement d'un lieu mais bien du lieu par excellence – l'exemple paradigmatique étant Versailles, dont il est essentiel de remarquer qu'il fixait non pas seulement le monarque mais aussi, à travers sa cour prodigieusement augmentée, l'ensemble des grands, à la dispersion et à l'itinérance desquels il était ainsi mis fin¹¹. D'autre part, à l'autre extrême de l'échelle sociale, à cette localisation non pas seulement volontaire mais ostentatoire répondait une sédentarisation forcée, celle du « grand renfermement ».

Modalités 1 : l'espace

1) Du système domanial au système seigneurial, on passe d'un espace compris comme rassemblant des sous-espaces différents, complémentaires, et hiérarchisés (la *curia* et ses manses), reliés par des déplacements, à un espace compris comme juxtaposition de sous-espaces identiques (les communautés d'habitants), sous-espaces dont l'unité interne se renforce du fait qu'ils monopolisent l'essentiel des déplacements (entre la localité et son finage)¹². Tout se passe donc comme si l'on voyait se réaliser à ce niveau ce qui s'était déjà effectué bien antérieurement s'agissant de l'espace ecclésial, avec le passage d'un espace constitué de plusieurs églises en rapport les unes avec les autres (groupe ecclésial mérovingien), à un espace se confondant avec un lieu ecclésial unique. Et l'on ne peut s'empêcher de remarquer qu'à cette reprise laïque d'un schéma spatial initialement apparu à propos de l'espace ecclésial correspond chronologiquement l'extraordinaire développement des pèlerinages – qui lui-même provoque une transformation (cette fois interne) de l'espace ecclésial (avec la diffusion des déambulatoires)¹³ – parce que ce n'est que

11 Par la sédentarisation d'une cour considérablement accrue était par ailleurs porté un coup décisif à la localisation qui avait été le propre de la petite noblesse, puisque cette petite noblesse n'aura désormais plus de cesse que de quitter son château éponyme pour « monter » à Versailles, ou au moins à Paris.

12 J. Demade, « Les 'corvées' en Haute-Allemagne, du rapport de production au symbole de domination (XIe-XIVe siècles) », dans M. Bourin, P. Martínez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles) : Réalités et représentations paysannes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 337–363.

13 Ce qui permet de pousser plus loin le parallèle entre transformation de l'espace ecclésial et transformation de

dans une société où le normal aussi bien que la norme est la localisation qu'au déplacement peut être attachée une connotation d'exceptionnalité propre à marquer l'effort, ainsi qu'une connotation négative (puisqu'il signifie l'arrachement à ce qui fonde l'identité) propre à marquer le repentir.

Ainsi est-on passé d'un système domanial fondé symboliquement sur le déplacement (et ce d'autant plus qu'aux corvées domaniales se rajoutait à partir de 789 l'obligation dominicale de *convenire ad ecclesiam*¹⁴) à un système seigneurial symboliquement fondé sur le lieu. Ce n'est cependant nullement que l'on ait cessé de se déplacer, ni même que les déplacements aient significativement décréu, mais l'essentiel des déplacements (en l'occurrence les déplacements quotidiens dans le finage) se sont retrouvés invisibilisés par leur subsomption dans le lieu, tandis que par ailleurs l'identité devenait localisée. Ce que l'on voit ici est que le déplacement n'est pas une catégorie qui existerait en soi, objectivement, parce qu'il est complètement dépendant de la façon dont on définit le lieu, puisque le déplacement nécessairement ne peut se produire qu'entre deux lieux.

La spatialité propre à la communauté d'habitants est constituée et manifestée par le déplacement des animaux de la communauté¹⁵, soit : l'espace où ils se déplacent en permanence (l'inculte des communaux), l'espace où ils se déplacent à certaines périodes de l'année (les emblavures de la vaine pâture), et l'espace où leur déplacement est interdit (le village et sa ceinture de jardins). Plus exactement, il s'agit du déplacement des animaux de la communauté rassemblés en un troupeau communal – et alors l'espace central est celui où les animaux ne forment plus un troupeau communal. De même que les dominants, avec la chasse, constituent l'espace, sa structuration interne (en l'occurrence l'opposition entre espace cultivé et vacants), et leur domination sur l'espace, par le biais des pratiques animalières¹⁶, de même les dominés, avec la dépaissance, constituent l'espace communautaire – alors que la spatialité propre à la paroisse est elle constituée, manifestée, par le déplacement des personnes (essentiellement la *congregatio* centripète,

l'espace productif : alors que le groupe ecclésial est caractérisé par des déplacements processionnels fréquents entre ses éléments, l'église unique voit elle ces déplacements s'effectuer en son sein ; de même que dans le système domanial les déplacements relient des éléments différents alors que dans le système seigneurial ils s'effectuent au sein d'un espace compris comme homogène ; ou pour le formuler autrement : on passe dans les deux cas de déplacements effectués dans un extérieur pour relier des intérieurs, à des déplacements effectués au sein d'un intérieur.

14 *Capitularia Regum Francorum*, tome 1, volume 1, A. BORETIUS éd., Hannoverae (Monumenta Germaniae Historica, Legum, 2-1-1), 1881, n° 22, p. 61 § 81.

15 Sur le caractère essentiel du rapport entre pastoralisme et communauté d'habitants, on se reportera ici même aux analyses de S. Leturcq.

16 A. Guerreau, « Les structures de base de la chasse médiévale », dans A. Paravicini Bagliani, B. van den Abeele (dir.), *La chasse au Moyen Âge : société, traités, symboles*, Florence, Sismel, 2000, p. 203-219.

secondairement les processions centrifuges).

2) Il ne faut pas penser la communauté d'habitants comme une étendue précisément et exclusivement déterminée, comme l'a montré pour les communautés rurales l'analyse par Samuel Leturcq des phénomènes beaucerons¹⁷, phénomènes que l'on retrouve aussi bien dans le Nurembergeois¹⁸ ou en Aragon¹⁹, et qui *mutatis mutandis* valent aussi bien pour les communautés urbaines²⁰. Ce qui constitue la spatialité propre de la communauté d'habitants est la complémentarité d'étendues de nature différente, nullement la limite, en tant que limite exclusive (c'est-à-dire la façon dont nous comprenons automatiquement la notion de limite) : s'il y a bien des limites, elles ne sont pas nécessairement exclusives, à la fois parce que sur une même étendue peuvent coexister les droits identiques de communautés distinctes (cas des communautés rurales à propos de la compascuité) et parce que sur une même étendue différents droits peuvent relever de différentes communautés (cas des communautés urbaines).

Ce qui, avec la communauté d'habitants, est nouveau dans la gestion de l'espace, n'est pas l'existence d'espaces complémentaires (espaces de dépaissance permanente, espaces de dépaissance temporaire, espaces d'où la dépaissance est exclue), phénomène au contraire très durable parce que largement dû à des causes écologiques, mais réside dans le fait que ces espaces complémentaires ne sont plus gérés au niveau du foyer, du moins pour les deux espaces les plus extérieurs – cf. respectivement la vaine pâture et les communaux.

3) Pour comprendre la place de la communauté d'habitants dans le fonctionnement social d'ensemble, c'est-à-dire notamment dans le fonctionnement spatial d'ensemble, il est essentiel d'observer qu'au fonctionnement qu'elle établit à grande échelle répond un fonctionnement opposé à petite échelle, fonctionnement à petite échelle dont je ferai l'hypothèse qu'il apparaît au même moment que la communauté d'habitants parce qu'il relève de la même réorganisation spatiale du social. Ce fonctionnement à petite échelle consiste en l'établissement d'oppositions structurelles systématiques entre « pays » voisins (*Land*, dans les sources germanophones de la fin du Moyen Âge), théorie de la « tesselle » émise par Alain Guerreau et qui pour la Franconie a été démontrée par Joseph Morsel à propos de la répartition des « coutumiers » (*Weistümer*), et donc de la gestion par les seigneurs de leur pouvoir sur les communautés d'habitants, ainsi que par Joseph Morsel et moi-même quant à ce qui concerne la répartition du servage (soit un autre aspect essentiel du

17 S. Leturcq, *Un village, la terre et ses hommes : Toury en Beauce, XIIe-XVIIe siècle*, Paris, CTHS, 2007.

18 R. G. Schöller, *Der Gemeine Hirte : Viehhaltung, Weidewirtschaft und Hirtenwesen vornehmlich des nachmittelalterlichen Umlandes von Nürnberg*, Nuremberg, Korn und Berg, 1973.

19 V. FAIRÉN GUILLÉN, *La alera foral*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1951. Je remercie Juan José Larrea pour cette référence.

20 Cf. ci-dessous « Modalités 2 : la production ».

rapport des seigneurs aux « habitants »)²¹ – phénomène de distinction systématique de zones voisines dans lequel il faut également inclure la spécialisation agricole géographique croissante que l'on observe à la fin du Moyen Âge²². Pourquoi paraît-il essentiel de ne pas méconnaître cette observation ? Parce que cette petite échelle du « pays », contrairement à la grande échelle de la communauté d'habitants, est l'échelle d'exercice du pouvoir seigneurial. Mais si à cette autre échelle on retrouve donc aussi bien et une restructuration spatiale essentielle, et une structuration explicite du social par le biais de cette restructuration spatiale, néanmoins derrière la similarité des manifestations à ces deux échelles spatiales distinctes on observe des différences essentielles :

- d'une part, au moins au niveau de la spatialisation du discours social, la grande échelle a joué un rôle beaucoup plus essentiel que la petite ;
- d'autre part, tandis qu'à grande échelle on observe la juxtaposition d'éléments identiques (les communautés d'habitants), à petite échelle se manifeste une différenciation systématique d'éléments pourtant foncièrement identiques (car ce n'est pas comme si l'on avait affaire, dans ces « pays » voisins, à une organisation ni à un poids radicalement différents de la domination).

À considérer le temps long des systèmes sociaux, on s'aperçoit que la logique du système ecclésio-féodal (du Ve au XVIIe siècle) est fondamentalement différenciatrice, différenciation s'opérant dans un premier temps directement sur les personnes (multiplicité des statuts) puis passant aux espaces (même si par leur entremise c'est bien toujours les personnes qu'il s'agit de différencier), sous la double forme d'une part d'une différenciation explicite mais qui n'est que différenciation du même (ce sont les communautés d'habitants) et d'autre part d'une différenciation implicite mais qui renvoie à des différences effectives (soit les « pays »). La logique du système capitaliste est elle au contraire homogénéisatrice, même si cela s'est produit en deux temps très contrastés, puisque cette homogénéisation s'est d'abord réalisée à l'échelle de la nation (avec les différenciations extraordinairement fortes entre nations qui en ont résulté) avant que d'être généralisée (ce que l'on appelle la globalisation).

4) Comment interpréter le fait, qui vaut aussi bien pour les « résidents » que pour les « habitants »

21 J. Morsel, « Le prélèvement seigneurial est-il soluble dans les 'Weistümer' ? Appréhensions franconiennes (1200-1400) », dans Bourin, Martínez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial*, op. cit., p. 155–210 ; J. Demade et J. Morsel, « Les *Eigenleute* de Franconie aux XIIIe-XVe siècles : essai d'appréhension spatiale et sémantique d'une catégorie sociale malmenée », dans P. H. Freedman, M. Bourin (dir.), *Forms of Servitude in Northern and Central Europe : decline, resistance, and expansion*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 75–113.

22 Cf. pour l'espace germanophone mes remarques dans J. Demade, « The Medieval Countryside in German-language Historiography since the 1930s », dans I. Alfonso Antón (dir.), *The Rural History of Medieval European Societies : Trends and Perspectives*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 173–252.

(pour le dire ainsi), pour les dominants que pour les dominés, qu'à la fois on s'identifie par son lieu, mais qu'en même temps on peut parfaitement changer de lieu : que donc si l'on s'identifie par son lieu on ne s'identifie pas à son lieu ? Cela signifie que ce ne sont pas les personnes qui habitent les lieux, mais les lieux qui sont habités par les personnes : que ce qui est important est qu'il y ait des personnes qui se désignent comme de tel lieu, et pratiquent ce lieu, et non pas que ces personnes soient toujours les mêmes. Résider ou habiter, c'est réaliser une fonction nécessaire aux lieux. Les lieux n'ont pas besoin des personnes, mais de personnes : peu importe lesquelles. Cela se voit aisément pour les villageois, qui bougent beaucoup²³, mais vaut aussi bien pour les nobles : quand une nouvelle lignée s'installe dans un château, elle en prend le nom, au point que souvent on est incapable de la distinguer de la lignée précédente (topolignées).

Modalités 2 : la production

Il importe de commencer l'analyse du rapport entre communauté d'habitants et production par une remarque préliminaire. Le principal argument permettant de fonder l'idée suivant laquelle la communauté d'habitants a primordialement à voir avec l'organisation du processus de production, est cette observation : la communauté d'habitants est formée non d'individus mais de feux, c'est-à-dire de ce qui, dans l'économie seigneuriale, est la cellule de base de l'organisation du procès productif. Mais n'y aurait-il pas une contradiction dans le fait de fonder la communauté d'*habitants* sur le *feu* ? Le seul moyen d'en sortir est de considérer que l'on a à faire à un emboîtement : la communauté regroupe des feux qui, en tant qu'ils appartiennent à la communauté, sont formés d'habitants. Être « habitant de » signifie donc en même temps que l'on appartient à une communauté et que l'on appartient à un feu, que l'on appartient à un feu parce que l'on appartient à une communauté.

De la nécessité de penser ensemble communauté d'habitants et feu, il n'est de meilleure

23 Comme permettent de l'observer les *habitatores* mauriennais étudiés ici même par M. Gelting; pour des données anglaises plus précises, et qui montrent similairement une importante mobilité : L. R. POOS, « Population turnover in medieval Essex: the evidence of some early 14th century tithing lists », dans K. WRIGHTSON, R. M. SMITH, L. BONFIELD (dir.), *The world we have gained: histories of population and social structure. Essays presented to Peter Laslett on his seventieth birthday*, London, Blackwell, 1986, p.1-22. Voir également pour l'époque moderne le propos général de A. CROIX, « L'ouverture des villages sur l'extérieur fut un fait éclatant dans l'ancienne France. Position de thèse », *Histoire & Sociétés Rurales*, 11, 1999, p. 109-146 ; même observation pour l'Espagne moderne : D. E. VASSBERG, *The village and the outside world in golden age Castile: mobility and migration in everyday rural life*, Cambridge, Cambridge university press, 1996. Pour la critique des causes idéologiques de la représentation communément admise de l'enracinement dans un lieu comme caractéristique des sociétés rurales anciennes : B. FRANQUES, « L'invention de la sédentarité rurale. Les fondements idéologiques du mythe de l'exode rural en France », *EspacesTemps.net*, avril 2004, <http://espacestemp.net/document566.html>.

preuve que l'analyse du problème de la production. En effet, le feu comme la communauté sont des structures d'appropriation collective *et* de division du travail²⁴. On voit alors que la raison du lien consubstantiel entre feu et communauté²⁵ tient à ce que ces deux formes assurent, de façon complémentaire, les mêmes fonctions²⁶. Néanmoins, dire que feu et communauté sont identiquement une structure et d'appropriation collective et de division du travail, ne doit pas empêcher de voir que et l'appropriation collective et la division du travail fonctionnent très différemment dans le feu et dans la communauté. En effet, au sein de la communauté la division du travail s'organise autour d'un marché (ce qui ne veut pas dire : autour du marché)²⁷ tandis qu'au sein du feu elle est (à l'exception des domestiques) abstraite des rapports monétaires ; inversement, au sein du feu l'appropriation collective s'organise autour des rapports monétaires (ce qui ne veut pas dire : s'organise autour d'un marché, si l'on veut bien distinguer l'expression de rapports sociaux en termes monétaires de leur réalisation dans une transaction monétaire, et celle-ci de son effectuation dans le cadre d'un marché, elle-même distincte de son effectuation dans le cadre du marché), parce que les membres du feu ont des droits distincts monétairement exprimés sur le patrimoine commun (dot, droits d'héritage) et parce que celui-ci peut faire l'objet de transactions monétaires, tandis qu'au sein de la communauté l'appropriation collective est tendanciellement abstraite des rapports monétaires (les communaux ne font pas l'objet de transactions, ils sont normalement inaliénables, si

24 Ce second aspect de la communauté d'habitants en tant que structure productive est essentiel puisqu'il est ce qui permet de comprendre comment aussi bien les villes que les villages relèvent de cette même catégorie de « communauté d'habitants ». En effet, si chacun de ces deux types comprend ces deux aspects de la communauté d'habitants comme structure productive, c'est dans des proportions différentes : l'appropriation collective joue un plus grand rôle dans les communautés villageoises, tandis que c'est à la division du travail que revient le premier rôle dans les communautés urbaines. Ainsi se comprend la différence en même temps que la similarité des deux types de communautés.

25 En ce sens que toute communauté est nécessairement un agrégat de feux – ce qui ne signifie bien sûr pas que tout feu soit nécessairement inclus dans une communauté, puisque précisément avant l'apparition des communautés d'habitants les feux ne l'étaient pas, et puisque par ailleurs à l'époque même des communautés d'habitants les feux des « résidents » ne le sont pas non plus.

26 Par ailleurs, voir ce lien, c'est-à-dire voir que la communauté organise la division du travail entre des feux qui sont des structures d'appropriation, permet de comprendre la communauté comme forme de domination interne aux dominés, puisque la division du travail qu'elle organise s'opère entre des feux disposant de possessions d'importance inégale (typiquement : feux de « coqs de village » vs. feux de manouvriers). Pour un exemple empirique de la variabilité des patrimoines entre les feux d'une même communauté, voir ici même le cas de Séverac-le-Château, analysé par J. Dumasy.

27 Pour la distinction entre marchés et Marché : A. Guerreau, « Avant le marché, les marchés : en Europe, XIIIe-XVIIIe siècle (note critique) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 56/6, 2001, p. 1129-1175. Pour l'analyse du rôle central d'un marché dans le fonctionnement communautaire, je renvoie ici même à l'article de R. Viader.

leur exploitation peut elle faire l'objet d'un affermage). Mais, au delà de ces différences, ce qui apparaît est bien la centralité de l'appropriation collective et de l'organisation de la division du travail dans le fonctionnement de la communauté d'habitants, à la fois directement, et parce que la communauté est regroupement de feux qui sont eux-mêmes des structures collectives d'appropriation et de division du travail.

Quelles sont, quant à ce qui est de l'appropriation collective de ressources qui les définit en tant que communautés, les spécificités que présentent les communautés urbaines par rapport aux communautés rurales ? Pour bien poser le problème, il convient tout d'abord de noter que ces spécificités ne font que se surajouter à ce qui caractérise la communauté d'habitants rurale, qu'en aucun cas donc elles ne s'y substituent, parce que de façon essentielle toute ville préindustrielle assure une production agricole, et par conséquent possède un finage qu'elle exploite. À l'époque préindustrielle en effet, le village ne s'oppose pas à la ville comme l'agriculture aux autres activités, c'est simplement que plus la taille de l'agglomération s'accroît plus l'importance de l'agriculture diminue : il n'y a ici nul effet de seuil, mais simplement une gradation²⁸. Quels sont, alors, les modes *supplémentaires* d'appropriation collective de ressources dont disposent les communautés urbaines par rapport aux communautés rurales ? Ils résident dans la disposition de monopoles, absolu pour ce qui est de la commercialisation²⁹, et limité à certaines branches pour ce qui est de la production³⁰, mais qui ont en commun d'avoir une inscription spatialisée qui dépasse le finage des communautés urbaines concernées. Ce qui caractériserait alors spatialement la communauté urbaine par rapport à la communauté rurale, si l'on admet l'idée suivant laquelle la structure spatiale caractéristique de la communauté d'habitants est le caractère complémentaire d'étendues exclusives les unes des autres (et grossièrement concentriques), serait donc bien moins (quoique cela aussi soit vrai, et surtout quoique ce soit cela qui ait été mis en avant par la compréhension indigène) le caractère beaucoup plus affirmé de la clôture de l'espace le plus restreint (la communauté urbaine donc comme définie par l'existence de murailles) que l'existence d'une ou plusieurs étendues au delà des limites du finage, correspondant à des privilèges faisant l'objet d'une appropriation commune³¹.

28 Cf. l'exemple paradigmatique, puisque portant sur la principale agglomération européenne, de Paris : C. GURVIL, *Les paysans de Paris du milieu du XVIe au début du XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2010.

29 Les habitants des localités qui ne disposent pas du droit de marché sont tenus d'effectuer leurs transactions sur le marché de la localité dont pour ce faire ils dépendent : E. Ehmann, *Markt und Sondermarkt. Zum räumlichen Geltungsbereich des Marktrechts im Mittelalter*, Nuremberg, Korn und Berg, 1987.

30 Par exemple, dans le Nurembergeois, le droit de brasser était réservé à certaines localités, toutes urbaines : W. Winkler, *Brauwesen und Braurecht in den Ostgebieten der Nürnberger Landschaft und [in] der Grafschaft Rothenberg*, s.l., s.n., 1979.

31 Les privilèges sont en effet les moyens de production collectifs que gère spécifiquement une communauté urbaine,

Contrastes 2 : la paroisse

1) La disjonction structurelle entre communauté d'habitants et paroisse

a) La communauté d'habitants et la paroisse sont toutes les deux structurées en fonction de l'opposition entre intérieur et extérieur, mais la communauté d'habitants en fait une gradation de complémentaires hiérarchisés (enclos villageois, emblavures, vacants, droits de dépaissance sur la périphérie des finages voisins), alors que la paroisse en fait une opposition absolue entre ce qui fait valeur (l'aître paroissial, nettement délimité) et ce qui ne fait pas valeur (le reste de la paroisse, non exactement délimité).

La logique spatiale de la paroisse est centripète tandis que celle de la communauté d'habitants est centrifuge. En effet, dans le cadre de la paroisse l'espace a pour vocation de se résoudre dans l'église, parce que l'église est le but et la fin³². Parce que donc tout tend à s'y agréger, la paroisse ne s'intéresse qu'à son église, tandis que la communauté d'habitants elle, parce que son lieu est ce à partir de quoi s'organise la domination d'un espace, se réfère à la fois à ce lieu (qui lui sert de désignation) et à cet espace (qui est le désigné auquel se réfère la désignation par le lieu)³³. Il serait de ce fait complètement erroné de simplement opposer la communauté d'habitants à la paroisse comme l'étendue au lieu. Si en raison du tour spécifique que l'église donne à la logique centripète la notion d'étendue est absente de la logique spatiale de la paroisse³⁴ (étant entendu qu'il n'y a pas nécessairement exclusion réciproque entre le caractère centripète et l'étendue), par contre pour la communauté d'habitants l'étendue joue un rôle essentiel puisque la communauté d'habitants fonctionne suivant une logique centrifuge. D'un côté l'étendue se dissout dans le lieu, de l'autre côté l'étendue se constitue à partir du lieu. Et l'on voit pourquoi, aussi paradoxal que cela puisse paraître, c'est souvent à la communauté d'habitants et non à la paroisse qu'est liée la dîme³⁵, dans la mesure où la logique centripète qui est celle de la paroisse est largement en porte-à-faux avec la logique de la dîme, parce que la dîme est quérable, et quérable sur les champs. On peut d'ailleurs se demander

ceux donc qui la différencient des communautés rurales – et sachant que le premier de ces privilèges est le marché.

32 A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. Bulst, R. Descimon, A. Guerreau (dir.), *L'État ou le roi : les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècle)*, Paris, MSH, 1996, p. 85-101.

33 Le lieu est le désignant, l'espace est le désigné.

34 D'où la difficulté qu'il peut y avoir à déterminer l'appartenance paroissiale de lieux périphériques, bien étudiée ici même par E. Grémois.

35 M. Lauwers, « Pour une histoire de la dîme et du dominium ecclésial », dans M. Lauwers (dir.), *La dîme, l'église et la société féodale*, Turnhout, Brepols, 2012, p.13. Dans les 150.000 chartes du corpus des *Cartae Europaeae Medii Aevi* de N. Perreaux, on trouve seulement 159 occurrences où les termes de *parochia* et de *decima* se trouvent à moins de trois mots d'écart – je remercie B. Bon pour cette information. **Faire de la biblio sur le sujet**

dans quelle mesure la logique spatiale de la dîme, en tant que constitutrice d'un territoire, et en l'occurrence d'un territoire qui le plus souvent est celui de la communauté d'habitants, n'a pas facilité son acceptation par les *habitants* dans la mesure où elle permettait de légitimer le rapport à l'espace qui était au fondement du rapport social qui les constituait en tant que tels³⁶.

Ce qui différencie fondamentalement la logique spatiale de la paroisse de celle de la communauté d'habitants est le rapport qui se joue dans chacune entre l'étendue et le lieu : alors qu'il est de nature hiérarchique et substitutif dans le cadre de la paroisse, il est égalitaire et complémentaire dans le cadre de la communauté. En effet, aucun de ces deux éléments n'y exerce de prééminence sur l'autre parce que si l'étendue se définit par son rapport avec le lieu inversement c'est l'étendue qui permet au lieu d'exister. Ce qui définit la communauté n'est donc ni le lieu ni l'étendue mais leur rapport, tandis que ce qui définit la paroisse est le lieu.

L'église paroissiale est un lieu, *le* lieu, et d'elle dépendent une ou des localités, et non une étendue. La paroisse, de ce fait, disloque ce qui constitue l'unité de l'habiter, c'est-à-dire à la fois le résider et le produire.

b) Tandis que l'on appartient à la communauté d'habitants parce que l'on appartient à un feu, la paroisse ne connaît que d'une part le chrétien en tant que personne et d'autre part l'Église en tant qu'ensemble des fidèles de la paroisse. Ceci se voit particulièrement bien dans les modes d'inhumation, puisqu'on enterre les personnes sans les rassembler en fonction de leurs liens de parenté, avant de regrouper l'ensemble des ossements dans des ossuaires³⁷. Cette question des modes d'inhumation permet d'ailleurs de voir que, de même que la spatialisation s'est, comme on l'a observé dans la première partie, effectuée de manière différenciée suivant les groupes sociaux, de même la déparentélisation a pris des formes différentes, et en tout cas plus ou moins fortes, puisque dans la fraction dominante de la classe dominante on connaît le phénomène des nécropoles parentélaires, et que dans la fraction dominée de la classe dominante les inhumations privilégiées (dans les églises) assurent la sauvegarde d'une identité personnelle (rattachée, par les armes et la désignation sur la plaque tombale, à un groupe parentélaire)³⁸. Comme dans les deux cas le lieu de la réalisation de ce fonctionnement distinctif est l'église elle-même, on voit que, si l'habitant

36 Je remercie Juan José Larrea pour cette suggestion.

37 E. Bünz, « Memoria auf dem Dorf : Pfarrkirche, Friedhof und Beinhaus als Stätten bäuerlicher Erinnerungskultur im Spätmittelalter », dans W. Rösener Werner (dir.), *Tradition und Erinnerung in Adelherrschaft und bäuerlicher Gesellschaft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2003, p. 261-306.

38 J. Morsel, « La noblesse dans la mort : sociogenèse funéraire du groupe nobiliaire en Franconie (XIV^e-XVI^e siècles) », in : O. Dumoulin, F. Thélamon (dir.), *Autour des morts : mémoire et identité*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen, 2001, p. 387-408.

s'intègre à l'*ecclesia* en s'y dissolvant³⁹, par contre le résident s'y intègre en s'y perpétuant, tandis que l'itinérant s'y intègre par le biais de l'intégration dans l'*ecclesia* de son groupe parentélaire, qui le perpétue.

Le modèle social que présente la paroisse, c'est donc le cimetière, c'est-à-dire le regroupement de tous les paroissiens dans l'enclos de l'église, et qui plus est un regroupement effectué sur une base purement personnelle, où la parenté charnelle n'apparaît plus. Le modèle que présente la paroisse, c'est donc la suppression et du territoire et de la parenté charnelle, la suppression du charnel donc ; au territoire se substitue le lieu (consacré), et à la parenté charnelle la parenté spirituelle.

c) La paroisse est le rapport entre d'une part le curé et chacun de ses fidèles (par la confession et la communion), et d'autre part entre le curé et l'ensemble de ses fidèles (par le prêche et la procession), rapports qui se structurent à propos d'un lieu, l'église, qui les concentre. La communauté d'habitants, elle, est le rapport de chacun des feux avec l'ensemble des feux (constitué en tant que tel, en tant qu'ensemble, et non pas simple addition de la totalité des feux), rapport qui se structure à propos d'un espace, le finage, dans lequel ce rapport se projette ; par contre, la communauté d'habitants n'est pas constituée par le rapport entre chacun des feux parce que les rapports interfocaux ne sont nullement spécifiques de la communauté d'habitants puisqu'ils peuvent parfaitement s'établir entre communautés distinctes (particulièrement par le biais des rapports de parenté).

La paroisse est un rapport fondamentalement hiérarchique, mais qui entre les paroissiens crée une égalité parfaite ; alors que la communauté d'habitants est un rapport égalitaire, mais qui entre les habitants crée une inégalité, puisque tous ne sont pas membres de la communauté, ne font que lui appartenir (par exemple les domestiques).

d) On obtient finalement un système d'oppositions multiples entre la paroisse et la communauté :

- fonctionnement centripète vs. fonctionnement centrifuge ;
- lieu vs. rapport entre un lieu et une étendue ;
- personnes vs. feux ;
- rapport d'un subordonné à son supérieur vs. rapport d'une partie à son tout ;
- spirituel vs. charnel.

Ce système d'oppositions peut également s'exprimer ainsi :

39 Ce qui va de pair avec la rareté, pour ces personnes, d'une liturgie perpétuelle des morts individuels.

- prêtre/communauté
- autel/finage
- ciel/terre
- nom de baptême [= prénom]/nom de famille ou nom de maison
- âme/corps.

Dans ce deuxième système d'oppositions, la première opposition pose le problème, les deux suivantes l'expriment de façon spatiale, et les deux dernières de façon personnelle.

Bref : la paroisse met à part, une personne et un lieu, tandis que la communauté d'habitants réunit, un groupe dans un espace. La paroisse distingue là où la communauté fond dans un ensemble (ce qui n'est jamais mieux visible qu'avec la vaine pâture, qui lève, temporairement, les limites parcellaires qui séparent les possessions des feux).

2) Le contraste concret entre communauté et paroisse

a) Ce n'est pas seulement que paroisse et communauté d'habitants ont une structure très différenciée, pour ne pas dire largement opposée, mais c'est aussi qu'elles ne sont pas identiques quant à l'ensemble auquel elles s'appliquent, soit parce que, dans le cas des communautés rurales, une même paroisse en regroupe souvent plusieurs, et cela encore très tardivement⁴⁰, soit parce que, dans le cas des communautés urbaines, elles sont le plus souvent composées de plusieurs paroisses⁴¹. Pourquoi le constat de ce décalage concret (à rebours de la représentation contemporaine qui identifie village et église) est-il essentiel ?

- d'une part, structurellement, parce qu'il signifie que les deux fonctionnements opposés que représentaient la paroisse et la communauté d'habitants ne s'exerçaient pas au même niveau (ce quel que soit le sens dans lequel se produisait le décalage, sens qui n'importait donc pas, seul le décalage étant essentiel), ce qui permettait à cette opposition structurelle de ne pas déboucher sur un conflit ;
- d'autre part, au niveau de la dynamique du système, on observe un rapprochement progressif des deux structures. En effet, la communauté d'habitants cherchait à être en même temps une communauté de salut, effort qui passait soit, pour les communautés rurales, par le

40 Dans l'Eichsfeld au XVIIIe, ce n'est que dans un quart seulement des communautés que la paroisse correspond exactement au village : C. Duhamelle, *La frontière au village : une identité catholique allemande au temps des Lumières*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010, p. 87.

41 Ce peut être le cas aussi, quoique plus rarement, de communautés rurales, ainsi ici même de celles étudiées par J. Dumasy – l'observation essentielle pour nous étant que dans la moitié de ces cas aveyronnais communautés d'habitants et paroisses ne coïncident pas.

réaménagement de la structuration paroissiale (par séparation de paroisses, ou plus simplement par création de succursales)⁴², soit, pour les communautés rurales comme pour les communautés urbaines (mais surtout pour ces dernières), par le biais aussi bien d'institutions ecclésiastiques autres que les paroisses (particulièrement les hôpitaux et les couvents mendiants) que de manifestations culturelles (particulièrement les processions)⁴³. Resterait alors à comprendre la signification de cette poussée brusque de communautarisation de la paroisse qu'a représentée la Réforme en tant qu'elle déhiérarchisait fortement le fonctionnement de la communauté culturelle : désignation par la communauté de son pasteur, généralisation de la communion sous les deux espèces, suppression de la confession, fin du célibat ecclésiastique ; resterait, finalement, à comprendre les raisons de son relatif échec.

b) Si l'on pense en même temps d'une part le fait que la disjonction tendancielle entre ressort paroissial et ressort communautaire aboutit dans la plupart des cas (dans une civilisation qui n'est que très minoritairement urbaine) à ce que plusieurs communautés cohabitent au sein d'une même paroisse, d'autre part les phénomènes de « co-communauté » entraînés par l'existence d'espaces de dépaissance communs à plusieurs communautés sur les marges de chacune d'entre elles, et enfin l'existence dans certaines zones (particulièrement de montagne) d'espaces communautaires emboîtés (communautés villageoises \subset communautés de vallée), alors force est d'admettre que la formation des communautés d'habitants s'est accompagnée de mécanismes ayant pour objet de rendre la délimitation des communautés non absolue. Il ne s'agissait donc en aucun cas de les séparer radicalement, mais simplement de les distinguer⁴⁴. Par conséquent, loin de représenter la réalisation de la dynamique propre aux communautés d'habitants, le rapprochement tendanciel des structures communautaires et des structures paroissiales, de même que la fixation précise des limites entre communautés et la disparition des formes de regroupement englobant plusieurs communautés, le tout culminant dans la transformation révolutionnaire des paroisses et des communautés en communes discrètes, serait au contraire la réalisation de la dynamique d'un fonctionnement autre, qui tendrait à remplacer celui caractéristique des communautés d'habitants.

Mais il est vrai qu'une toute autre interprétation pourrait être proposée des multiples formes

42 Il n'y a par contre à ma connaissance pas, pour les communautés urbaines, de cas de fusion de paroisses.

43 Soit un exemple, celui de l'Hôpital du Saint-Esprit de Nuremberg, sis à la frontière entre les deux paroisses de la ville, et organisateur de la procession de la Fête-Dieu, qui parcourt toute la ville (et notamment relie ses deux paroisses).

44 Ainsi peuvent aussi s'expliquer les formes spécifiques que prennent les créations de nouvelles paroisses, c'est-à-dire le fait que ces dernières sont toujours obligées de maintenir un lien rituel avec leur paroisse-mère.

de coexistence entre communautés d'habitants, qu'elles soient dues à la structuration différente d'autres formes de regroupement (en l'occurrence les paroisses), ou aux formes précises prises par les communautés d'habitants (pour ce qui est de la dépaissance partagée et des communautés englobantes). En effet, ces formes partout présentes de coexistence forcée entre communautés d'habitants aboutissaient à la création systématique de points de friction entre communautés d'habitants, ayant pour conséquence qu'au lieu d'être simplement juxtaposées les communautés d'habitants ne pouvaient être qu'opposées ; ainsi l'opposition seigneurs-tenanciers pouvait-elle disparaître derrière l'opposition entre villages, et la contradiction sociale derrière l'opposition spatiale.

c) Comme communauté d'habitants et paroisse ne coïncident pas spatialement, le conseil de fabrique ne peut être considéré comme l'émanation de la communauté d'habitants : il s'agit d'une réalité de même ordre que la communauté d'habitants, mais qui en est distincte. Il y a donc une communauté paroissiale de même qu'il y a une communauté d'habitants, la première fait forcément face à un dominant local alors que ce n'est pas nécessairement (et généralement pas le cas) de la seconde. Mais dans les deux cas la fonction de la communauté est d'assurer les conditions de possibilité de la reproduction de la domination : dans le cas de la communauté paroissiale, il s'agit d'assurer la reproduction de cette église-bâtiment qui constitue la paroisse (en tant que la paroisse se définit comme lieu centripète), tandis que dans le cas de la communauté d'habitants il s'agit d'assurer le bon fonctionnement des feux (sur lesquels pèse le prélèvement seigneurial). Quoi qu'il en soit, on voit que la paroisse n'est donc pas uniquement un lien hiérarchique centré sur le curé, elle est aussi un lien communautaire centré sur l'église en tant que bâtiment ; mais la communauté en question est la communauté paroissiale, qui n'est pas la communauté d'habitants.

3) Communauté et paroisse comme formes complémentaires de spatialisation du social

a) Qu'à la fois le ressort paroissial ne coïncide pas avec celui de la communauté d'habitants, et que par ailleurs les logiques de fonctionnement de la paroisse et de la communauté d'habitants puissent être définies comme antithétiques, ne signifie nullement que la paroisse doive être considérée comme dépourvue d'intérêt pour l'analyse de la communauté d'habitants, tout au contraire. En effet, les deux non seulement sont des modes de spatialisation du social, mais de surcroît des modes qui, s'ils n'ont pas exactement le même espace de référence, toutefois portent sur des espaces de référence si proches qu'ils en sont parfois coïncidants ; l'essentiel est bien que l'échelle soit grossièrement la même, la paroisse étant ici plus grande que la communauté, et là plus petite. La question qui se pose est donc celle de la fonction de cette dichotomie des formes de

spatialisation du social à une même échelle.

La réponse réside dans le fait que paroisse et communauté sont deux manières distinctes d'effectuer la déparentélisation du social, manières distinctes qui, parce qu'elles sont complémentaires, se renforcent ; ainsi donc la distinction de ces deux formes d'organisation locale était-elle nécessaire pour pleinement réaliser la déparentélisation du social. La paroisse, pour déparentéliser, d'une part abstrait la personne de son groupe de parenté, et d'autre part remplace la parenté charnelle par une parenté spirituelle structurée de telle façon qu'est mis en avant l'apparement de tous les chrétiens ; la paroisse donc abstrait la personne de son groupe de parenté et en la réduisant à elle-même, et en l'intégrant dans un ensemble qui soit le plus large possible⁴⁵ – soit, pour exprimer la même chose en termes de rapports, d'une part en déniait la pertinence des rapports entre personnes, et d'autre part en mettant en avant un type de rapport non segmentaire. La communauté d'habitants, elle, pour déparentéliser, procède de manière complètement différente : d'une part elle met en avant l'intégration de la personne dans la communauté d'habitants, soit un groupe d'une taille sensiblement équivalente à celle du groupe parentélaire⁴⁶, mais dont la logique de constitution est radicalement différente ; d'autre part, elle met au premier plan l'intégration de la personne au sein du feu (puisque seule cette intégration fait de la personne un habitant), soit un groupe de taille plus restreinte que le groupe parentélaire, et dont la logique de constitution ne reste que pour partie la même⁴⁷ – groupe qui d'ailleurs assurait déjà une fonction similaire lorsque les relations de parenté étaient au centre du fonctionnement social⁴⁸. On aperçoit donc que la façon dont la communauté assure la déparentélisation est, par opposition à la paroisse, d'une part centrée sur l'affirmation des rapports, mais de rapports qui ne sont pas entre personnes mais entre foyers et d'autre part met en avant des rapports exclusivement segmentaires (qu'il s'agisse des rapports constitutifs du foyer ou de ceux constitutifs de la communauté). On le voit finalement, et la paroisse et la communauté d'habitants récupèrent chacune des éléments

45 L'Église n'est pas un groupe mais est le tout : ce qui est en dehors d'elle ne forme pas avec elle un tout d'une nature supérieure mais lui est radicalement étranger, ce qui est en dehors d'elle s'oppose à elle au lieu de s'y additionner.

46 Et qui partage avec celui-ci la très grande variabilité de son échelle.

47 Si le feu comprend des parents, néanmoins il ne comprend pas que des parents, inversement beaucoup de parents n'en font pas partie, et au sein des parents qui en font partie la logique d'appartenance n'est souvent pas parentélaire.

48 Dans les deux cas, le feu fait fonction de sous-groupe au sein du groupe déterminant – qu'il s'agisse de la parentèle ou de la communauté d'habitants. Mais, alors qu'il représentait antérieurement la forme productive d'ancrage localisé de la parentèle, parentèle qu'il renforçait en lui adjoignant des logiques non parentélaire et en lui assurant une maîtrise concrète de l'espace, désormais son inscription dans un cadre différent, celui de la communauté d'habitants, fait de ces caractéristiques qui étaient secondaires, qui ne représentaient qu'un complément, les caractéristiques essentielles du foyer.

essentiels différents du fonctionnement de la parenté, pour mieux déstructurer celle-ci précisément en disjoignant ce dont la jonction la définissait, et en le joignant à des logiques qui sont elles par contre à l'exact inverse de ce qui caractérisait la parenté : la communauté reprend à son profit sa logique segmentaire et son échelle, tandis que la paroisse récupère son type graduel de rapport (et son vocabulaire), mais la communauté y conjoint un type absolu de rapport (fondé sur l'exclusion et l'inclusion)⁴⁹ tandis que la paroisse y conjoint à la fois une logique non segmentaire et une logique personnalisante.

b) Si l'on veut bien analyser la multiplication des paroisses et des châteaux dans les mêmes termes d'une multiplication de la fraction dominée du groupe dominant, alors on voit que cette multiplication de la fraction dominée du groupe dominant permettait d'assurer un contrôle complet des dominés, complet parce que présentant deux aspects complémentaires :

- avec la paroisse, de même échelle que la communauté d'habitants, était assuré un contrôle direct de cette forme nouvelle qu'était la communauté d'habitants, un contrôle adapté à cette forme nouvelle ; mais un contrôle qui était largement invisibilisé d'une part par la non-concordance de la paroisse avec la communauté (malgré la concordance de leurs échelles, concordance de leurs échelles qui rendait leur non-concordance effective d'autant plus frappante), et d'autre part par l'opposition systématique de leurs formes de fonctionnement ;

- avec la seigneurie était assuré le contrôle de l'autre forme d'autonomie concédée aux dominés, c'est-à-dire le feu (en tant que détenteur de moyens de production) ; et était par ailleurs assurée l'existence d'une cohérence des dominants (c'est-à-dire en l'occurrence de la fraction dominée du groupe dominant) à l'échelle (autre que celle de la communauté) qui représentait l'horizon d'attente du feu, c'est-à-dire le « pays ».

Contrastes 3 : le loger contemporain

Si l'on veut bien définir l'habiter comme le rapport qu'entretiennent les agents avec l'espace qu'ils considèrent comme leur, on voit que l'habiter contemporain est tout entier rabattu sur le seul loger : on n'est jamais censé habiter que son logement, et non pas également les autres espaces que l'on pratique au moins autant, et souvent plus, soit les espaces du travail, du loisir et du

49 La parenté spirituelle forme (de même que la parenté charnelle) un groupe dont les frontières n'ont rien de clair parce qu'il fonctionne sur une logique non pas de limite mais de gradient – mais par ailleurs c'est un groupe dont, pour un gradient donné, la composition ne change pas (en dehors des naissances et décès). Au contraire, la communauté d'habitants constitue un groupe nettement délimité (à un moment t on sait exactement qui y appartient) mais dont la composition est susceptible de changer en raison des départs et des arrivées dans la communauté (en dehors des simples naissances et décès). On a donc affaire dans le premier cas à un groupe flou mais substantiel, dans le second cas à un groupe précis mais accidentel.

déplacement. L'habiter contemporain (que de ce fait j'appellerai désormais le « loger ») se caractérise donc par deux traits : son caractère extrêmement limité par rapport aux pratiques effectives de l'espace qu'ont les agents, et son caractère spatialement très restreint (puisque l'on n'habite que son logement) ; son caractère limité donc aussi bien relativement que dans l'absolu. Comme par ailleurs le loger contemporain a en propre de se comprendre comme autonomie, on voit que la fonction de cette perception qu'ont les agents de leur rapport à l'espace est de limiter extraordinairement la sphère dans laquelle ils se sentent fondés à exercer leur autonomie, à construire leur espace, tandis qu'inversement cette même perception fonde leur rapport passif à l'ensemble de leurs autres espaces de vie, par lesquels ils sont pratiqués au lieu qu'ils pratiquent ces espaces – l'essentiel ici, en termes de mode de fonctionnement de la domination, étant que cette passivité est volontaire, reconnue comme inévitable, normale, ontologique. Le loger contemporain limite donc extraordinairement la sphère de l'action sur l'espace, et fait de l'essentiel de l'action spatiale une action dans l'espace ; l'essentiel restant de voir que la fonction de cette spatialisation spécifique est de créer un rapport similaire y compris en dehors de la question de l'espace, est donc de valoir *mutatis mutandis* pour l'agir non spatial. Par comparaison, l'habiter médiéval, parce qu'il n'était pas centré sur le seul foyer, portait et sur un espace plus vaste, et surtout (les pratiques de mobilité étant alors beaucoup moins développées) sur un espace dans lequel se déroulait l'essentiel des pratiques spatiales des agents.

Alors que le loger est dans notre société la figure que se donne de lui-même l'individualisme, est ce qui l'incarne, l'habiter médiéval représentait au contraire la figure du collectif ; étant entendu que l'individualisme aussi bien que le communalisme ne sont que des figures idéologiques, des représentations faussées que se donne à elle-même la société afin de rendre possible la réalisation de ses logiques de domination. Dans les deux cas en effet, ce que permettent le loger et l'habiter est identiquement l'illusion de l'autonomie des dominés.

On peut définir le loger contemporain, en tant qu'individualisme, comme déspatialisé, parce que le logement est le seul lieu qui n'appartienne pas vraiment à l'espace. Le loger est l'opposé de l'espace parce que celui-ci est le lieu de réalisation des collectifs, eux-mêmes compris comme l'opposé de l'individu ; l'espace est donc ce où se réalise la domination de l'individu par des logiques qui le dépassent : alors que dans l'espace l'individu est vécu, dans son logement il vit, il se vit. C'est pour cela que fondamentalement le logement pourrait, tendanciellement, être n'importe où : parce qu'idéalement il est séparé de son environnement, il est une séparation d'avec son environnement.

Une différence essentielle entre l'habiter médiéval et le loger contemporain est donc que le premier était spatialisé (et qu'il s'agissait là de sa principale caractéristique) alors que le second ne

l'est pas : l'habiter médiéval différenciail l'espace en localités (il était une opération sur l'espace), alors que le loger contemporain s'opère dans un espace dont les différenciations sont antérieures au logement et le déterminent (le loger contemporain est une opération dans l'espace). Le loger contemporain en effet, dans sa réalité concrète, au delà donc de son fantasme individualiste, s'opère dans un espace socialement zoné, où chaque lieu relevant d'une caractéristique sociale est fondamentalement identique à tous les autres lieux relevant de cette même caractéristique sociale, un espace où donc les différenciations spatiales ne sont qu'une simple projection des différenciations sociales. Au contraire, l'habiter médiéval créait un espace structuré en localités, où chacune était fondamentalement différente des autres et créait un groupe fondamentalement différent des autres ; les différenciations sociales y étaient donc, dans ce cas d'espèce, la simple projection des différenciations spatiales. Le loger contemporain se produit *dans* un espace qui n'est lui-même que la projection des différenciations sociales, tandis que l'habiter médiéval réalisait un espace différencié dont les différenciations sociales n'étaient que la projection.

Mais ce n'est pas seulement que le loger contemporain est la projection dans l'espace des groupes (sous la double forme de zones de logement, et de types de logements, le croisement des deux marquant l'appartenance à un groupe particulier⁵⁰), là où l'habiter médiéval était la projection de l'espace dans les groupes, c'est surtout que les deux constituent de façon très différente l'importance des groupes puisque, secondaires dans le loger (qui réalise avant tout l'individualisme), ils étaient par contre essentiels dans l'habiter (qui réalisait avant tout le communalisme). Ainsi le loger contemporain est-il la projection dans l'espace de groupes dont l'importance explicite n'est que secondaire (ce qui a pour conséquence qu'il en va de même de leur projection spatiale, c'est-à-dire de la structuration de l'espace), parce qu'il représente avant tout la réalisation de l'individu (non spatialisé), alors que l'habiter médiéval était la projection dans les groupes d'un espace dont l'importance était primordiale, ce qui par conséquent faisait qu'il en allait de même des groupes que constituait la structuration de l'espace.

Finalement, le loger apparaît caractéristique d'une société qui se pense comme agrégation d'individus, tandis que l'habiter était le propre d'une société qui se pensait comme agrégation de groupes. Alors que l'on appartenait à la société parce que l'on appartenait à un groupe, désormais on appartient à la société parce que l'on n'appartient pas à un groupe (cf. la conception du « communautarisme » comme anti-social).

Pourquoi le capitalisme a-t-il provoqué la fin de l'habiter au sens médiéval et moderne du terme, et corrélativement le passage au loger contemporain ? Parce qu'il dissocie le produire de la

50 Pavillons de la grande périphérie vs. HLM banlieusards vs. appartements bourgeois du centre, par exemple.

résidence, ceci parce qu'il met fin au contrôle direct (passant notamment par une auto-organisation collective) des producteurs sur les moyens de production.

Aporie conclusive : où est l'habiter ?

Dans la construction de Joseph Morsel relative aux communautés d'habitants, si le concept le plus général est sans conteste celui de « spatialisation » (auquel il faudrait d'ailleurs peut-être préférer celui de « localisation », mais c'est un autre débat⁵¹), le statut respectif de l'habiter, de la communauté d'habitants et de la paroisse est par contre plus flou – paroisse et communauté d'habitants sont-elles deux modalités d'un habiter qui serait lui-même une modalité de la spatialisation du social, ou alors l'habiter n'est-il qu'une partie constituante des seules communautés d'habitants ? Cette question prend d'autant plus d'importance à partir du moment où l'on entend intégrer dans une conception d'ensemble les phénomènes reliés qui ont pu être dégagés, comme par exemple le « pays » ou la « résidence ».

La première solution consiste à considérer que l'habiter se situe au deuxième niveau notionnel le plus général, immédiatement après la spatialisation donc. On peut partir, pour fonder cette idée, de l'observation que, dans la documentation germanophone médiévale, c'est le même verbe qui est utilisé pour exprimer la localisation aussi bien des roturiers que des petits nobles : *sitzen* (seoir). Ainsi peut-il sembler que petits nobles et roturiers identiquement habitent, la différence étant alors que les uns habitent en communauté, communauté dont les autres par contre se tiennent soigneusement à l'écart ; ce qui ferait donc des communautés d'habitants et de la « résidence » deux modalités de l'habiter. Les conséquences d'une telle hypothèse pour la réflexion sur les communautés d'habitants sont importantes, puisque faire ainsi de l'habiter la notion subsumant les communautés d'habitants c'est, dans ce dernier syntagme, mettre l'accent sur la seconde de ses composantes, au détriment de la première. Concrètement, cela signifie que l'habiter devient avant tout défini par le feu – puisqu'aussi bien celui-ci est commun aux structures sociales des petits nobles comme des roturiers –, ce feu qu'il faudrait alors redéfinir comme opérant non la conjonction d'un résider et d'un produire (puisque les nobles certes ne produisent rien), mais d'un

51 Pour désigner le processus le plus général à l'oeuvre, on peut parler de spatialisation, de localisation ou de situation des rapports sociaux. Si spatialisation convient mieux pour décrire une désignation telle que « roi de France » (parce que dans ce cas l'enjeu n'est pas de localiser ou situer, mais de spatialiser un rapport qui antérieurement s'exprimait en termes de personnes : « roi des Francs »), par contre localisation et situation sont plus précis s'agissant des communautés d'habitants (mais également s'agissant des phénomènes de « résidence »). Ceci étant localisation est beaucoup plus adapté en raison de sa double référence au lieu (et donc à la polarisation) et au local, alors que situation laisse penser que le problème est d'ordre purement pratique. Par ailleurs, on situe toujours par rapport à quelque chose d'autre, alors que la localisation procède dans l'absolu, par référence au lieu seul.

résider et d'un détenir (et détenir, en l'occurrence, des moyens de production). Mais, si le feu devient ce qui définit l'habiter, alors la paroisse ne peut plus être comprise comme l'une des modalités de l'habiter, puisqu'elle est basée non sur les feux mais sur les personnes ; et de ce fait la paroisse doit être comprise comme une notion située au même niveau de généralité que l'habiter, comme donc l'une des modalités de la spatialisation ; ce qui la rendrait très différente des communautés d'habitants (puisque celles-ci ne seraient par contre qu'une des modalités de l'habiter), éloignement qui permettrait d'aisément rendre compte du fonctionnement radicalement distinct des paroisses et des communautés d'habitants. Les modalités de la spatialisation seraient donc d'une part l'habiter (fondé sur le feu), d'autre part la paroisse (fondée sur la personne) et enfin le « pays » (fondé sur un espace), soit trois éléments d'échelles différentes et complémentaires (respectivement infra-communautaire, communautaire et supra-communautaire), fonctionnant suivant des logiques spatiales elles aussi différentes et complémentaires (l'habiter produit de façon centrifuge un espace discontinu, la paroisse produit de façon centripète un espace continu, le « pays » est une pure étendue), et assurant de façon différente et complémentaire la déparentélisation (l'habiter l'assure par la logique pseudo-parentale du feu, qui rabat la parenté sur le seul lien conjugal, et qui ne fait jouer les rapports de descendance que lorsqu'ils se redoublent de rapports productifs et de résidence ; la paroisse l'assure par la substitution de la parenté spirituelle à la parenté charnelle ; le « pays » fournit quant à lui une forme d'identification a-parentélaire, qui contrairement aux formes d'identification fournies par le feu et la paroisse est de l'ordre de l'implicite et non de l'explicite). Et l'on notera que ces trois modalités de la spatialisation que sont l'habiter, la paroisse et le « pays » s'appliquent identiquement aux dominants comme aux dominés.

Mais l'on pourrait être aussi bien fondé à considérer que l'habiter subsume ces trois échelles complémentaires que sont le « pays », la communauté et le feu, quoique cela implique de déporter la définition de l'habiter vers les rapports de production. En effet, dans ce cadre, on aurait avec le « pays » le niveau où s'exerce la domination (à la fois parce que le « pays » est l'échelle d'exercice de la seigneurie, et parce que sa logique différenciatrice concrète – et non pas abstraite, comme celle des communautés d'habitants – est le moyen de fixation des hommes au sol, c'est-à-dire de la réalisation de ce qui est la contrainte principale du *dominium*⁵²), avec la communauté le niveau où s'organise la production, et avec le feu le niveau où s'organise la reproduction. Il n'est alors que logique que, tandis que les trois niveaux caractérisent les roturiers (qui assurent (1) une production (2) qu'il faut prélever et dont (3) il faut assurer les conditions de la reproduction – soit respectivement les niveaux de la communauté, du « pays » et du feu), seuls les deux niveaux extrêmes rentrent en ligne de compte s'agissant des seigneurs (qui doivent à la fois assurer le prélèvement, et assurer leur

52 A. Guerreau, *Le féodalisme, un horizon théorique*, Paris, Le Sycamore, 1980.

propre reproduction), évidemment absents du niveau intermédiaire de la communauté d'habitants puisqu'ils n'ont, dans un système centré sur l'autonomie (personnelle et collective) des producteurs directs, rien à voir avec la production. Par conséquent un niveau, et en l'occurrence le niveau central, de l'organisation des dominés, ne faisait pas l'objet d'un contrôle correspondant de la part de la seigneurie – parce que le contrôle était à cette échelle assuré par une réalité d'un autre type, hétérogène à l'habiter : la paroisse⁵³. Et l'on voit, puisque c'est l'Église qui assurait, par un mécanisme qui lui était propre, le contrôle du niveau central d'organisation des dominés, combien ne pouvait en retour qu'être central son rôle dans l'exercice de la domination, et donc dans la structuration du groupe dominant.

53 Et, comme il ne s'agit ici que d'une question d'identité des échelles, on comprend que paroisse et communauté d'habitants n'aient eu nul besoin d'avoir des ressorts coïncidants.