

Communautés d'habitants médiévales Position des problèmes et perspectives

Joseph Morsel

Voll Verdienst, doch dichterisch,
wohnet der Mensch auf dieser Erde.
(HÖLDERLIN, *In lieblicher Bläue*, 1808)

Habiter un lieu, est-ce se l'approprier ? Qu'est-ce que s'approprier un lieu ? À partir de quand un lieu devient-il vraiment vôtre ? Est-ce quand on a mis à tremper ses trois paires de chaussettes dans une bassine de matière plastique rose ? [...] J'ai pensé à un roman de science-fiction dans lequel la notion même d'habitat aurait disparu.
(Georges PEREC, *Espèces d'espace*, 1974/2000)

En 2003 a été lancé, au sein du LaMOP, un programme de travail sur les communautés d'habitants médiévales, destiné à tenter de clarifier les trois éléments du syntagme : dans quelles conditions est-il justifié de parler de « communauté » si l'on n'entend pas seulement ainsi n'importe quelle forme de groupement (humain ou non humain, localisé ou non, d'interconnaissance ou non, conscient ou non, démarqué face à l'extérieur ou défini seulement par des caractères communs, substantiel ou catégoriel, etc.) ? Toute personne qui a un toit sur la tête peut-elle être qualifiée d'« habitant(e) », ou « habiter » a-t-il un sens historique plus précis, à la fois en tant qu'il s'agit d'un certain rapport à l'espace et aussi aux autres (d'où le pluriel « habitants ») ? Enfin, y a-t-il eu des communautés d'habitants durant tout le Moyen Âge – voire bien avant (par exemple depuis la révolution néolithique et la sédentarisation d'une partie des populations), la question se posant aussi de savoir ce qui spécifierait éventuellement ces communautés médiévales par rapport aux formes [6] d'organisation qui ont suivi (donc sans postuler que les communautés d'habitants médiévales soient l'origine de nos communes) ?

On ne reviendra pas ici sur les étapes, les modalités de financement et les changements de modes d'organisation du travail, qui ont fait l'objet d'une présentation sur le site du LaMOP¹ ; de même, quelques publications synthétiques dues au coordinateur du programme peuvent être considérées comme autant d'étapes permettant de mesurer la progression, de loin en loin, du travail². La seule chose à signaler de ce point de vue est qu'en mai 2015 a eu lieu à Tours une ultime réunion de travail, au cours de laquelle ont été longuement discutées les versions d'alors des textes qui suivent, parfois abondamment réécrits depuis en fonction des débats. Au groupe des auteurs des textes qui suivent et qui constituaient le noyau de travail avaient été adjoints trois discutants supplémentaires, indemnes des éventuelles évidences du groupe et issus de traditions historiques distinctes (de par leur nationalité et la période

¹. https://lamop.univ-paris1.fr/fileadmin/lamop/publications/Communautes_habitants/Site_LaMOP_Programme_Formation_Communautes_Habitants_Focus_2015.pdf (2015).

². J. Morsel, « Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XI^e-XV^e siècles) », dans E. Magnani, H. Franco Jr., Fl. de Campos (dir.), *Le Moyen Âge vu d'ailleurs, II : Historiografia e Pesquisas Recentes*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2004, p. 253-278, rééd. dans *Le Moyen Âge vu d'ailleurs, Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre*, hors-série, 2, 2009, en ligne : <http://cem.revues.org/document10082.html> ; id., « Die Ausbildung der Einwohnerschaften im Mittelalter. Die Verräumlichung des Sozialen als Grundmerkmal der historischen Entwicklung im Mittelalter », *Historische Anthropologie*, 17, 2009, p. 202-221 ; id., « "Communautés d'installés". Pour une histoire de l'appartenance médiévale au village ou à la ville », *EspacesTemps.net*, 2014, en ligne : <http://www.espacestemp.net/articles/communautes-dinstalles/>.

historique sur laquelle ils travaillent usuellement) : Wendy Davies (Londres), Monique Bourin (Paris/Nantes) et Simon Teuscher (Zurich)³. Les auteurs des contributions qui suivent s'estiment grandement redevables à tous les participants à ces discussions.

Il reste cependant nécessaire de rappeler de quelle manière ce programme se positionnait face une historiographie déjà dense mais plutôt confuse (notamment du point de vue conceptuel et théorique, on va le voir), et donc de clarifier certains des présupposés qui ont guidé les observations empiriques – sachant qu'une observation empirique sans présupposés, c'est-à-dire sans dispositifs d'observation, n'est qu'un fantasme, et que faire comme s'ils n'existaient pas est le meilleur moyen de laisser libre cours aux préjugés. C'est en particulier ce qui permettra de saisir pourquoi les contributions qui suivent accordent, selon les cas, autant d'importance aux aspects spatiaux, [7] paroissiaux, interpersonnels, au lieu d'une lecture usuelle en termes d'encadrement seigneurial direct ou, à l'opposé, d'organisation horizontale face à cet encadrement.

I. Moteurs

Partons d'un cas d'école, présenté à maint étudiant d'histoire français : le récit que construit vers 1200 Lambert, curé d'Ardres (en Flandre), du transfert un siècle et demi plus tôt du siège d'un pouvoir seigneurial depuis Selnesse vers Ardres⁴. Selnesse se trouve sur un promontoire dominant un marais et occupé dès l'époque gallo-romaine (jusqu'au III^e s.), d'où les *reliquie gentilium* (briques et tessons de poterie rouges, pots de verre cassés, voie pavée) que Lambert dit pouvoir encore observer en ces lieux. Outre des bâtiments (*edificia, mansiones*) abritant possiblement les aristocrates qualifiés (*ca* 1200) de *Selnessa* (notamment Adèle de Selnesse dans la première moitié du XI^e s., à l'origine des seigneurs d'Ardres) et en tout cas des gens du cru (*Selnessenses*), se trouvait à proximité une petite chapelle cimetériale dédiée à saint Quentin (*sancti Quintini capellula, que erat in loco qui usque hodie dicitur Cappelhova, et eiusdem capellule atrium ubi antiqui Selnessenses sepeliebantur*) et honorée de la fréquentation des clercs et des laïcs (*cleri vel populi frequentatione colebatur*) ; cette chapelle abritait expressément un autel fait de grosses pierres assemblées sans mortier et surmonté de figurations de saints (*magni lapides in modum altaris dispositi et sine cemento coniuncti et super altare vetustissime sanctorum imagines et figure*).

Tous ces lieux sont abandonnés (*locus desolatus et nullis hominum accessibus frequentatus*) et les bâtiments (dont un *castellum*) détruits (*convulsis atque dirutis omnibus apud Selnessam edificiis*) vers 1060 à l'instigation d'Arnoul (fils d'Adèle), qui transporte le siège de son pouvoir dans un lieu nommé Ardres, à 3 km au sud de Selnesse, où se trouvait déjà une agglomération sous son contrôle, augmentée d'habitants (*incole*) venus de localités voisines (Hémin, [8] Douai, l'Écluse), et où il

3. Gadi Algazi (Tel Aviv) avait aussi été invité et avait accepté de venir mais a finalement dû y renoncer pour des raisons politiques internes à l'État d'Israël.

4. Lambert d'Ardres, *Historia comitum Ghisnensium*, éd. par J. Heller, *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, t. 24, Hanovre, 1879, p. 550-643, ici p. 578 et 608-613 ; malgré la présence de ce texte dans les MGH, l'espace concerné se trouve non pas dans l'Empire mais dans le royaume de France. L'ouvrage de Lambert d'Ardres a été intégré par G. Duby dans le genre de la « littérature généalogique » (« Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI^e-XII^e siècles » [1967], rééd. dans id., *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris/La Haye, Mouton, 1973, p. 287-298), et G. Fournié, *Le château dans la France médiévale*, Paris, Aubier, 1978, p. 286-292, en a présenté de larges extraits (traduits). Il n'existe pas, à ma connaissance, d'étude récente et fine de ce texte. Le site d'Ardres (et de Selnesse) est présenté par M. Cabal, « Le site archéologique d'Ardres (Pas-de-Calais) », *Revue du Nord*, 216, 1973, p. 17-28, l'ampleur de l'occupation gallo-romaine apparaissant à travers le matériau céramique présenté par G. Florent, M. Cabal, « La céramique gallo-romaine d'Ardres (Pas-de-Calais) », *Revue du Nord*, 358, 2004/2005, p. 53-111.

construit un château sur motte. Pour Lambert, ce double mouvement de destruction/abandon (y compris de la chapelle, dont il dit qu'il ne reste plus en son temps que des vestiges dans les bois : *nullum remansit ibi antique venerationis et religionis vestigium nisi quod inter condensa silvarum inveniuntur ibi magni lapides in modum altaris...*) et de condensation de la population autour d'un nouveau château, dont Arnoul prend le nom, correspond à la configuration d'un pouvoir seigneurial nouveau (*Ab illo ergo die, magno Selnescensium mansionis loco commolito et contrito, edificiisque apud Ardeam contractis atque delatis, deleta est cum castello memoria etiam Selnescensium, adeo ut ab Ardea etiam ubique predicaretur et nominaretur [Arnoldus] Ardensium protector et dominus*). Plus tard (même si, dans l'ordre du récit de Lambert, construit thématiquement et non pas chronologiquement, la chose est évoquée plus tôt), après qu'Arnoul a transféré sa résidence à Ardres, il obtient du comte de Guînes (contre argent) de transformer son village d'Ardres (*villa sua Ardea*) en une petite ville franche (*liberum opidulum*) quoique relevant de son petit château (*castellionis*), ce qui conduit ledit *dominus Ardensis* à instituer un conseil de 12 hommes issus du *castrum* d'Ardres (*12 pares vel barones castro Ardee appenditios*), à entourer la ville d'un puissant fossé circulaire en dehors de l'enceinte, à doter la ville d'un marché hebdomadaire et à instituer des échevins chargés de rendre la justice selon le droit de Saint-Omer.

Ce n'est que dans un second temps qu'Arnoul, toujours selon Lambert, entreprend de développer le noyau ecclésial d'Ardres : en 1069, il fonde dans le *castrum* d'Ardres, « là où il y a aujourd'hui le cimetière et le prieuré », une église collégiale dédiée à saint Omer (*sub honore beati Audomari in castro Ardee, ubi nunc est cimiterium et cella monachorum, constituit ecclesiam, et in eadem decem canonicos seculares deo in eadem ecclesia imperpetuum servituros procuravit*). Jusqu'alors, Ardres n'avait eu qu'une *ecclesiola*, déjà dédiée à saint Omer, sans doute déjà avec le cimetière susmentionné, et desservie par un vicaire (*substitutus personator*) également chargé du service divin dans deux autres localités voisines (Nielles-lès-Ardres et Autingues) et jusqu'alors désigné par l'évêque de Thérouanne – qui abandonne à Arnoul et ses successeurs le droit de patronage (*patrocinium*). Et de même qu'il avait condensé la population autour de son château, Arnoul renforce alors le pouvoir d'attraction de son église en y concentrant des reliques des environs (*Arnoldus multas circumvit ecclesias et multorum perquirens et acquirens reliquias sanctorum, quotquot habere potuit, in Ardensi ecclesia collocavit*) et des livres sacrés. Pour finir, il fait construire vers 1080, pour le salut de son épouse défunte, une nouvelle et grande église au milieu de la place du marché, dans laquelle il fait transférer toutes les reliques et choses sacrées qu'il avait fait rassembler. Par conséquent, alors qu'on aurait pu imaginer qu'un clerc comme Lambert d'Ardres privilégiait l'attractivité des bâtiments [9] ecclésiastiques, tout se passe comme si c'était selon lui l'initiative du seigneur châtelain qui avait donné, sinon naissance, du moins consistance au village (*villa*) d'Ardres (doté par Arnoul d'un marché hebdomadaire et d'échevins), dont le pôle castral est seulement ensuite doublé d'un pôle ecclésial (peut-être, mais implicitement seulement, paroissial⁵).

Certes, Lambert écrit notamment pour regagner la faveur des comtes de Guînes, héritiers des seigneurs d'Ardres, si bien qu'on pourrait imaginer qu'il attribue à ces derniers une efficacité plus grande qu'il n'en fut le cas – mais on pourrait aussi très

5. *Parrochia* n'apparaît, en l'occurrence dans le passage concernant l'institution de la collégiale (p. 617), que comme référence indéfinie pour l'une des dîmes données par Arnoul à la collégiale (*totamque tocius parrochie decimam terrarum tam novalium quam ab antiquis excultarum, non excludens vel excipiens nemus aut mariscum sed totum includens, quicquid sacri canones et sanctorum decreta patrum decimari decreverunt et constituerunt*, suivie des dîmes venant de quatre autres lieux) – or dans la charte d'institution de l'évêque de Thérouanne de 1069 insérée par Lambert, cette dîme est expressément désignée comme étant celle d'Ardres (p. 618 : *decimam eiusdem ville de omnibus*). Par conséquent, Ardres est soit une paroisse, soit le chef-lieu d'un décimaire qualifié comme tel parce que la notion de *parrochia* n'a pas encore le sens localisé que nous lui prêtons spontanément.

facilement voir dans tout ceci une remarquable manifestation, en Flandre, de l'*incastellamento* dont P. Toubert avait développé le modèle pour le Latium et qui a été repris par divers auteurs à propos de la Catalogne ou du Sud-Ouest français⁶. Sous ce nom est désigné un processus de recomposition profonde de l'habitat aux X^e-XII^e s. ayant donné naissance à des agglomérations fortifiées et fréquemment perchées (désignées dans les textes comme *castrum* ou *castellum*). Mais au lieu de voir dans cet habitat perché le signe d'une insécurité due aux Sarrasins ou aux méchants laïcs, comme le disent souvent les textes rétrospectifs qu'avaient largement repris les historiens italiens (de même qu'en France on a cru ce que disent les notices monastiques ou Suger), P. Toubert y a vu un processus de redéfinition des rapports de pouvoir dans les campagnes latiales, à savoir un processus autoritaire de *congregatio hominum* assorti d'une réorganisation des terroirs (en [10] cercles concentriques autour des agglomérations) – sur laquelle toutefois les travaux, même archéologiques sont restés peu diserts⁷.

Alors que ce modèle insiste sur l'importance du pôle castral (château ou enceinte) dans la recomposition de l'habitat (*congregatio hominum*) et des rapports sociaux corrélatifs que l'on peut observer (archéologiquement comme dans la documentation écrite) dans l'Occident des X^e-XIII^e s., celui de l'*inecclesiamento* de M. Lauwers, morphologiquement construit comme pendant du concept toubertien, attribue une importance accrue au pôle ecclésial⁸ – soit que la *congregatio hominum* se fasse autour d'un pôle ecclésial (et cimetériel), comme dans le cas des sauvetés ou des *sagreres* catalanes⁹, soit que l'on considère que la condensation de l'habitat procède moins d'interventions seigneuriales volontaristes que de la puissance d'attraction (et donc de structuration spatiale et sociale) des églises paroissiales qui se sont multipliées depuis le X^e s. – ce qui est plutôt la position de M. Lauwers¹⁰. Par conséquent, il pourrait y

⁶. Sans prétention à l'exhaustivité : P. Toubert, *Les structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IX^e à la fin du XII^e siècle*, Rome, École Française de Rome, 1973 ; B. Cursente, *Les castelnaux de la Gascogne médiévale. Gascogne gersoise*, Bordeaux, Fédération historique du Sud-Ouest, 1980 ; M. Bourin, *Villages médiévaux en Bas-Languedoc. Genèse d'une sociabilité (X^e-XIV^e siècle)*, Paris, L'Harmattan, 1987 ; M. Barceló, P. Toubert (dir.), *L'incastellamento. Actes des rencontres de Gérone (nov. 1992) et de Rome (mai 1994)*, Rome, École Française de Rome, 1998 ; D. Panfili, *Aristocraties méridionales (Toulousain-Quercy, XI^e-XII^e siècles)*, Rennes, PUR, 2010 ; H. Débax, *La seigneurie collective. Pairs, pariers, paratge : les coseigneurs du XI^e au XIII^e siècle*, Rennes, PUR, 2012, etc.

⁷. H. Noizet, « De l'usage de l'archéogéographie », *Médiévales*, 66, 2014, p. 179-198, ici p. 188-189.

⁸. M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005 ; D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006.

⁹. Sur l'*ensagrèment*, cf. R. Martí, « l'ensagrèment : l'advenement de les *sagreres* feudals », *Faventia*, 10, 1988, p. 153-182 ; P. Bonnassie, « Les *sagreres* catalanes : la concentration de l'habitat dans le "cercle de paix" des églises (XI^e s.) », dans M. Fixot, É. Zadora (dir.), *L'environnement des églises et la vie religieuse des campagnes médiévales*, Paris, Éditions de la MSH, 1994, p. 68-79. Sur les sauvetés conçues comme forme d'*inecclesiamento*, cf. D. Panfili, *Aristocraties méridionales...*, *op. cit.*, p. 304-310. Dans ces deux cas, cependant, on touche aux limites de la distinction *incastellamento/inecclesiamento*, pour peu que l'on considère que ce qui condense les *sagreres* et autres sauvetés est avant tout la protection offerte aux habitants – comme dans le cas des *castra* (l'intervention seigneuriale pour le regroupement n'étant pas non plus l'apanage du seul *incastellamento*).

¹⁰. M. Lauwers, *Naissance du cimetière...*, *op. cit.*, insiste cependant, p. 273, à la fois sur le caractère plus global et plus progressif de l'*inecclesiamento* par rapport à l'*incastellamento*, comme il le rédit dans « Circuit, cimetière, paroisse. Réflexions sur l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (VII^e-XIII^e siècle », dans J.M. Yante, A.M. Bultot-Verleysen (dir.), *Autour du « village ». Établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IV^e-XIII^e siècles)*, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales, 2010, p. 301-324, ici p. 304 ; D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006, p. 363-366 (où le parallélisme entre *inecclesiamento*, *incastellamento* et encellulement est plus affirmé) ; E. Zadora-Rio, « Le système de peuplement », dans id. (dir.), *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire. La formation des territoires*, Tours, FERACF, 2008, p. 69-104, ici p. 69-71, présente une intéressante articulation de l'*inecclesiamento* et de l'encellulement (dont elle souligne l'aspect quelque peu carcéral et volontariste) et oppose (comme

avoir eu *inecclesiamento* sans recomposition de l'habitat, ce qui en [11] ferait un processus fondamentalement abstrait, sans doute en partie équivalent à celui de *polarisation* proposé une décennie plus tôt par Alain Guerreau¹¹, et dont le cas des *sagreres* et des *sauvetés* ne serait qu'une manifestation possible.

L'*inecclesiamento* correspond en tout cas à ce que certains qualifient parfois de « paradigme ecclésial », à savoir la (re)valorisation de l'*ecclesia* comme « épine dorsale » de la société féodale (ou, donc, féodo-ecclésiale) – suivant en cela les travaux d'A. Guerreau et d'Anita Guerreau-Jalabert¹², dans lesquels l'*ecclesia* n'est nullement réduite à l'Église ou au clergé en tant que macro-acteurs institués et dotés d'une sorte de volonté immanente et stratégique de domination : la notion-clé est celle, hautement complexe et abstraite, d'« institution dominante ». Si l'on admet ce point, alors le concept d'*inecclesiamento* soulève un problème de chronologie au cas où, étymologiquement, on tenterait d'en faire un concept destiné à évoquer un processus par lequel les hommes du Moyen Âge latin ont été soumis/intégrés à l'*ecclesia* en tant qu'institution dominante. Car si l'*ecclesia* est l'institution dominante de la société médiévale (dans son ensemble, y compris après la Réformation !), alors les processus subsumés sous le nom d'*inecclesiamento* (à partir du X^e s. seulement) ne correspondent pas à cette chronologie. Dans l'état actuel de sa définition abstraite, l'*inecclesiamento* est donc ambigu et purement stratégique : face à une historiographie classique dans laquelle seuls les seigneurs châtelains avaient un rôle d'acteurs, les clercs n'étant que des bénéficiaires de dons ou victimes de déprédations, il s'est agi de revaloriser l'église face au château et de reconnaître la force de la constitution de pôles ecclésiaux, pour l'essentiel composés d'églises et des cimetières adjacents, pour l'organisation de l'espace et donc des rapports sociaux. En ce sens, l'*inecclesiamento* n'aurait pas vocation à se substituer à l'*incastellamento* en tant que théorie explicative mais à le [12] compléter : il s'agirait alors seulement de reconnaître l'existence d'un double processus, dont la hiérarchie interne s'inverse possiblement (au profit du premier cité) et dont découlerait l'organisation à peu près définitive de l'espace rural occidental (les modifications ultérieures étant quasi-nulles jusqu'à la Révolution industrielle), à commencer par celle du maillage paroissial¹³.

M. Lauwers, « Circuit... ») *incastellamento* et encellulement, d'une part, et *inecclesiamento* d'autre part du point de vue des rythmes qui leurs sont imputés (rapides vs progressif).

¹¹. 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 siècles)*, Paris, Éditions de la MSH, 1996, p. 85-101, ici p. 87.

¹². A. Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980 ; du même, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle ?*, Paris, Le Seuil, 2001 ; A. Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », dans O.G. Oexle, J.Cl. Schmitt (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 219-226. Outre les travaux de M. Lauwers susmentionnés, on pourra considérer comme des tentatives de mise en œuvre du « paradigme ecclésial » ceux de D. Méhu, « *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle) », dans SHMESP, *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 275-293, et id. (dir.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2007, et de D. Iogna-Prat *La Maison-Dieu...*, op. cit., et id., *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société, 1200-1500*, Paris, PUF, 2016.

¹³. Défini par Élisabeth Zadora-Rio, « Territoires paroissiaux et construction de l'espace vernaculaire », *Médiévales*, 49, 2005, p. 105-120, ici p. 105, comme « un découpage continu et homogène de l'espace, dont l'unité administrative de base est à l'échelle de la localité, celle de l'espace vernaculaire dans lequel s'inscrivent les pratiques religieuses et sociales des populations locales ». La métaphore est examinée par B. Merdrignac, « Introduction », dans id. et alii (dir.), *La paroisse, communauté et territoire. Constitution et recomposition du maillage paroissial*, Rennes, PUR, 2013, p. 7-16, ici p. 7-9, comme par W. Petke, « Die Pfarrei im Mitteleuropa im Wandel vom Früh- zum Hochmittelalter », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei im späten Mittelalter*, Ostfildern, Thorbecke, 2013, p. 21-61, ici p. 46-47, où il estime cependant fallacieuses les connotations liées à la métaphore du maillage (*Netz* : réseau, filet), parce que le filet impliquerait que les paroissiens fussent capturés par l'évêque, alors que c'est par leur lieu de naissance ou

De fait, la recomposition de l'habitat susmentionnée, sous la forme d'un large phénomène de tri et de densification des lieux d'installation humaine (en même temps que de l'apparition d'habitats dispersés ou intercalaires nouveaux, et non pas résiduels de l'état antérieur) s'est indubitablement accompagnée d'un reclassement des lieux de culte, le semis des multiples chapelles et *ecclesi(ol)æ* (comme celle de Selnesse, ou encore celle de La Moréno étudiée plus loin par E. Grémois) ayant laissé la place (de manière sans doute directive) à une condensation locale et fonctionnelle sur certains lieux de culte, devenus progressivement paroissiaux. L'ancienne conception d'une subdivision progressive des macro-paroisses du haut Moyen Âge – qui sous-entendait qu'on n'avait affaire qu'à un changement d'échelle d'organisation – laisse ainsi la place à l'idée d'un changement dans la nature même de l'organisation spatiale (et de la spatialité corrélative) : les paroisses localisées du Moyen Âge « encellulé » ne sont pas seulement plus petites (et de ce fait plus propres à un encadrement « serré » des hommes), elles sont d'une nature sociale distincte, parce que leurs fonctions sociales sont distinctes¹⁴.

[13] Tout cela laisse cependant complètement ouverte la question de ce qui provoque ou laisse place à ces phénomènes de réorganisation de l'habitat et du réseau paroissial – d'autant que, comme on l'a vu précédemment, l'*inecclesiamento* n'implique pas nécessairement qu'il y ait eu réorganisation de l'espace. À moins de conférer un pouvoir explicatif démesuré aux volontés personnelles (laïques ou ecclésiastiques, individuelles ou collectives), on doit passer à un niveau supérieur (en terme d'abstraction) d'explication. Au-delà de la distinction de deux pôles possibles (le château ou l'église) et donc de la question de leur articulation (formes alternatives, successives, subordonnées l'une à l'autre ?), le point commun des processus d'*incastellamento*, d'*ensagrément* et, pour certains chercheurs, d'*inecclesiamento* est d'être conçus comme des processus de regroupement volontariste des hommes, manifestés par des actes divers (contrats de *livello*, chartes ou notices de pariage, chartes de peuplement, etc.), et globalement considérés comme des formes d'encadrement et de surveillance des populations – d'où une première ambiguïté touchant le sens du terme utilisé un peu plus haut, « encellulé », en raison de la connotation carcérale véhiculée par le terme d'« encellulement » qu'a forgé R. Fossier au début des années 1980 pour caractériser l'ample mouvement de réorganisation sociale des campagnes qui s'opère entre le X^e et le XII^e s.¹⁵ La seconde ambiguïté tient au fait que R. Fossier a aussi, parallèlement à l'encellulement, défendu l'idée d'une naissance du village *grosso modo* à partir de l'an mil, si bien que l'assimilation a rapidement été faite entre encellulement et formation des villages – c'est-à-dire de communautés rurales agglomérées¹⁶. Il faut dire qu'une telle ambiguïté ne pouvait être

de résidence que ceux-ci sont liés à telle ou telle paroisse. Un tel irénisme est à l'opposé du choix métaphorique de l'encellulement fait par Robert Fossier (cf. *infra*, n. 15-17).

¹⁴. Cf. D. Iogna-Prat, É. Zadora-Rio (dir.), Dossier « Formation et transformations des territoires paroissiaux », *Médiévales*, 49, 2005, p. 5-119 ; *L'Église au village. Lieux, formes et enjeux des pratiques religieuses (Actes du 40^e colloque de Fanjeaux, 5-8 juillet 2004)*, Toulouse, Privat, 2006 ; É. Zadora-Rio (dir.), *Des paroisses de Touraine aux communes d'Indre-et-Loire...*, *op. cit.* ; B. Merdrignac et alii (dir.), *La paroisse, communauté et territoire...*, *op. cit.* ; E. Büinz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, *op. cit.* ; F. Mazel, « Diocèse et territoire : enjeux historiographiques, questions de méthode et problématique historique dans la recherche française », dans E. Destefanis, P. Guglielmotti (dir.), [13] *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, Florence, Firenze University Press, 2015, p. 47-68 ; id., *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016, notamment p. 290-335.

¹⁵. R. Fossier, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, Paris, PUF, 1982, t. 1, p. 288 et suiv.

¹⁶. J. Chapelot, R. Fossier, *Le village et la maison au Moyen Âge*, Paris, Hachette, 1980. Présentation des positions des archéologues par É. Zadora-Rio, « Le village des historiens et le village des archéologues », dans É. Mornet (dir.), *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 145-153 ; A. Nissen-Jaubert, « Habitats ruraux

qu'entretenue par le fait que l'encellulement n'a jamais été véritablement défini par son créateur, ce qui explique que ce terme est utilisé de diverses manières (quand il l'est)¹⁷.

[14] Mais si j'évoque ici l'ambiguïté née du rapprochement implicite fait entre encellulement et « villagisation » (pour reprendre la terme *Verdorfung* courant dans l'historiographie germanophone), c'est que l'encellulement constitue, à y regarder de près, non pas un phénomène morphologique (agglomération) mais social (communautarisation). R. Fossier n'a jamais nié, en effet, l'existence d'agglomérations rurales au haut Moyen Âge mais que celles-ci aient constitué de réelles communautés, dotée d'une personnalité juridique, de droits communs sur un finage délimité et reconnu, notamment articulé à un toponyme. Par rapport à l'*incastellamento*, l'encellulement se place donc à un niveau plus abstrait (c'est un processus social plutôt qu'une réorganisation pratique de l'espace : celle-ci n'est pas exclue, mais n'est pas l'essence du processus), dont la métaphore à la fois biologique et carcérale de la « cellule » permet de saisir à peu près de quoi il s'agit – un processus d'encadrement des hommes, dans le cadre de cellules à la fois seigneuriales et paroissiales.

II. Biais

Si l'on reprend l'exemple d'Ardres présenté de façon liminaire, on retrouve sans difficulté divers phénomènes qui viennent d'être envisagés : pôle castral, pôle ecclésial et cimetériel, agglomération, abandon d'une ancienne chapelle cimetériale (et passage de l'*atrium* au *cimeterium*), destruction d'anciens habitats au profit d'un nouveau, domination de la communauté à partir du château, etc. À partir de là, l'on pourrait commencer à soupeser l'importance relative de tel ou tel pôle, remarquer que l'agglomération et son nom précèdent la construction du château et de la collégiale ainsi que le transfert du cimetière et la destruction des *mansiones* de Selnesse, ou alors que c'est l'arrivée du seigneur et des anciens habitants de Selnesse qui, en imposant un pouvoir seigneurial uniforme (comme *protector et dominus*), transformerait l'agglomération d'Ardres en communauté – sans oublier ce qui semble être l'accroissement du pouvoir d'attraction du lieu par la concentration des reliques... Le problème ici serait donc « seulement » de qualifier la nature du changement qui s'opère, et notamment les modalités de la mainmise seigneuriale : coups de force symboliques (par construction de bâtiments élevés, visibles et dotés d'une fonction défensive/protectrice/apotropaïque monopolistique¹⁸), redistribution directive de l'habitat à l'échelle micro-régionale (au [15] profit d'Ardres et aux dépens de Selnesse, voire aussi en partie de Hénin, etc.), imposition *manu militari* sur une communauté préexistante, proto-urbaine, et contre d'éventuels autres pouvoirs seigneuriaux locaux,

et communautés rurales », *Ruralia II. Památky archeologické – Supplementum*, 11, 1998, p. 213-225 ; M. Watteaux, « À propos de la "naissance du village au Moyen Âge" : la fin d'un paradigme ? », *Études rurales*, 167/168, 2003, p. 306-318.

¹⁷. C'est A. Guerreau qui, à ma connaissance, a mis en valeur le caractère crucial du concept d'encellulement, un peu noyé dans l'ampleur et la diversité des thèmes traités par R. Fossier [14] dans son *Enfance de l'Europe* : A. Guerreau, « Un tournant de l'historiographie médiévale », *Annales ESC*, 41, 1986, p. 1161-1176.

¹⁸. « Monopolistique » au sens où la fonction en question est réservée au château pour ce qui est de la protection des corps (paix, justice, commerce – bref tout ce qui est susceptible d'assurer la survie des personnes en cas de conflit ou d'intempérie) et à l'église pour ce qui est de la [15] protection des âmes (mais aussi des corps contre la maladie, la discorde et les intempéries – ce qui montre que la distinction corps/âme n'est pas à ramener à une opposition matériel/idéal). Un bon exemple de l'affirmation du monopole de l'église à la fois contre des cultes « sauvages » mais aussi, par extension, contre des cultes centrés sur des lieux castraux est fourni par le sermon du dominicain Étienne de Bourbon concernant le saint lévrier Guinefort, présenté par J.C. Schmitt, *Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 15-17, et examiné sous l'angle de la concurrence des polarisations par J. Morsel, « "Communautés d'installés" ... », art. cité.

tout cela ensemble ? Toutefois, cette lecture s'avère réductrice à (au moins) trois niveaux.

Un premier problème concerne la dynamique interne à la communauté elle-même. Les modèles de *congregatio hominum* (*incastellamento*, *ensagrément* et sauvetés, etc.) lisent les processus observables de réorganisation à partir des seuls intérêts seigneuriaux, c'est-à-dire à la fois dans une perspective intentionnaliste et dans laquelle les villageois ou bourgeois constituent essentiellement une masse passive, reconfigurée au gré des intentions seigneuriales. Face à cela, deux positions ont pu être adoptées afin de restituer aux villageois et bourgeois leur statut d'acteurs (et pas seulement d'agents) sociaux. L'une conduit schématiquement à inverser la lecture usuelle, les villageois et bourgeois devenant tendanciellement les membres de communautés villageoises ou urbaines caractérisées comme des formes de sociation horizontale (la *Genossenschaft*), opposée au pouvoir (vertical) des seigneurs (soit la *Herrschaft*, selon le schéma développé vers 1900 par O. Gierke¹⁹).

Toutefois, au lieu de la lecture ancienne, quelque peu romantique, du mouvement communal, dans lequel les bourgeois luttaient déjà pour la Liberté et la Justice, cette nouvelle forme de sociation est désormais corrélée à une transformation plus large, le passage du système domanial du haut Moyen Âge (la *Villikationsverfassung* de l'histoire institutionnelle allemande) au système seigneurial (la *Grundherrschaft*), dans lequel les paysans sont désormais, comme les artisans des villes, autonomes quant à leur usage des moyens de [16] production²⁰ – autonomie d'ailleurs confortée par la quasi-disparition alors du servage, qui autorise également le départ de ruraux vers la ville. Ce schéma constitue la base de ce que P. Blickle a conçu et popularisé sous le nom de « communalisme », considéré comme le processus d'engendrement de la culture démocratique en Europe²¹. Outre les biais introduits par une lecture en grande partie « rétrojective » et téléologique (la période médiévale n'étant envisagée que comme préparation à la période moderne)²² et qui surévalue les aspects communautaires face

¹⁹. O. Gierke, *Das Genossenschaftsrecht*, Berlin, 1868-1913, 4 t., réimp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954. La *Genossenschaft* correspond donc à l'association, au compagnonnage, au groupement solidaire, par opposition à la *Herrschaft* comme domination. Nous ne nous sommes pas arrêtés (sans doute à tort, puisqu'il s'agit en général de non-dits, donc de « trous noirs » de la pensée) sur les notions de « solidarité » ou « solidarités », expressément revendiquées par M. Bourin, R. Durand, *Vivre au village au Moyen Âge. Les solidarités paysannes du XI^e au XIII^e siècles*, 2^e éd. Rennes, PUR, 2000, p. 13-14, pour corriger une histoire du monde paysan du point de vue seigneurial et saisir la capacité de résistance paysanne, et mises en équivalence avec les « structures de sociabilité ». Ces divers termes (solidarités, sociabilité) sont pour ainsi dire absents des pages qui suivent.

²⁰. Cette autonomie est également reconnue par L. Kuchenbuch, *Die Neuwerker Bauern und ihre Nachbarn im 14. Jahrhundert*, Konstanz, UVK, 2014, p. 92, 216 ; J. Demade, « Sur les corvées en Haute-Allemagne. Du rapport de production au symbole de domination (XI^e-XIV^e siècles) », dans M. Bourin, P. Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Réalités et représentations paysannes*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 337-363, ici p. 352-354.

²¹. Le concept a été proposé par P. Blickle en 1981 ; les travaux menés depuis ont été synthétisés et systématisés dans *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2 vol., Munich, Oldenbourg, 2000 ; relai en anglais : B. Kümin, *The Shaping of a Community. The Rise and Reformation of the English Parish, c. 1400-1560*, Aldershot/Brookfield, Scolar Press/Ashgate, 1996, p. 260-264, et dernièrement, de la même, *The Communal Age in Western Europe, c.1100-1800*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2013 ; *contra* : R. Scribner, « Communalism : Universal Category or Ideological Construct ? A Debate in the Historiography of Early Modern Germany and Switzerland », *Historical Journal*, 37, 1994, p. 199-207.

²². Comme le montre bien le titre de l'ouvrage de B. Kümin de 2013 cité à la note précédente, la perspective est celle de la genèse à la fois de la modernité et de la spécificité de l'Occident, le tournant de ca. 1100 (quoique, le plus souvent, ce soit le XIII^e s. ou 1300 qui sont évoqués) étant ce qui initie le mouvement, dont l'interprétation est faite très largement à partir de la situation de l'époque moderne (tant P. Blickle que B. Kümin ou encore R. Scribner, pour se limiter aux trois auteurs cités, sont des « modernistes »).

aux aspects seigneuriaux²³, le problème est surtout, en termes abstraits, la confusion entre procès de travail et rapports de production – comme si, donc, l’absence des seigneurs du procès de travail signifiait leur absence des rapports de production, comme s’ils n’étaient donc que des rentiers parasites, comme si leur rente n’était qu’une charge supplémentaire, un impôt²⁴.

[17] L’autre position destinée à restituer aux ruraux une position d’acteurs consiste à mettre à jour l’existence de rapports d’alliance objective entre seigneurs et certains groupes d’agriculteurs. Il peut s’agir soit des « élites » paysannes, selon une logique que C. Wickham, à propos des communes rurales dans la région de Lucques, appelle « clientélisme »²⁵ : rejetant tant la lecture horizontale (mode de résistance paysanne) que verticale (mode de domination seigneuriale, notamment sous la forme de l’*incastellamento*, dont il relativise l’efficacité sociale – entre autres, quoique de façon subsidiaire, au profit de certaines églises), il insiste surtout, grâce à la documentation dont il dispose, sur une lecture des stratégies et relations entre seigneurs, élites paysannes et paysans dominés. Toutefois, dans d’autres régions, comme la Gascogne de B. Cursente, c’est contre les élites paysannes que les seigneurs favorisent les paysans « moyens », en « redistribuant les cartes », sous la forme d’une réorganisation de l’habitat et des parcellaires, pour casser des liens clientélares qui existaient antérieurement au sein des sociétés paysannes²⁶. Mais dans les deux cas (Lucquois, Gascogne), on voit bien que la formation des communautés d’habitants est corrélée à des processus de différenciation interne aux sociétés paysannes, sur lesquels s’appuieraient, que renforceraient voire que provoqueraient les pouvoirs seigneuriaux.

Restituer aux dominés leur statut d’acteurs laisse cependant toujours ouverte la question de la logique sociale globale qui vient déterminer la morphologie des rapports de forces et donc les formes et les rythmes de résolution **[18]** des tensions engendrées par l’actualisation (au sens d’effectuation et de mise à jour) des rapports de domination. On considérera par conséquent que le premier réductionnisme n’est pas

²³. Contre un cas de surinterprétation d’un document médiéval (1487), lu comme expression communaliste alors qu’il s’agit d’une réaffirmation de l’ordre social (féodo-eccésial) dans l’Empire, cf. J. Morsel, « *Res publica et gemeiner nutz*. Observations à partir de l’espace germanophone (XIV^e-XV^e siècles) », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 20, 2015, p. 193-222.

²⁴. Sur le problème théorique de la présence seigneuriale, quoique masquée, *au sein* du procès de production, et contre l’idée d’une « coercition extra-économique », cf. M. Barceló, « Créer, discipliner et diriger le désordre. Le contrôle du processus de travail paysan : une proposition sur son articulation », *Histoire et Sociétés rurales*, 6, 1996, p. 95-116 ; J. Morsel, *L’aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V^e-XV^e siècle)*, Paris, Colin, 2004, p. 204-208. Non qu’il faille se désintéresser des redevances, mais leur lecture est parasitée par leur assimilation implicite au loyer et/ou à l’impôt, ce qui masque la présence structurelle des seigneurs dans **[17]** les rapports de production, avant même la mise en culture des terres : M. Barceló insiste tout particulièrement sur le fait que c’est par l’accroissement du volume des *semences* à conserver pour assurer la rente de l’année suivante que s’opère la mainmise seigneuriale, si bien que les redevances fonctionnent comme un leurre puisque, lorsqu’on verse les redevances, et donc au moment où l’on regimbe éventuellement, c’est déjà trop tard – le pouvoir seigneurial s’est exercé l’année antérieure, la ponction seigneuriale s’effectuant lorsqu’on réserve les semences de l’année suivante et non lors du versement de leur produit. J. Demade, « Du prélèvement à la ponction : temps du prélèvement et marché des denrées », dans M. Bourin, P. Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI^e-XIV^e siècles). Les mots, les temps, les lieux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 321-342, souligne lui aussi combien les redevances peuvent être un leurre et que c’est en jouant sur le temps que s’accomplit la domination seigneuriale, mais pas de manière supra-annuelle (comme dans le cas de M. Barceló) : il considère en effet que c’est au niveau de la commercialisation et de façon intra-annuelle (par le biais du calendrier des redevances, qui contraint les tenanciers à vendre à un moment désavantageux pour eux) que les seigneurs conservent le contrôle du système productif.

²⁵. C. Wickham, *Communautés et clientèles en Toscane au XI^e siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*, Rennes, Association d’Histoire des Sociétés rurales, 2001.

²⁶. B. Cursente, « Puissance, servitude, liberté. Les “casalers” gascons au Moyen Âge », *Histoire et Sociétés rurales*, 6, 1996, p. 31-50.

résolu par la seule prise en compte (quelque nécessaire qu'elle soit) des intérêts et/ou des actions des dominés, ou d'une partie d'entre eux, face aux dominants.

Le second problème de réductionnisme auquel nous confrontent les travaux antérieurs (y compris une partie de ceux qui viennent d'être mentionnés) sur les phénomènes de *congregatio hominum*, de « villagisation » ou d'urbanisation des XI^e-XIII^e s. est celui de la spatialité du social. Qu'il s'agisse en effet de l'*incastellamento*, l'encellulement, l'*inecclesiamento* (dans sa lecture concrète, comme forme de *congregatio*), le communalisme ou la communalisation (pour désigner ce sur quoi travaillait C. Wickham), tous ces modèles ont largement en commun de reposer sur la conception d'un espace comme surface de projection (comme on parle d'« écran de projection »), préexistant au social, simple ressource maléable/ découpable/appropriable. Or il s'agit là d'une double faiblesse, qui n'est cependant devenue particulièrement visible que depuis la fin du XX^e s., en raison du « tournant spatial » qui a touché les sciences sociales et notamment l'histoire médiévale.

Depuis les années 1990 s'observe en effet dans les sciences sociales un « tournant spatial » (pour reprendre le syntagme *spatial turn* d'E. Soja)²⁷, qui correspond d'une part à l'abandon d'une conception naturaliste de l'espace (qui existerait en soi, de manière préalable au social)²⁸ et d'autre part à la [19] réévaluation du caractère spatial des pratiques sociales et des objets mis en œuvre par ces pratiques, des enjeux que constituent les distances ou proximités concrètes, avec les allers-retours entre ces distances (ou proximités) concrètes et les représentations sociales (la « distance » et la « proximité » de deux choses n'étant que relatives, non seulement géométriquement, mais surtout en fonction du champ sémantique contingent)²⁹.

²⁷ E. Soja, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989. En France, c'est en géographie que ce tournant a été le plus net, aussi curieux que cela puisse être puisque, en théorie, la géographie n'aurait jamais dû négliger l'espace – or c'est justement ce qu'a fait la géographie classique, jusqu'au « tournant géographique » évoqué en 1996 par M. Gauchet dans *Le Débat*, 92, 1996, p. 41, à propos des travaux menés autour de J. Lévy, M. Lussaut, C. Grataloup, etc. : cf. notamment J. Lévy, *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le Monde*, Paris, Belin, 1999.

²⁸ La complexité des positions ne doit cependant pas être occultée, y compris chez les géographes : d'un côté, on pourra déclarer que « l'espace géographique est l'étendue terrestre utilisée et aménagée par les sociétés en vue de leur reproduction – au sens large : non seulement pour se nourrir et s'abriter, mais dans toute la complexité des actes sociaux. Il comprend l'ensemble des lieux et de leurs relations. [...] L'espace géographique est donc à deux faces. Il est un système de relations et un produit social organisé, l'un des nombreux produits de l'activité sociale. » (R. Brunet, s.v. « Espace », dans R. Brunet, R. Ferras, H. Théry (dir.), *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*, Paris, Reclus/La Documentation Française, 1992, p. 180-181) – le caractère social de l'espace semble donc clairement souligné, si bien que l'auteur peut plus loin estimer qu'« il est donc tout à fait inutile d'employer l'adjectif "socio-spatial". » Toutefois, d'un autre côté, le caractère substantiel de l'espace est réintroduit par la fenêtre lorsque le même auteur nous dit aussi qu'« un espace géographique est une portion définie de la surface terrestre. La définition [19] est celle que lui donne celui qui en parle [...]. L'espace géographique est fait de l'ensemble de ces espaces géographiques. » Cette contradiction entre substantialité et socialité (en fait : culturalité) prend sens dès lors que l'on comprend que son arrière-plan théorique est constitué par la philosophie kantienne : « [...] l'espace n'est et ne peut être que social, et ses lois ont des logiques sociales. Comme le soulignait Kant, l'espace ne se définit que du point de vue des personnes et des groupes qui s'y situent. Il n'y a pas d'"espace naturel", mais des ensembles d'éléments physiques de l'espace géographique. Certes, l'absence des hommes n'empêcherait pas la Terre et l'Univers d'être ; mais ils n'existeraient pas comme "espaces". » Cette désarticulation de l'espace entre réalité en-soi (la Terre, l'Univers) et concept(ion) humain(e) n'est fondamentalement qu'un tour de passe-passe qui laisse intact le substantialisme spatial (celui de la Nature) et réduit le social aux représentations humaines.

²⁹ Le sociologue G. Simmel, dès 1908, avait intégré la spatialité au social, comme le montrent p. ex. ses réflexions sur le phénomène de la frontière, qui a une spatialité, mais qui ne dérive pas de l'espace mais du rapport des hommes à l'espace et dans l'espace, rapports que cette spatialité réalise en même temps qu'elle les représente (« La frontière n'est pas une réalité spatiale avec des effets sociologiques, mais une réalité sociologique qui se met en forme spatialement » : G. Simmel, « Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft », dans id., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, 1908, p. 467). Mais Simmel ayant été éclipsé par Weber et Durkheim, tout ceci a été négligé au profit d'une

Toutefois, on notera que dès la fin des années 1980, une telle approche sociale et non substantialiste de l'espace avait été mise en œuvre dans les travaux des médiévistes J.A. García de Cortázar³⁰ et A. Guerreau³¹, avant que ne se généralise ce genre de questionnement – qui n'évite cependant pas toujours **[20]** l'ornière substantialiste³², entre autres ossifiée par le maintien de notre dissociation binaire temps/espace. Il convient de souligner ici la contribution particulière du second médiéviste cité à la question qui nous intéresse, à travers la notion de « polarisation » et son insistance corrélatrice sur le *locus* comme élément caractéristique de cet espace polarisé³³ – l'usage du latin étant destiné à éviter de prendre les « lieux » en question pour nos propres *topoi*, que nous appréhendons nécessairement à partir de notre conception de l'espace, à la fois surfacique et isotrope (pour nous, un lieu est n'importe quel point sur une carte – topographique ! – indépendamment des rapports sociaux qui s'y nouent et le font exister comme lieu [social, serions-nous tentés d'ajouter]³⁴). La polarisation d'A. Guerreau doit donc être considérée comme un phénomène dont le sens spatial (et temporel, et social) est inaccessible à partir de *notre* conception de l'espace – ce qui conduit logiquement A. Guerreau à opposer polarisation et spatialisation (au sens d'une inscription dans l'espace)³⁵.

lecture fondamentalement interindividuelle du social – l'espace étant absent chez Weber et réduit à un simple substrat chez Durkheim. Et même à l'École de Chicago, où Simmel a continué à être pris en compte mais où le sociologique a été réduit au culturel, le spatial est devenu une pure expression d'une culture donnée (l'un des meilleurs exemples étant justement la « proxémie » d'E.T. Hall : *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971).

³⁰. J.A. García de Cortázar, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelone, Ariel, 1985 ; *Del Cantabrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los siglos VIII a XV*, Santander, Universidad de Cantabria, 1999.

³¹. Entre autres : A. Guerreau, « Les pèlerinages en Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie française*, 12, 1981, p. 7-30 ; id., « Quelques caractères... », art. cité ; id., « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico », dans E. Castelnouvo, G. Sergi (dir.), *Arti e storia nel Medioevo, I : Tempi Spazi Istituzioni*, Turin, Einaudi, 2002, p. 201-239.

³². On pourra ainsi mentionner, sans aucune prétention à l'exhaustivité, les ouvrages collectifs (qui signalent en soi le caractère académiquement valide du thème) suivants : Dossier « Espaces du Moyen Âge », *Médiévales*, 18, 1990, p. 5-92 ; G.P. Marchal (dir.), *Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.) / Frontières et conceptions de l'espace (11^e-20^e s.)*, Zurich, Chronos, 1996 ; J.A. Aertsen, A. Speer (dir.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1998 ; P. Moraw (dir.), *Raumerfassung und Raumbewusstsein im späteren Mittelalter*, Stuttgart, Thorbecke, 2002 ; *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spolète, Centro di studio sull'alto medioevo, 2003 ; N. Lyon-Caen (dir.), Dossier « L'appropriation du territoire par les communautés », dans *Hypothèses 2005. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 15-104 ; *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVII^e congrès de la S.H.M.E.S. (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007 ; etc.

³³. Sur la polarisation : A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques... », art. cité ; sur le *locus* : « Il significato dei luoghi... », art. cité. Dernière reconnaissance en date du caractère pionnier de ces travaux : F. Mazel, *L'évêque et le territoire...*, *op. cit.*, p. 20-21.

³⁴. On pourrait ici recourir à la distinction qu'opère A. Berque entre *topos* et *chôra* (comme lieu social) : A. Berque, s.v. « Lieu. 1 », dans J. Lévy, M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003 – à condition toutefois de ne pas réifier/naturaliser le *topos* en tant que lieu antérieur au social. La conception de l'espace comme surface isotrope n'est évidemment celle ni de la géographie « moderne » (cf. *supra*, n. 27), ni de la physique (notamment quantique), ni de la philosophie inspirée par H. Lefebvre (*La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974), ni des médiévistes susmentionnés mais des représentations courantes – y compris chez nombre d'historiens ; c'est pourquoi, encore en 2016, F. Mazel, *L'évêque et le territoire...*, *op. cit.*, p. 20-21, s'estime apparemment tenu de rappeler ce qui, pourtant, devrait désormais apparaître comme une évidence...

³⁵. À ma connaissance, cette opposition n'a pas fait l'objet d'une mise par écrit : elle a été formulée plusieurs fois à l'oral au cours de discussions que j'ai eues avec A. Guerreau autour de la notion de « spatialisation du social » (comme pendant de la « déparentalisation du social »), en particulier dans le cadre du CTCPSM (groupe de travail créé en 2010 et en partie subventionné par le LaMOP).

[21] Dans la perspective « classique », la formation des communautés d'habitants se traduirait donc spatialement, alors qu'on peut se demander dans quelle mesure la formation de ces communautés n'est pas inéluctablement un phénomène spatial, lié à une transformation de fond de la société occidentale (et d'elle seulement) – et donc à une spatialité strictement propre. Bref, prendre en compte la nature sociale de l'espace pourrait conduire à inverser les rapports logiques du modèle de la traduction spatiale évoqué : la formation des communautés d'habitants serait une manifestation/réalisation de la transformation des rapports sociaux à l'espace – au lieu de voir les transformations de l'espace comme des conséquences de la formation des communautés d'habitants... À l'opposé donc de positions qui considèrent que « l'essence de la communauté est sa structure sociale, pas sa structure spatiale. L'espace reste important, mais ce sont les rapports sociaux qui définissent la communauté. »³⁶

D'où le troisième réductionnisme, qui concerne la question de l'habiter. L'approche classique, notamment des historiens, de l'habiter a longtemps été (et reste largement) celle d'une constante humaine : la satisfaction d'un besoin primordial d'abritement (mis sur le même plan que le besoin de se nourrir et de se vêtir), dont seule la réalisation pratique change historiquement et, au mieux (c'est-à-dire quand on ne se contente pas d'une lecture en termes de progrès techniques), traduit des évolutions sociales. C'est comme cela que commence l'article « *Wohnen, Wohnkultur, Wohnforschung* » du *Lexikon des Mittelalters* – longtemps le seul des dictionnaires médiévistes consultés à prévoir une telle entrée³⁷, rédigée en 1998, avec des considérations [22] méthodologiques liminaires dues à H. Hundsbichler (l'un des principaux promoteurs de la *Realienkunde*, « histoire de la culture matérielle »). Cette ouverture me semble reprendre très directement³⁸ celle de H.J. Teuteberg dans son introduction au volume qu'il a dirigé et édité en 1985 (intitulé *Homo habitans...*), qui y déclare ainsi :

« La satisfaction du besoin quotidien d'habiter, c'est-à-dire d'un espace d'habitation bon marché, suffisant et en même temps hygiénique, fait partie au même titre que l'assurance de

³⁶ Ch. Wetherell, A. Plakans, B. Wellman, « Social Networks, Kinship, and Community in Eastern Europe », *Journal of Interdisciplinary History*, 24, 1994, p. 639-663, ici p. 645 (trad. J.M.).

³⁷ Il n'y a rien dans A. Vauchez (dir.), *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1997, sur « habit[er/at/ation] », ni même aucun renvoi dans l'index final ; un article « Maison », assez court et essentiellement tourné vers les aspects matériels de l'objet, est dû à S. Roux ; l'article « Résidence » ne concerne que l'obligation de résidence des clercs. J. Le Goff, J.C. Schmitt (dir.), *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, Paris, Fayard, 1999, ne fournit rien d'approchant. Il n'y a pas davantage d'entrée « habit[er/at/ation] » dans M. Balard et alii (dir.), *Dictionnaire de la France médiévale*, Paris, Hachette, 2003, mais une entrée « Maison » (centrée sur le bâtiment et très schématique). Il n'y a rien non plus sur « habit[er/at/ation] » dans C. Gauvard et alii (dir.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 2002, l'index final mentionnant cependant la notion d'« habitation » et la renvoyant à « Casal » (qui n'insiste guère sur la dimension habitative), à « Couverture » et « Pisé » (concernant l'histoire de construction), enfin à un nouvel article « Maison » de S. Roux, plus développé mais toujours essentiellement matériel. G. Melville, M. Staub (dir.), *Enzyklopädie des Mittelalters*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, ne présentent aucune section spécifiquement consacrée à l'habiter : toutefois au sein de la partie « Espaces et conditions de vie », de la section « Espace sociaux » et de la sous-section [22] « Espace urbain » figure une entrée « *Städtische Wohnkultur* » (« Culture urbaine de l'habitat », t. 2, p 272-274) due à B. Fuhrmann et évoquant la location, le chauffage, l'éclairage, le mobilier, le nombre de pièces et leur superficie – mais rien sur l'habiter en tant que fait social. Il faut attendre C. Gauvard, J.F. Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de l'historien*, Paris, PUF, 2015, pour qu'apparaisse une entrée « Habitat » (due au médiéviste B. Cursente, mais dépassant le cadre médiéval) qui dépasse le simple niveau de l'emprise au sol au profit de la spatialité du social. Ce simple survol montre ainsi clairement l'apparition progressive de la problématique de l'habiter chez les historiens – notamment médiévistes et notamment français.

³⁸ Sans le citer – à moins que les deux ne soient redevables d'une source commune, ou que H. Hundsbichler « oublie » de citer ici un travail qu'il avait déjà cité dans sa contribution « Wohnen », dans H. Kühnel (dir.), *Alltag im Spätmittelalter*, 3^e éd. Graz, Styria-Kaleidoskop, p. 254-269.

la nourriture et du vêtement, des plus anciens phénomènes de l'humanité. L'habiter peut être compté parmi les « phénomènes sociaux totaux » (Marcel Mauss) qui apparaissent en tous lieux et en tous temps et qui sont directement ou indirectement liés à tous les autres domaines de la vie des humains. L'hébergement³⁹ est une *conditio humana* et constitue une constante anthropologique fondamentale.

Face à ces états de chose connus depuis longtemps, on ne peut que s'étonner d'emblée du fait que nous manquions jusqu'à présent aussi bien d'une théorie générale que d'une histoire générale de l'habiter. »⁴⁰

On retrouve bien ici l'essentialisme et le naturalisme déjà rencontrés à propos de l'espace, idéologiquement verrouillés par la référence à l'être humain c'est-à-dire, dans l'idéologie occidentale actuelle, à l'individu. L'absence d'une *histoire* de l'habiter n'est donc nullement étonnante (puisqu'il s'agit d'une « constante anthropologique ») – sauf à entendre par là une histoire de *l'habitat* envisagé soit sous l'angle du mode d'habitation (dans le cadre de la [23] maison : mode de construction, distribution architecturale et fonctionnelle de l'espace intérieur, mobilier), soit sous l'angle du mode de dispersion ou d'agglomération des maisons (*incastellamento*, « naissance des villages », urbanisation, etc.). C'est bien ce que montre la suite de l'article de H. Hundsichler, dans laquelle il explique l'absence de travaux sur l'habiter et la culture de l'habiter⁴¹ médiévaux d'une part par le problème des sources, d'autre part par une conception trop illimitée de l'habiter. Il s'appuie alors sur la sociologie de l'habitat pour réduire l'objet « habiter » à trois exigences fondamentales : la satisfaction des besoins physiques et psychiques, des besoins sociaux et des besoins spatiaux de l'individu, afin de pouvoir répondre à ce qu'il appelle « la question centrale : pourquoi les hommes habitent-ils *comme* ils habitent » (je souligne). On voit l'écart avec notre approche, qui pourrait être schématisée par la question « *pourquoi* les hommes habitent-ils *désormais* ? ».

La raison pour laquelle l'habiter proprement dit n'a jusqu'alors pas fait l'objet de travaux d'histoire est certainement liée à ce qui a été dit à propos de l'espace, c'est-à-dire à l'évacuation du caractère social de tout rapport à l'espace (et du caractère spatial de tout rapport social⁴²) hors de la pensée scientifique. Les pratiques spatiales ont été réduites à des explications spatiales, et donc habiter à un pur rapport spatial (résider *là*, d'une manière spatialement déterminée – par les matériaux disponibles et les aires culturelles). Cette transformation de l'habiter en besoin est inséparable de la dissociation fondamentale dans notre société, depuis le XIX^e s., entre lieu d'habitation

³⁹. « L'hébergement » sert à traduire ici le segment « *Das Hausen* (mhd. husen = „*wohnen, aufhalten, beherbergen, wirtschaften*“) bzw. *das Behausen* (mhd. behusen = „*mit einem festen Haus versehen, besiedeln, Obdach geben*“)... », c'est-à-dire le fait d'avoir un habitat ou de créer un habitat (pour soi ou d'autres).

⁴⁰. H.J. Teuteberg, « Betrachtungen zu einer Geschichte des Wohnens », dans id. (dir.), *Homo habitans. Zur Sozialgeschichte des ländlichen und städtischen Wohnens in der Neuzeit*, Münster, F. Cöpppenrath, 1985, p. 1 (trad. J.M.). La notion même d'*homo habitans* signale clairement l'essentialisme anthropologique auquel on a affaire ici.

⁴¹. H. Hundsichler définit la culture de l'habiter (*Wohnkultur*) comme « sémantique des modèles de comportement sociaux », et l'habiter (*Wohnen*) en tant « qu'expression de l'atmosphère subjective intérieure ».

⁴². Il est un aspect qu'on ne peut pas traiter ici mais qu'il convient de conserver à l'esprit : le caractère historique (et académiquement entretenu) de notre désarticulation entre temps et espace, si bien que c'est en fait du « caractère indissolublement spatial et temporel [et non pas spatio-temporel] de tout rapport social » qu'il conviendrait de parler. C'est sur cette thématique, dans la perspective d'une science du social unifiée, que travaille le Groupe Dulac (subventionné par le LaMOP et associant historiens, archéologues et géographes), dont de premiers travaux ont été publiés en 2014 : H. Noizet, J. Lévy, « Une rencontre spatio-temporelle », *EspacesTemps.net* (2014), en ligne : <http://www.espacestemp.net/articles/une-rencontre-spatio-temporelle/> (introduction, avec renvoi aux autres travaux).

et lieu de travail⁴³. Le caractère à la fois résidentiel et productif de la maison à [24] l'ère préindustrielle (ou « non capitaliste ») est un phénomène qui a été surabondamment signalé, y compris à propos du Moyen Âge, si bien que nous en avons déjà tiré comme conclusion préliminaire qu'« habiter » devrait au moins être envisagé à la fois comme « résider×produire », et donc que ce qu'on pourrait considérer comme l'unité de base de la communauté d'habitants, le « feu », constitue non seulement une unité de résidence durable (une *demeure*), mais aussi une unité de production intégrée. C'est pourquoi le « feu » pouvait être caractérisé comme « lieu d'occupation » (aux deux sens du verbe « occuper » : un lieu occupé et un lieu où l'on œuvre). Adopter la perspective du besoin anthropologique primaire revient donc à mutiler d'emblée l'habiter préindustriel (« non capitaliste »...) d'une de ses dimensions constitutives.

L'histoire de l'« habiter » constitue donc un véritable champ en friche (sinon un champ de ruines), même chez les historiens qui ont poussé le plus loin la réflexion sur le caractère social de l'espace (en l'occurrence médiéval) : l'« habiter » a été traité uniquement de façon acritique, comme le simple fait d'avoir un lieu de résidence durable, dont la *forme* plus ou moins concentrée a des effets sociaux (notamment le « voisinage »). Il suffira à cet égard de rappeler le cas de R. Fossier, qui décrit le phénomène de la formation des villages comme le passage de la situation sociale de l'habitant à celle du villageois⁴⁴. En-dehors de l'histoire, l'ethnologie pense les plaies que lui ont infligées [25] en la matière son passé folkloriste et essentialiste⁴⁵, et la

43. En allemand *Wohnstätte vs Produktions-, Betriebs-, Berufs-, Arbeitsstätte*. L'habiter/résider contemporain est ce que Julien Demade désigne ci-après (en Postface) comme « le loger ». Rappelons également que la Charte d'Athènes (1933) distingue (dissocie) quatre fonctions-clés de l'urbanisme : habiter, travailler, se récréer, circuler. La validité conceptuelle de l'opposition centrale entre lieu de résidence et lieu de travail est toutefois contestée par certaines historiennes dans le cadre des *Gender Studies* comme étant une opposition du point de vue masculin, puisque cela revient à disqualifier le travail domestique, principalement féminin (cf. S. Breuss, [24] « Häusliche Zeitordnungen. Hausarbeit und Zeitdisziplinierung im 19. und 20. Jahrhundert », dans E. Chvojka, A. Schwarcz, K. Thien (dir.), *Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Munich, Oldenbourg, 2002, p. 211-226). Derrière cela se pose tout le problème de la notion même de « travail » : ce qui est en jeu est le caractère « producteur » du travail, le travail en tant que « production » au sens plein du terme. Les activités domestiques, quelque pénibles qu'elles soient, ne sont pas directement une activité productive, elles s'intègrent au cycle productif indirectement, au niveau de la reproduction de la force de travail – qui est bel et bien dissociée spatialement de la production, cette dissociation spatiale étant un élément essentiel du fonctionnement du système, car elle permet de dissocier la consommation de l'activité productive, élément essentiel du fétichisme de la marchandise. Dissociation du même ordre que celle liée au phénomène des « délocalisations », qui sépare à l'échelle mondiale les lieux de production et les lieux de consommation. Par conséquent, la dissociation entre lieu de travail et lieu de résidence pourrait bien être à remplacer, conceptuellement, par une dissociation entre lieu de production (au sens large) et lieu de reproduction (au sens large).

44. R. Fossier, *Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, Christian, 1995, p. 8 : « et surtout... [il faut] la prise de conscience communautaire sans laquelle il n'y a pas de "villageois", mais seulement des "habitants". » Même conception traditionnelle de l'habiter en Allemagne : K.S. Bader, *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, I: Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*, Cologne/Vienne, Böhlau, 1957, p. 21-22, définit ainsi la *Hof* (« ferme » au sens actuel du terme) comme le « lieu d'habitation (*Wohnstätte*) séparé d'une famille paysanne particulière comprenant des bâtiments d'habitation et d'exploitation, [ensemble bâti nommé] "*Gehöft*" », mais il souligne qu'une « simple juxtaposition de *Höfen* ne constitue cependant pas encore un village. Ce n'est que quand les lieux d'habitation [*Wohnstätten*], plus [25] rapprochés, forment un complexe unifié de bâtiments en interrelation et utilisant ensemble des installations communes – pâture centrale, fontaine et chemins – qu'il s'agit d'un "véritable" village » (trad. J.M.).

45. La folklorisation ethnologique a ainsi fossilisé une distinction entre l'habiter urbain et l'habiter rural, incarné par la maison rurale (notamment la chaumière et/ou la maison à colombages), elle-même incarnation de l'habiter ancien – et donc du paradis perdu. N. Mathieu *et alii*, « Habiter le dedans et le dehors : la maison ou l'Éden rêvé et recréé », *Strates*, 11, 2005, en ligne : <http://strates.revues.org/430>, et N. Mathieu, « Rural et urbain : unité et diversité dans les évolutions des modes d'habiter », dans M. Jollivet, N. Eizner (dir.), *L'Europe et ses campagnes*, Paris, PFNSP, 1996, p. 187-216, soulignent bien la prégnance du modèle de la maison rurale dans les représentations positives de l'habiter contemporain

vieille géographie humaine⁴⁶ semble avoir fréquenté les mêmes ornières – où elle a même pu être davantage encore immobilisée par l'ontologie heideggérienne, précocement relayée vers la géographie par des géographes comme, en France, É. Dardel (inventeur du concept théorique de « géographicité », très prisée parmi les géographes contemporains). Dans une série de textes, Heidegger a en effet fait de l'« habiter » des êtres humains le parallèle du « vivre » des êtres vivants : leur manière d'être au monde, en tant qu'être-au-monde qui est le propre de l'homme⁴⁷...

[26]

III. Perspectives

La perspective globale dans laquelle ont été menées les réflexions collectives a donc été de tenter de comprendre ce que peuvent nous apprendre les communautés d'habitants sur le système social qui les voit apparaître, se développer et se transformer – donc moins un savoir sur les communautés en tant que telles que sur les dynamiques sociales dont elles résultent et qu'elles réalisent. Ces dynamiques sociales ne devaient pas se restreindre aux intentions (seigneuriales, cléricales, etc.) ou aux intérêts des uns et des autres (seigneurs, agriculteurs, curés, etc.) – sans pour autant substituer à des acteurs humains des abstractions transformées en pseudo-acteurs : l'Église ou le clergé, le pouvoir, la noblesse, le système social... Non que le système social ne soit que la somme des relations interindividuelles, comme si celles-ci évoluaient dans un univers sans règles (à commencer par celles du langage) et inventaient à chaque fois le cadre normatif au sein duquel les actes et les paroles des uns et des autres font sens et produisent de l'engagement – faute de quoi, sans « inertie », aucun système social ne durerait. Inversement, il s'agissait de considérer les actes et les paroles des uns et des autres comme des modalités *d'actualisation* des règles sociales – c'est-à-dire à la fois leur réalisation en un lieu et instant précis (l'actualisation comme mise *au* jour) et leur adaptation aux conditions particulières du lieu et de l'instant (l'actualisation comme mise *à* jour).

Il convenait par conséquent de rapporter à chaque fois les phénomènes observables à une logique supra-individuelle *et* à des rapports inter-individuels. Mais « inter-individuel » ne signifie pas « inter-personnel » : le problème ici n'est pas de savoir si

(négarion idéale de la dissociation lieu de résidence/lieu de travail, et contact externe avec la nature). L'image construite par l'ethnologie a par là même contribué à ossifier les conceptions courantes de la maison comme cadre de la vie familiale (dont seule la forme élargie était censée rappeler le caractère archaïque du modèle – ce qui préserve cependant le lien consubstantiel entre maison et vie familiale) et de l'habiter comme simple écologie sociale. D'où le constat établi dès 1987 par l'ethnologue J. Guibal à propos des zones d'ombre concernant l'ethnologie de l'habitat en milieu rural : « Écarts, hameaux, villages ont été appréhendés comme des données de fait, au même titre que ces conditions naturelles déterminantes que sont, pour l'architecture et la construction, la topographie des sites d'implantation ou les ressources locales en matériaux. » (« Habiter la maison paysanne. La fonction domestique et l'architecture en Languedoc méditerranéen », dans *Habiter la maison = Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 9, 1987), en ligne : <http://terrain.revues.org/3187>).

⁴⁶. À distinguer de la géographie renouvelée présentée *supra*, n. 27, qui accorde justement une véritable attention à l'habiter en tant que tel : cf. la notice « Habiter », dans J. Lévy, M. Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie...*, *op. cit.*, p. 440-442, distincte de la notice « Habitat » (*ibid.*, p. 437-438) et classée comme « notion et concept des plus fondamentaux de la géographie » et (contrairement à « Habitat ») comme faisant partie des « cent concepts pour penser l'espace ». L'édition de 1993 du *Dictionnaire* cité *supra*, n. 28, présente désormais une (courte) entrée « Habiter », due à R. Brunet et H. Théry (dans R. Brunet, R. Ferras, H. Théry (dir.), *Les mots de la géographie...*, *op. cit.*, p. 250), mais pour l'essentiel consacrée aux usages du participe passé « habité », dont le caractère scientifique est nié au profit d'usages psychologiques ou poétiques.

⁴⁷. M. Heidegger, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 192 : « Habiter est le trait fondamental de l'Être (*Sein*) en conformité duquel les mortels sont ». D'où la parenté entre « habiter » (sens primitif de *bauen*, modèle de l'humanisation du monde) et « être » (*to be*, *ich bin*, etc.) : [26] « habiter » exprimerait donc l'être de l'homme en tant qu'Être-au-monde, et formerait ainsi le point d'inflexion entre le « construire sa maison » et le « se construire soi-même »...

l'on doit parler de « personne » ou d'« individu » à propos du Moyen Âge⁴⁸ mais celui de l'usage qui est usuellement fait du qualificatif « personnel » par les historiens du pouvoir (pouvoir personnel, pouvoir sur les personnes ou les choses, etc.). Au-delà de l'opposition juridique (historiquement tardive) entre « personnel » et « réel », la question ici soulevée était surtout celle de l'opposition entre « personnel » et « spatial » du point de vue de l'organisation sociale. Il s'agissait en effet de prendre au sérieux à la fois les perspectives d'anthropologues (relayés par des historiens médiévistes) à propos des rapports de parenté – interpersonnels s'il en est, [27] mais précisément indépendants des modalités spatiales⁴⁹ –, celles d'historiens du droit – concevant le passage de la *familia* du haut Moyen Âge à la communauté villageoise comme le passage d'un principe de personnalité à un principe de territorialité⁵⁰ –, enfin d'observations empiriques effectuées à partir de la documentation médiévale et suggérant un tel processus de dépersonnalisation/spatialisation du social⁵¹.

Derrière cette question, c'est en fait la nature même de ce qui fait communauté qui était posée⁵². Ceci signifie que le mot « communauté » ne peut être employé pour n'importe quelle forme collective ou de coprésence humaine, comme c'est trop souvent le cas (par exemple pour les bandes de chasseurs préhistoriques ou des groupements de cabanes du haut Moyen Âge). Le risque [28] est grand, sinon, de faire remonter la forme communautaire aux origines obscures de l'humanité – au deux sens du terme. D'une part en effet, sociologues et anthropologues ont longtemps considéré la communauté comme une sorte d'inverse de la société, dont elle formerait la préhistoire : chez le précurseur F. Tönnies comme chez la plupart des anthropologues, notamment anglo-saxons, jusqu'aux années 1960⁵³, la communauté correspondait ainsi

⁴⁸. En première approche : B.M. Bedos-Rezak, D. Iogna-Prat (dir.), *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, Aubier, 2005, et dernièrement J. Baschet, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 2016.

⁴⁹. A. Guerreau-Jalabert, « El sistema de parentesco medieval: sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio », dans R. Pastor (dir.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, CSIC, 1990, p. 85-105, ici p. 100 ; J. Morsel, *L'Histoire (du Moyen Âge) est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'Histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'Histoire s'interrogent* (2007), en ligne : https://lamop.univ-paris1.fr/fileadmin/lamop/publications/Histoire_medi_evale_combat_Morsel_2007.pdf, p. 138 (avec bibliographie).

⁵⁰. K.S. Bader, *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes...*, *op. cit.*, p. 68 (qui corrèle par ailleurs, p. 219, la territorialisation à la *Verdinglichung*, soit le passage des droits de la personne dans ses objets – et donc une double démarcation des droits « personnels » face, à la fois, aux droits « territoriaux » et « réels ») ; l'idée d'un passage de liens de nature personnelle au haut Moyen Âge à un Moyen Âge central « territorial » se rencontre également à propos du diocèse dans *La diocesi di Bobbio...*, *op. cit.*, ce dont se démarque F. Mazel, « Diocèse et territoire... », art. cité, p. 57, qui considère que le haut Moyen Âge (notamment carolingien) se caractérise plutôt comme une « phase complexe associant des logiques personnelles et des logiques spatiales non territoriales ». Ces dernières sont précisées ailleurs comme des logiques de polarisation et d'enracinement local fin IX^e-mi-XI^e s., tandis que la territorialisation implique une conception plus structurée, hiérarchisée et délimitée de l'espace dominé (bref un espace qui n'est plus seulement pensé à partir du centre mais précisément comme espace, comme aire – complexe, enchevêtrée, et largement scripturale – de domination : F. Mazel, « Spatialisation et territorialisation des pouvoirs en Provence (X^e-XII^e siècles) : quelques éléments de réflexion », dans *Actes du programme de recherche franco-allemand Territorium (ANR-DFG)*, en ligne : <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47103>, 2013) ; id., *L'évêque et le territoire...*, *op. cit.*, p. 368-370.

⁵¹. J. Morsel, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle », dans P. Boucheron, J. Chiffoleau (dir.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 363-381.

⁵². Les lignes qui suivent reprennent en partie des observations générales faites dans J. Morsel, *s.v.* « Communauté », dans C. Gauvard, J.F. Sirinelli (dir.), *Dictionnaire de l'historien*, *op. cit.*, p. 107-110, et dans id., « En guise d'avant-propos : les communautés ont quand même une histoire », dans *Faire communauté = Questes*, 32 (2016), p. 1-14 (également en ligne : <http://questes.revues.org/4324>).

⁵³. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin, 1887, trad. fr. *Communauté et société*, Paris, PUF, 1946. Sur la recherche anglo-saxonne, cf. J.W. Cole, « Anthropology comes Part-Way Home :

à un état antérieur à la société (et à l'histoire), caractérisant tout particulièrement les sociétés préindustrielles et/ou non occidentales. Mais d'autre part, c'est aussi l'humanité de l'homme qui est en jeu dans l'exigence qu'ait existé de tout temps une forme au moins proto-sociale : comment rendre compte, sans cela, de l'essence de l'homme (dès lors qu'elle n'est plus rapportée à la Création), un homme défini par Aristote comme « animal communautaire » (*koinonikon zôon*) avant même que d'être un *politikon zôon* – c'est-à-dire moins un « animal politique » que, dans le contexte grec, un « animal proprement social » ?

Cela ne signifie évidemment pas qu'il n'a existé des communautés que dans l'Occident du second Moyen Âge (schématiquement à partir du XI^e-XII^e s., correspondant à l'« encellulement » de R. Fossier ou au « mouvement communautaire » de P. Michaud-Quantin, qui attire pour sa part l'attention sur les réflexions théologico-juridiques permettant désormais de concevoir le principe de « personnes morales »⁵⁴) : simplement, l'on n'a absolument rien à gagner à se contenter d'un usage flou du mot, parce qu'il interdit précisément de saisir la spécificité des formes sociales qui résultent des processus examinés. Un tel effort de précision conceptuelle et d'historicisation pose d'ailleurs le problème classique du balancement entre vocabulaire indigène (où existent *communitas* et divers équivalents vernaculaires) et conceptualisation scientifique – un problème qui s'est aussi posé, on le verra, à propos de l'habiter.

L'avènement des communautés d'habitants correspondrait ainsi à celui d'une morphologie sociale spécifique : un ensemble de feux (plus ou moins aggloméré) dont la cohésion ne reposerait pas sur des rapports de parenté (même s'il peut y avoir une certaine endogamie) mais sur l'idée d'appartenance commune à un même lieu ; l'articulation des feux correspondrait essentiellement à l'organisation productive, dont la reproduction à long terme serait assurée par la fixation accrue des populations à l'espace habité. [29] À titre d'hypothèse avait donc été proposée une distinction à opérer entre communauté et ensemble/groupement sur la base de la structure des liens au sein de la forme considérée : pour qu'il y ait communauté, il faudrait qu'il y ait rapport *entre* les membres (de la communauté) eux-mêmes, mutuels (ou « horizontaux », sans que cela exclue cependant des inégalités de position), et non pas hiérarchisés et polarisés *sur* tel ou tel personnage⁵⁵. L'entrelacement de liens entre les membres de la communauté – entrelacement plus ou moins dense, réel ou potentiel selon la taille effective du groupe – vaudrait ainsi pour des formes telles qu'une ville, un village⁵⁶, un métier, une confrérie, etc.

À l'inverse, une forme conçue structurellement comme un ensemble de liens focalisés sur une unique personne servant, elle, de truchement nécessaire à tous les membres de la forme en question, devrait être conçue comme autre chose qu'une communauté. Dans ces conditions, on devrait considérer autrement que comme une communauté, par exemple, un monastère bénédictin (dans lequel l'abbé est censé être le seul lien entre les moines, strictement juxtaposés et, au mieux, chargés de se

Community Studies in Europe », *Annual Review of Anthropology*, 1977, p. 349-358, ainsi que C. Schrecker, *La communauté. Histoire critique d'un concept dans la sociologie anglo-saxonne*, Paris, L'Harmattan, 2006.

⁵⁴. P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen-Âge latin*, Paris, J. Vrin, 1970.

⁵⁵. Du point de vue de la sociologie analytique allemande, wébérienne, cette distinction formelle recoupe celle entre les types de l'*Anstalt* (institution « verticale ») et du *Verein* (association « horizontale », communauté), sur laquelle je reviens lors de l'examen des rapports entre paroisse et communauté d'habitants (cf. notamment les n. 119-121 du Chap. 8).

⁵⁶. Sans préjuger ici de la morphologie du village en question : non seulement de son plan (« tas », rue, etc.) mais aussi de ce que D. Pichot appelle « village éclaté » (D. Pichot, *Le village éclaté. Habitat et société dans les campagnes de l'Ouest au Moyen Âge*, Rennes, PUR, 2002) – c'est-à-dire en admettant l'existence de communautés rurales même en régions d'habitat dispersé.

dénoncer les uns les autres à l'abbé...) ou encore une paroisse (qui ne se définit pas par les rapports des paroissiens *entre eux*, mais par les rapports entre paroissiens et curé : celui-ci médiatise les rapports entre les paroissiens, y compris au sein des familles puisqu'il dote en théorie tout fidèle de nouveaux parents, baptismaux)⁵⁷ ; la même chose vaudrait aussi pour la *familia* féodale, ainsi que, d'ailleurs, pour le « feu », focalisé sur son chef.

Que les choses soient claires : il ne s'agissait pas d'imposer une définition absolue de la communauté, c'est-à-dire d'exclure tout autre usage conceptuel du mot (ce qui serait un songe creux étant donnée la multiplicité des usages [30] qui en sont faits), mais d'envisager que distinguer les deux choses (communauté et ensemble polarisé) est susceptible de faire apparaître des logiques jusqu'alors passées inaperçues. En l'occurrence, la question est moins de savoir si un monastère *est* ou non (ou à partir de quand) une communauté : ce qui compte ici est, au mieux, de voir en quoi le fait de qualifier expressément (c'est-à-dire de façon choisie et réfléchie) un monastère comme « communauté » améliore l'intelligibilité du phénomène en question et, au-delà, de la société médiévale. Qualifier de « non-communautaires » (pourrait-on les dire alors tout simplement « collectives » ?) les diverses formes citées à l'instant (monastère, paroisse, *familia*, feu, etc.) parce qu'elles sont caractérisées avant tout par des rapports interpersonnels (abbé/moines, curé/ouailles, *dominus/homines*, etc.), à rebours des usages courants, pourrait ainsi être considéré comme une simple provocation – si ce n'est que cela attire l'attention sur des impensés de nos usages et peut permettre, par exemple, de retrouver la distinction opérée précédemment entre structuration interpersonnelle et structuration spatiale⁵⁸.

Outre les liens tissés *entre les membres*, ce qui caractériserait la communauté (rurale, urbaine, artisanale, confraternelle, etc.) serait donc aussi le rapport à l'espace – ce qui soulève inmanquablement la question de la spatialité dont on parle⁵⁹. La chose pourrait paraître évidente pour une communautés rurale voire (via la réduction de l'espace à l'emprise au sol) urbaine, mais moins nette pour un métier ou une confrérie – mais précisément, c'est là qu'on perçoit l'intérêt que peut présenter la prise en compte de la spatialité pour la compréhension des phénomènes du métier ou de la confrérie : car contrairement à une lecture, d'inspiration wébérienne ou durkheimienne, assumée ou non, de ces formes comme unions (mutuelles) de personnes, on peut aisément montrer qu'il s'agit en premier lieu de modalités d'appartenance spécifique à des localités particulières⁶⁰.

[31] Puisque le terme « communautés » est pratiquement inutilisable tant il est flou, c'est donc sur le prédicat que devait reposer l'effort conceptuel – en l'occurrence ici « d'habitants ». Or c'est précisément à l'intersection de ces deux aspects (liens

⁵⁷. Ce problème a déjà été signalé par J. Morsel, « “Communautés d'installés”... », art. cité, et est à l'arrière-plan de ma (double) contribution au présent volume. La paroisse comme, fondamentalement, *Personenverband* (« groupement de personnes ») caractérisé par un rapport bilatéral exclusif entre curé et chaque fidèle et spatialement enraciné par une église spécifique, est également ce qu'observe H. Müller dans les textes normatifs canoniques des XII^e-XV^e s. : « Die Pfarrei im Normengefüge der mittelalterlichen Kirche », dans E. Bünz, G. Fouquet (dir.), *Die Pfarrei...*, op. cit., p. 61-96, ici p. 74-76.

⁵⁸. Ceci impliquerait alors d'expliquer en quoi un monastère, une *familia*, une paroisse ou un feu ne renvoie pas à une structure spatiale – sinon comme points/centres à partir desquels s'élaborent des pratiques spatiales. On ne veut évidemment pas dire que ces formes d'organisation sont en-dehors de l'espace, mais que leur définition par rapport à lui est distincte d'une part de celle à laquelle nous sommes accoutumés (le territoire) et d'autre part de celle qui concerne les communautés d'habitants (on va y revenir). Une telle réflexion est d'ailleurs certainement compatible avec le fait susmentionné (cf. à propos de la n. 35) que la polarisation n'est pas assimilable à une spatialisation et donc que derrière la distinction personnalisation/spatialisation c'est tout simplement *notre* conception de l'espace qui reste présente.

⁵⁹. Cf. la n. précédente.

⁶⁰. C'était précisément l'objet de J. Morsel, « “Communautés d'installés”... », art. cité.

entrecroisés et spatialité) que se trouvait le phénomène de l'habiter, sur lequel on s'est donc spécifiquement arrêté : d'une part dans une perspective *onomasiologique* (examen de l'usage de termes susceptibles d'être pertinents : *habitare/manere/degere/* etc., *habiter/demeurer/etc.*, *wohnen*, etc.), d'autre part dans une perspective *praxéologique* (examen des pratiques dont nous considérons qu'elles peuvent être liées à l'« habiter » médiéval : résider/exploiter/voisiner, etc.). L'approche onomasiologique a montré que le champ lexical/sémantique n'était pas nécessairement organisé autour de la notion même d'« habiter », qui soit peut renvoyer à d'autres aspects de l'appartenance sociale (comme l'*habitor* mauriennais étudié par M. Gelting, qui désigne un villageois nouveau venu, essentiellement par mariage, opposé à l'*incola*, villageois d'origine et héritier), soit passe à l'arrière-plan par rapport à d'autres notions (*vecino*, *sasse*, etc.). Le rapport social que nous voulons appeler ici « habiter », en donnant au syntagme « communauté d'habitants » un sens fort, ne se résout donc pas en mentions et pratiques d'habiter (même non réduites à « résider ») – ne serait-ce que parce que notre objet n'est pas habiter au Moyen Âge, mais le rapport social qui s'instaure à travers le phénomène communautaire et que nous décidons, faute de mieux, d'appeler « habiter » afin d'en souligner le caractère spatial. D'autres concepts seraient certainement possibles, comme le syntagme « communautés d'installés » proposé en cours de route⁶¹ – à condition, là encore, que la question du vocabulaire ne fasse perdre de vue l'objectif : comprendre la société qui « s'encelle » ainsi.

Mettre ainsi sur le même plan l'encellulement et la formation des communautés d'habitants qui nous intéressent revient à la fois à spatialiser l'encellulement (contrairement à la façon dont il était initialement présenté) et à considérer les communautés d'habitants comme des modes d'encadrement social. [32] Toutefois, il ne s'agissait pas ici de reconduire une lecture « disciplinaire »⁶² analogue à celles de l'*incastellamento* et des diverses approches fondées sur l'intentionnalité des seigneurs – sans pour autant se contenter d'inverser cette lecture à la manière du communalisme : au lieu de tenter d'identifier un moteur mis, plus ou moins pragmatiquement (c'est-à-dire avec une visée), en marche, l'important était de comprendre ce qui se jouait localement du point de vue des rapports sociaux, c'est-à-dire des rapports de domination. Car même s'il peut s'avérer qu'à long terme, les communautés d'habitants ont pu fonctionner comme le noyau d'un système politique démocratique (selon la conception de P. Blickle), cela ne suppose nullement qu'elles ont ainsi révélé ce qu'elles étaient, mais qu'elles le sont devenues – par conséquent, il

⁶¹. *Ibid.* Ce syntagme est destiné à éviter les associations automatiques que nous faisons avec les mots habiter/habitant/habitat, à maintenir par le participe passé l'ambiguïté consubstantielle à la « violence douce » du rapport au lieu (s'installer ou être installé par quelqu'un) dont il va être question dans les lignes qui suivent, enfin à évoquer (par le biais de l'étymologie) l'idée de « siège » qui est le cœur morphologique de tout le vocabulaire des rapports de domination des hommes et de leur espace – qu'il s'agisse des formes latines *sedes*, *possessio* et de leurs dérivés romans ou des formes germaniques construites autour du verbe *sitzen* (*sasse*, *besitzen*, *gesessen*, etc.) ; mais dans la mesure où « communauté d'assis » paraissait peu envisageable, j'ai préféré parler de « communauté d'installés » (sans chercher le moins du monde à l'imposer à mes compagnons de travail – le terme n'est ainsi repris ici que par Hélène Noizet).

⁶². Non pas au sens des disciplines académiques mais de ce qu'en Allemagne on appelle *Sozialdisziplinierung* (« disciplinement social ») à la suite de G. Oestreich : cf. W. Schulze, « Gerhard Oestreichs Begriff "Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit" », *Zeitschrift für historische Forschung*, 14, 1987, p. 265-301 ; S. Breuer, « Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault », dans Chr. Sachsse, F. Tennstedt (dir.), *Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1986, p. 45-69. Quoique cette notion ait été développée pour la période moderne, elle a aussi été employée à propos d'une ville médiévale comme Nuremberg par W. Buchholz, « Anfänge der Sozialdisziplinierung im Mittelalter. Die Reichsstadt Nürnberg als Beispiel », *Zeitschrift für historische Forschung*, 18, 1991, p. 129-147, mais contestée par Andrea Bendlage, Peter Schuster, « Hüter der Ordnung. Bürger, Rat und Polizei in Nürnberg im 15. und 16. Jahrhundert », *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, 82, 1995, p. 37-55.

n'est d'aucun secours d'opposer les communautés (ou le communalisme) à la domination seigneuriale. Non que la confrontation entre seigneurs et habitants n'ait joué aucun rôle – simplement, elle n'est que ce qui a éventuellement déterminé la forme institutionnelle du processus (ce que R. Viader appelle ici « faciès »).

Car la formation des communautés, urbaines ou rurales, ne signifiait nullement une relative simplification des rapports sociaux – mais au mieux leur clarification si l'on procédait à une formalisation écrite. Avant comme après, on trouve localement une multiplicité de seigneurs face à des habitants eux-mêmes engagés dans une multiplicité de rapports de domination (entre feux, au sein des feux, avec des forains, etc.), ce que montrent bien les contributions qui suivent – qu'il s'agisse de multiples dominants laïques et/ou ecclésiastiques d'un côté, de divers groupes dominés qui se disputent ou s'accordent sur les usages de l'espace communautaire de l'autre. Pour intégrer ces divers aspects (au lieu de souscrire à un constat d'infinie diversité du réel qui n'est qu'un renoncement de la pensée) et prendre en compte l'autonomie des producteurs (sans la confondre avec une autonomisation politique, [33] comme on l'a signalé précédemment⁶³), l'ancrage de leurs activités dans un espace donné (au nom duquel, donc de façon dépersonnalisée, leurs actions se devaient d'être normées, en puisant dans les diverses ressources normatives disponibles) et le fait qu'on ne voit strictement pas régresser la domination seigneuriale dans les siècles qui suivent (ce qui n'exclut évidemment pas que celle-ci se transforme), on a envisagé que les communautés d'habitants aient pu être une contribution fondamentale à cette domination seigneuriale – contrairement à l'hypothèse au moins implicite et souvent explicite qui voit dans la constitution de formes communautaires une forme de défense collective, selon notre distinction métaphorique entre les liens verticaux et les liens horizontaux, et donc selon l'idée courante que « l'union fait la force ».

Toutefois, à la différence des théories insistant sur les intérêts seigneuriaux, l'orientation a été mise sur la participation décisive quoique involontaire des « habitants » à leur propre domination, par le biais de l'internalisation d'un système de représentations dans lequel l'appartenance spatiale à la fois masque les rapports interpersonnels et légitime la soumission de chacun à des impératifs communautaires liés à la spécificité du lieu et aux avantages spécifiques qu'il est censé procurer à ses membres. De ce fait, la communauté d'habitants nous a paru fonctionner comme une structure d'allocation aux feux, selon une gradation dans l'espace, le temps et la population, de l'accès à des moyens de production (agaires, artisanaux, commerciaux) ; en tant que telle, la communauté d'habitants serait donc un rapport de production qui exclut une partie de la population de cet accès – ce qui implique que le degré d'intégration à la communauté puisse constituer un enjeu, et donc rendre celle-ci attractive.

Mais cette attractivité, qui favorise l'enracinement local des populations, n'est que la forme particulière de la « violence symbolique » ou « douce » dont P. Bourdieu a développé le concept pour rendre compte des modalités de reproduction du pouvoir dans les sociétés « traditionnelles », c'est-à-dire pour lui pré-capitalistes et faiblement institutionnalisées⁶⁴. Cette violence douce de l'habiter converge avec les observations d'A. Guerreau sur le caractère central du *dominium* (c'est-à-dire du lien des hommes à la terre, enjeu premier de la reproduction sociale – et non la transmission de la terre comme pourrait nous le faire croire notre société d'héritage⁶⁵) et sur les conséquences

⁶³. Cf. *supra*, p. 15-16.

⁶⁴. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minit, 1980, p. 186, 215-223.

⁶⁵. Sur le caractère strictement historique des logiques d'héritage et donc les questions fondamentales qu'engendre la prise en compte de cette historicité, cf. S. Willer, S. Weigel, B. Jussen (dir.), *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur*, Berlin, Suhrkamp, 2013, [34] ainsi que mes observations critiques dans J. Morsel, « L'héritage – ou comment s'en débarrasser ? À propos de l'ouvrage *Erbe. Übertragungskonzepte zwischen Natur und Kultur* (2013) », *Genèses*, 100/101, 2015, p. 189-196, et

de ceci [34] sur la structuration de l'espace féodal européen, dont le caractère polarisé assurait la reproduction du *dominium* et devait donc être lui-même tendanciellement reproduit sans que les dominants aient les moyens de l'imposer par la force⁶⁶. Toutefois, cette polarisation est assurée, selon A. Guerreau, par l'église et le cimetière – c'est-à-dire par la paroisse, et non pas par la communauté d'habitants organisée, ce qui imposait de s'interroger sur l'articulation entre ces deux formes : communauté d'habitants et paroisse. Cette interrogation était d'autant plus nécessaire qu'en France, les paroisses passent pour avoir donné naissance aux communes, tandis qu'en Allemagne c'est le même mot qui s'est imposé pour désigner la communauté d'habitants, la commune et la paroisse (*Gemeinde*).

L'examen des communautés d'habitants ne répond par conséquent pas seulement à un problème d'ordre agricole ou artisanal (organisation du travail), juridique (droits communs, franchises, théories de l'*universitas*), morphologique (agglomération ou non), religieux (articulation avec la paroisse et le cimetière), politique (municipalité, représentation face au seigneur), scriptural (chartes de franchises, de coutumes ou de peuplement, *Weistümer*, statuts et registres urbains, etc.), sociologique (articulation des rapports de parenté, seigneuriaux, de voisinage, spirituels). Ces divers aspects apparaîtront, diversement associés, dans les contributions qui suivent – insistant selon les cas plutôt sur les aspects spatiaux (L. Kuchenbuch, H. Noizet, J. Demade), ou paroissiaux (É. Grémois, J. Morsel, J. Demade), ou agro-pastoraux (J. Dumasy, S. Leturcq), ou juridiques (M. Gelting, É. Huertas, R. Viader), mais dans tous les cas sur l'intrication des rapports de forces, au-delà d'un schématisme vertical/horizontal et de la trilogie politique/économie/religion.

Il nous est en effet apparu vain de prétendre régler le problème de savoir ce que sont les communautés d'habitants et/ou comment ou pourquoi elles se sont formées : les instruments notionnels et les perspectives historiques usuels, dont nous sommes nécessairement prisonniers (au moins au départ, et encore en partie à l'arrivée), sont très puissants car ils servent en partie à définir ce que nous sommes *aujourd'hui* – l'histoire servant trop souvent (voire ontologiquement ?) à universaliser les catégories et ainsi à nier l'historicité du social. Il convenait par conséquent de faire apparaître les problèmes, suggérer des pistes de lecture, et montrer en quoi un changement d'éclairage [35] peut contribuer à une meilleure intelligibilité des textes et de la société elle-même – selon une logique en fin de compte analogue à celle mise en œuvre par C. Wickham pour la plaine de Lucques, dont jamais il ne postule le caractère représentatif, mais heuristique. C'est pourquoi l'essentiel des textes qui suivent reposent sur l'étude fouillée d'un dossier précis, fourni au moins en partie en annexe dès lors qu'il s'agit d'un corpus dont l'édition s'impose (éventuellement : de nouveau). Échappe nécessairement à ce schéma le texte formant la postface (J. Demade), qui met en œuvre une démarche proprement réflexive sur les hypothèses de départ et les perspectives dans lesquelles le travail a été mené.

Tous ces textes ont été conçus comme des chapitres d'un livre collectif qui ont fait l'objet de discussions communes et répétées – et qui présentent de ce fait une ampleur souvent très supérieure à ce que seraient des actes de colloque ou des articles de revue. Les trois premiers (L. Kuchenbuch, H. Noizet, M. Gelting) concernent la question de la spatialité des rapports sociaux correspondant au phénomène qui nous intéresse : l'habiter. Le texte de M. Gelting, par ailleurs, aborde également la question de l'enjeu que représente l'accès aux ressources du territoire pour les habitants eux-mêmes, thème qu'il partage avec J. Dumasy, S. Leturcq et R. Viader. Les communautés d'habitants assurent ainsi la résolution de tensions nées de revendications concurrentes voire conflictuelles autour de l'accès aux ressources locales (champs ou communaux) –

« Rapports de parenté, pouvoir et reproduction sociale », dans id., *Noblesse, parenté et reproduction sociale à la fin du Moyen Âge*, Paris, Picard, 2017, p. 9-32, ici p. 11-23.

⁶⁶. A. Guerreau, « Quelques caractères spécifiques... », art. cité, p. 91-92.

sans que les seigneurs aient à intervenir nécessairement puisque les membres des communautés se chargent de faire régner un ordre local et définissent une hiérarchie des droits, laquelle détermine en même temps l'attractivité des pleins droits. Mais R. Viader montre bien que les enjeux « internes » ne sont pas dissociables des enjeux de contrôle seigneurial, et les cinq derniers textes avant la postface traitent donc de la question des rapports entre les communautés d'habitants et les structures de domination, qu'il s'agisse des pouvoirs seigneuriaux, laïques ou ecclésiastiques (notamment sur la base de l'examen de chartes de franchises ou de coutumes : R. Viader, E. Huertas), ou des instances paroissiales (E. Grémois, J. Morsel). Cette dimension de la domination (plutôt seigneuriale que paroissiale, eu égard à la période envisagée) est également au cœur du texte de L. Kuchenbuch – mais en même temps que la dimension spatiale par laquelle le livre va être ouvert : il s'agit de montrer ainsi que toutes ces dimensions, quoique examinée séparément pour des raisons techniques, ne sont pas dissociables les unes des autres.

[36]

IV. Gains

Retour à Ardres : en quoi tout ceci nous permet-il de mieux comprendre le texte de Lambert présenté en ouverture (la présente Introduction étant ainsi, elle aussi, arrimée à un dossier, quoique plus superficiellement examiné que ceux qui suivent) ? La réponse ne peut qu'être décevante et en même temps ouverte. Le texte de Lambert est en effet étroitement contraint par une logique discursive qui correspond mal à nos attentes : dès lors en effet qu'il ne raisonne qu'en termes d'intentionnalités (de Herred, d'Arnoul), nous restons dans une interprétation du genre de l'*incastellamento* (qui n'implique pas qu'il y ait systématiquement création *ex nihilo* d'un nouveau lieu mais triage : abandon forcé de certains lieux au profit de certains autres, comme dans le cas présenté par É. Huertas), avec appropriation d'un espace au moyen d'un fossé en périmètre (comme dans le cas du *fossatum Campelli* à Paris, à l'arrière-plan de l'appropriation commune par le roi et l'évêque présentée par H. Noizet), renforcement du pôle en question grâce à un établissement ecclésiastique où l'on concentre les reliques (une sorte de *congregatio reliquiarum...*), aux dépens notamment d'une ancienne chapelle cimetériale (comme dans le cas de la Moréno présenté par É. Grémois).

Les gens d'Ardres (comme de Selnesse) ne sont jamais expressément qualifiés d'« habitants » (les *incole* sont les ex-résidents des localités voisines, donc d'une certaine manière plutôt des « immigrés »), mais nous savons désormais que l'usage du terme n'est pas en soi significatif – de même que la traduction par « habiter » du mot *habitare* dans les textes examinés par L. Kuchenbuch serait très certainement une erreur. Par ailleurs, ils sont appelés « Ardrésiens » (ou « Selnessiens ») – donc qualifiés par rapport à un toponyme, et non plus comme *homines* de tel seigneur, ce qui peut renvoyer à la logique de spatialisation des identités sociales qui constitue l'objet du texte d'H. Noizet et, en partie, de L. Kuchenbuch. Comme dans les situations observées par R. Viader et M. Gelting, c'est l'arrivée de nouveaux venus qui, justement, est l'occasion de clarifier la nature du rapport global, lorsqu'on nous dit que les *incole* de Hénin, Douai et l'Écluse affluèrent spontanément vers Ardres pour y établir volontairement et perpétuellement leur habitation au milieu des autres (*apud Ardeam sponte confluerunt et ad nutum eius cum Ardensibus perpetuam sibi habitationem elegerunt*), tandis que les querelles entre anciens et nouveaux Ardrésiens associent extranéité et servilité (*adventicios illos [= les nouveaux venus] et servilis conditionis obprobrio*).

Par conséquent, habiter à Ardres (depuis toujours ou non, puisque la question de l'ancienneté ne surgit que lors des querelles) apparaît comme une sorte de liberté – on ne saurait mieux suggérer combien les « habitants » [37] ont internalisé la logique de

l'encellulement : être là comme modalité douce de fixation des populations. Les avantages dont ils bénéficient et qui définissent l'attractivité du lieu sont en effet d'une part la « protection » seigneuriale (matérialisée par le château et l'enceinte) et la « protection » spirituelle (grâce aux reliques accumulées), d'autre part la paix intérieure (grâce à la justice échevinale) et les facilités d'approvisionnement (offertes par le marché) qu'Arnoul a octroyées.

Certes, on retrouve ici des clauses très voisines de celles étudiées par R. Viader, mais un écart important (outre celui des dates – à moins de ne prendre en compte que celle de la rédaction par Lambert d'Ardres, v. 1200) pourrait bien résider dans le fait qu'à Ardres il n'est visiblement fait aucune mention d'un quelconque écrit : on nous dit simplement qu'Arnoul a juré sur les évangiles et confirmé tout cela, en public et dans l'église Saint-Omer (*cum duodecim Ardensis opidi paribus, vavassoribus, militibus, burgensibus et plebe, tactis sacrosanctis [evangeliiis], in ecclesia sancti Audomari Ardensis iuravit et confirmavit*). L'absence d'écrit n'est sans doute pas à mettre au compte d'un sous-développement scriptural des régions septentrionales, qui plus est à une date aussi ancienne (fin du XI^e s.), puisque la région en question connaît précisément un recours précoce à l'écrit et au type de la charte de franchises. Le point-clé réside sans doute plutôt dans le fait que contrairement à Ardres, c'est un groupe seigneurial qui doit se stabiliser à Belpech, Molandier et Mazères : à Ardres, Arnoul est certes soumis au comte de Guînes (qui est d'ailleurs devenu seigneur d'Ardres au temps de Lambert) et a lui-même des dépendants plus ou moins aristocratiques (les *vavassores* et *milités* mentionnés) – mais Lambert ne donne pas l'impression qu'Arnoul ait à imposer localement son pouvoir face à d'autres seigneurs.

Par conséquent, c'est aussi ce que Lambert ne nous dit pas qui fait sens : l'absence de charte de franchises ou de coutumes – qui nous rappelle qu'on écrit moins pour dominer les dominés que pour définir les pouvoirs des seigneurs entre eux – ; la quasi-absence de la paroisse à la fin du XI^e s. sauf à propos de la dîme – qui signale soit que le processus de paroissialisation n'est encore qu'en cours (si l'on se place vers le milieu du XI^e s. dont parle Lambert, lorsque la chapelle Saint-Quentin est abandonnée au profit d'Ardres) ou achevé de telle manière qu'il n'y a plus de discordance entre paroisse Saint-Omer d'Ardres et *castrum* d'Ardres (lorsque le curé d'Ardres Lambert écrit) – ; l'absence de toute mention d'activité productive rurale (sauf la mention des restes romains soulevés par la charrue), artisanale ou commerciale (sauf la mention du marché) – sans doute parce que le but de la documentation médiévale, surtout cléricale, n'est jamais de nous en parler en soi, comme s'il s'agissait d'une donnée significative et digne de mention, parce que la [38] conception de la société comme *ecclesia* et le recours sélectif à l'écrit ne laissent longtemps la place qu'au problème de l'articulation entre charnel et spirituel.

Il faut donc attendre qu'une logique de la conversion institutionnalisée des biens (et personnes) charnels en biens (et personnes) spirituelles (par donation, consécration, attribution judiciaire, scripturalisation, etc.), laisse la place à une autre logique, qu'A. Guerreau voit apparaître à travers les controverses théologiques du XII^e s., observe déjà à l'œuvre au XIII^e s. et qu'il qualifie d'« homogénéisation » (et dont précisément la « spatialisation référentielle » me semble pouvoir être une des modalités) : dans ce processus, la totalité du charnel tend à glisser du côté du spirituel (ce dont la Réformation constitue l'aboutissement involontaire)⁶⁷, entre autres par l'internalisation des normes par les laïcs, qui se chargent à leur tour de promouvoir le respect des « valeurs chrétiennes »⁶⁸. Dès lors, rien de ce que nous considérons comme

⁶⁷. Id., « Il significato dei luoghi... », art. cité.

⁶⁸. Id., « Stabilità, via, visione : le creature e il Creatore nello spazio medievale », dans E. Castelnuovo, G. Sergi (dir.), *Arti e storia nel Medioevo*, III : *Del vedere : pubblici, forme e funzioni*, Turin, Einaudi, 2004, p. 167-197. D. Iogna-Prat, *Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société*, Paris, PUF, 2016, montre combien la notion traditionnelle de « laïcisation » employée pour rendre compte

« profane », notamment les activités productives ou marchandes, n'était plus susceptible d'échapper à l'écrit (lui-même conçu comme facteur de spiritualisation⁶⁹) – ce qui éclaire sans doute d'une autre manière, moins technico-rationnaliste (dans le sillage de J. Goody et de M. Clanchy⁷⁰), des phénomènes appelés « révolution documentaire » ou « scripturalité [39] pragmatique », mais aussi l'existence même de la documentation exploitée par J. Dumasy, M. Gelting et S. Leturcq par contraste avec le « silence » (en fait l'indicibilité) chez Lambert.

Le premier gain, en fin de compte, de tout ceci n'est-il pas déjà de nous faire voir tout ce que nous ne comprenons pas, au-delà des modèles explicatifs existants – première étape vers l'élaboration de nouveaux paradigmes, comme contribution à une approximation progressive de cette société (dans son fonctionnement comme dans sa dynamique) ? C'est en tout cas une attitude de permanente modestie par rapport à l'ampleur de ce que nous ne savons toujours pas qui nous a guidés – une modestie dont on peut espérer qu'elle ne caractérise pas l'ensemble des résultats ici proposés.

de l'intervention croissante des laïcs dans le champ du sacré et d'une substitution du politique à l'ecclésial est trompeuse et interdit de comprendre, au-delà du binôme Église/État, « de quoi se nourrit et comment évolue en Occident l'institution en charge de l'appartenance, de la fidélité et de la croyance » (p. 459) : moins qu'à un passage de l'église/Église à la ville/cité, c'est à l'infusion de la seconde par la première et à la réalisation de la première dans la seconde qu'on assiste – ce qui a permis la fondamentale continuation de ses logiques sociales (l'intégration à la communauté d'habitants et la stabilité de la main-d'œuvre) alors même que l'institution ecclésiastique voyait son magistère remis en cause (et c'est d'ailleurs certainement parce que les logiques sociales en question pouvaient être assurées sans elle qu'elle s'est vue contestée).

⁶⁹. C'est en tout cas l'une des hypothèses susceptibles de rendre compte efficacement de divers discours tenus (dans les préambules) par les chartes allemandes des XII^e-XIV^e s., que j'ai présentés et soumis à diverses discussions collectives (à l'Université Laval de Québec en 2012, lors de la session du CTCPSM et dans une version allemande au Frankfurter Forschungskolloquium Mittelalter en 2014, enfin à l'EHESS en 2015), dont résulte mon texte en préparation « La charte féodale comme opérateur temporel. Observations à partir de chartes de l'Empire des XII^e-XV^e siècles ».

⁷⁰. J. Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit, 1979 ; M. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1066-1307*, Londres, Arnold, 1979 ; 2^e éd. revue Oxford/Cambridge (Mass.), Blackwell, 1993.