

# La formation des communautés d'habitants

## au Moyen Âge, II : Habiter

### Introduction

Joseph Morsel

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)

Cette rencontre de travail fait suite à celle de [Xanten](#) (juin 2003), au cours de laquelle avait été effectué un tour d'horizon historiographique. Les présentations qui y avaient été faites figurent en partie sur le site du LAMOP [\[1\]](#), mais sont encore incomplètes. Plusieurs angles d'attaque du problème avaient été envisagés à la fin de la rencontre de Xanten, l'approche développée aujourd'hui n'étant que l'une d'elle. La problématique globale dans laquelle se replaçaient ces divers angles d'attaque était d'envisager dans quelle mesure la formation des communautés d'habitants correspondrait (ou non) à la mise en place d'un nouveau rapport social à l'espace, corrélative de transformations sociales d'ensemble comme p. ex. la déparentalisation du social. Je ne reviens pas sur les débats qui ont entouré à Xanten le problème de la place des rapports de parenté dans le fonctionnement social, liés au fait que le langage de la parenté envahit le champ social, où sa métaphorisation et son instrumentalisation posent le problème de son rôle effectif au sein des structures sociales.

## I L'espace

L'examen du caractère spatial de la formation des communautés d'habitants n'est en soi pas une nouveauté : déjà, les modèles de l'*incastellamento* de P. Toubert ou de l'*encellulement* de R. Fossier avaient souligné les profonds réaménagements de l'espace cultivé qui ont accompagné les processus évoqués. Mais notre perspective est autre : ces modèles, comme d'autres encore, reposent sur une conception d'un espace antérieur et extérieur au social, notre conception courante de l'espace-étendue naturel, une sorte d'espace vierge, qualifié parfois de « géographique » <sup>[2]</sup>, sur lequel s'inscrivent voire se superposent des couches d'aménagement de l'espace. L'opérateur de socialisation de l'espace, dans cette perspective, est le plus souvent la notion de « territoire » (ou de « territorialisation »), insuffisamment questionnée par les historiens <sup>[3]</sup>.

Dans cette perspective, 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). 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...

Le caractère secondaire (du point de vue logique) de l'espace dans la réflexion historiographique n'est elle-même peut-être qu'une autre manifestation de la mise à l'écart du spatial dans l'étude du social qui a sous-tendu la formation de la pensée sociologique occidentale, en particulier chez Weber et Durkheim (de deux manières différentes). Durkheim ramène l'espace au substrat des actes sociaux, l'inscription dans l'espace des

phénomènes sociaux étant alors redevable de ce qu'il appelle la « morphologie sociale ». Quant à Weber et au pan wébérien, dominant, de la sociologie anglo-saxonne ou allemande, ils n'ont accordé qu'une importance très restreinte à la spatialité des phénomènes sociaux : qu'il s'agisse de l'étude des modes de sociation ou de l'analyse des réseaux, l'espace est éliminé au cours du processus d'abstraction intellectuelle. D'où la sentence de Charles Wetherell, Andrejs Plakans et Barry Wellman en 1994 :

« L'essence de la communauté est sa structure *sociale*, pas sa structure *spatiale*. L'espace reste important, mais ce sont les rapports sociaux [\[4\]](#) qui définissent la *communauté*. »

Notre approche apparaît ainsi comme une rupture radicale vis-à-vis de l'approche strictement interpersonnelle, réticulaire, du phénomène communautaire, comme si l'inscription dans l'espace n'était pas un enjeu de la formation de la communauté et pas seulement son substrat (selon Durkheim) ou sa conséquence (selon l'École de Chicago). Le cas parisien me semble montrer combien la formation des communautés bourgeoise [= communauté d'habitants], universitaire et juive vers 1200 ne se fait pas seulement autour de la fixation de droits et privilèges fiscaux ou judiciaires, ni de prestations de serments, mais aussi et indissolublement autour du problème de la définition et de la structuration de l'espace parisien - qui ne préexiste pas à son traitement [\[5\]](#) social .

Par ailleurs, il importe de souligner le substantialisme de la plupart des analyses de réseaux, clientélaires ou prosopographiques, sur lesquelles s'appuient les études sociologiques des communautés et qui reposent sur l'idée d'une mise en relation *a posteriori* de personnes préexistant à la mise en rapport. Georg Simmel avait pourtant déjà souligné au début du XXe siècle le caractère paradigmatique de l'étranger, qui ne devient étranger que lorsqu'il entre dans l'espace de référence et qui, quoique géométriquement dans l'espace de référence, est socialement mis à

distance de la communauté qui se définit par rapport à cet espace. L'étranger n'existe donc qu'au sein du rapport social *et* spatial en question. Or l'invention de l'étranger est un aspect-clé du phénomène qui nous retient, la formation des communautés d'habitants, qui imposent la démarcation vis-à-vis des non-habitants...

On peut difficilement éviter de considérer notre approche *via* l'espace comme n'ayant aucun rapport avec ce qu'Edward Soja a appelé en 1989 le *spatial turn* [\[6\]](#) et que p. ex. Jacques Lévy a adapté en « tournant géographique » [\[7\]](#) (j'opterai pour ma part, de façon plus large, pour « tournant spatial »). Ce tournant spatial s'observe depuis la fin des années 1980 et surtout les années 1990 dans diverses sciences sociales : sociologie, ethnologie, géographie, histoire... Pour ce qui est de l'histoire médiévale, il suffira de mentionner la multiplication des publications en France ou en Allemagne depuis cette époque [\[8\]](#), le programme de recherches dirigé par DIP sur « la spatialisation du sacré », le rapport de Monique Bourin et d'Élisabeth Zadora sur l'espace dans *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne* (1998) ou, plus spectaculairement encore, le thème choisi pour le prochain congrès de la SHMESP, à Mulhouse en juin 2006 : « Constructions de l'espace au Moyen Âge »...

Notre approche n'est ainsi certainement pas affranchie de tout « air du temps » [\[9\]](#), ce qui n'est en soi pas problématique dès lors que l'on en est conscient - et que l'on est conscient qu'il ne s'agit pas nécessairement de la seule approche possible et légitime. Mais cela implique également de se tourner vers les sciences sociales qui présentent la même évolution, afin d'en bien cerner les enjeux, de même que vers les disciplines de la spatialité, comme la géographie ou l'archéologie - dès lors qu'elle vont au-delà d'une approche descriptive et prennent pour objet les rapports des hommes à l'espace (et non plus

[\[10\]](#)

les actions des hommes dans l'espace) .

Chez les historiens (notamment médiévistes), l'espace est longtemps resté le cadre substantiel/naturel de l'histoire, même chez les historiens-phares comme Marc Bloch, pour qui l'espace est la surface sur laquelle se distribuent les phénomènes historiques en fonction des propriétés de leur substrat : on reconnaît bien là l'héritage durkheimien. D'où la réception très limitée, en fin de compte, du travail d'Immanuel Wallerstein sur le « système-monde » et sur la nécessité d'intégrer l'espace (et le temps) en tant que variables endogènes dans l'analyse historique des formations sociales. Même le travail si souvent mis en avant de Fernand Braudel sur *La Méditerranée...* reste fondamentalement substantialiste dans son approche. Concernant l'approche sociale et non substantialiste de l'espace, je ne connais guère, en fin de compte, que les travaux de García de Cortázar et de Guerreau, d'ailleurs antérieurs à la fin des années 1980, ce qui fait d'eux des précurseurs en la matière [\[11\]](#) .

La conception substantialiste domine également en Allemagne, avec trois facteurs supplémentaires de brouillage. L'un est technique : il s'agit de la vigueur bien connue de la cartographie historique, qui *produit* une représentation plane - et avec elle la conception substantialiste de l'espace historique. L'autre est académique : la prégnance de l'histoire juridique et/ou institutionnelle dans le paysage des sciences humaines correspond à la domination d'une conception abstraite et déspatialisée des rapports sociaux. Le troisième est idéologico-culturel : il s'agit de la longue relégation du *Raum* en tant qu'objet d'étude, en raison de sa possible évocation des *Kulturraum* et *Lebensraum* nazis, le cadre spatial de l'approche historique ayant alors été transféré sur le *Land*, au profit d'une *Landesgeschichte* (« histoire régionale ») particulièrement dynamique - mais reposant largement sur l'idée d'une existence autonome du *Land* en question. D'où à la fois l'évacuation de la notion d'espace dans le cadre national et sa réintroduction naturaliste sous les

oripeaux du *Land*.

Le cas allemand semble ainsi mettre particulièrement bien en valeur un facteur-clé de l'histoire du référent spatial : le lien entre espace (*Raum*) et nation. Le rapport à l'espace (conçu substantiellement/naturellement) serait ainsi un rapport à l'État-nation. C'est ce qui permet de comprendre ce qui s'est passé chez les sociologues. L'espace est en effet longtemps resté un impensé chez eux, mais sous la forme d'un refoulement [\[12\]](#) et donc de son traitement purement métaphorique, en particulier à travers la notion-clé de « distance sociale ». Un des éléments de ce refoulement paraît bien avoir été l'intégration implicite (en tant qu'échelle d'analyse et donc cadre censément neutre) de l'espace national dans la notion de « société ». Mais renvoyée au domaine de la nature et non pas de la société, l'étude de l'espace a été reléguée à la géographie. La construction du champ de la sociologie, dont nous connaissons bien les aspects de la lutte victorieuse face aux historiens, s'est aussi accompagnée d'une démarcation face à la géographie - exactement dans la même démarche d'abstraction vis-à-vis du kaléidoscope des faits concrets (historiques ou géographiques).

Georg Simmel avait pourtant posé, en 1908, les bases de l'intégration de l'espace à la réflexion sociologique - quoique dans une perspective néo-kantienne : le temps et l'espace étant des catégories de l'entendement humain à travers lesquelles l'homme perçoit le monde, l'analyse sociologique devrait intégrer l'examen des rapports spécifiques des hommes à l'espace et au temps. Simmel accordait ainsi une importance toute particulière au caractère construit des découpages d'ensembles spatiaux (et notamment du 'paysage'), au-delà de tout naturalisme et de toute perception sensorielle naïve. Surtout, Simmel concevait l'espace à la fois comme condition nécessaire et [\[13\]](#) comme symbole des rapports sociaux. Mais cette perspective a été masquée à la fois par l'éclipse de Simmel vis-à-vis de Weber et de Durkheim, et par le traitement de la perspective spatiale

simmelienne aux USA, par l'École de Chicago (Robert Park, Ernest Burgess, Emory Bogardus, Edward T. Hall) [\[14\]](#), qui a exercé une influence extrêmement importante sur la sociologie de l'habitat.

Face à cela, le « tournant spatial » qui s'observe depuis les années 1990 dans les sciences sociales correspond à la réévaluation du caractère spatial des pratiques et des objets mis en œuvre par ces pratiques, des enjeux que constituent les distances ou proximités concrètes, avec les allers-retours qualifiés de « post-modernes » 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). En Amérique du Nord, d'où semble être parti le mouvement (sans oublier les « francs-tireurs » que représentaient García de Cortázar ou Guerreau), l'ouvrage de Henri Lefebvre sur *La production de l'espace* a joué un rôle-clé, amplifié par sa traduction en anglais en 1991 - ce qui ne veut pas dire, selon la bonne vieille histoire des idées, qu'il est la cause de ce *spatial turn* : c'est plutôt la raison pour laquelle l'ouvrage a alors été traduit (et pas plus tôt), de même qu'il ne semble avoir été « découvert » par les historiens français qu'à la fin des années 1990, qui devrait être expliquée...

Je ne m'interrogerai même pas là-dessus ici : j'en tirerai seulement l'observation, cruciale pour nous, que les sciences sociales redécouvrent l'espace dans la production et reproduction du lien social, au lieu des analyses seulement (ou prioritairement) interpersonnelles du « mouvement communautaire » occidental. C'est dans cette perspective que l'examen du caractère spatial de la formation des communautés d'habitants - non pas comme son cadre ou sa traduction mais comme son cœur - s'avère indispensable. Mais la question qui se pose alors est celle de l'échelle d'analyse [\[15\]](#).

Classiquement, en vertu du principe qui dote

chaque communauté d'un territoire-substrat (ou -cadre) approprié et à son échelle (le finage pour le village, le territoire urbain pour la ville, le pays pour la nation, etc.), la communauté d'habitants est étudiée en partant de l'échelle de l'agglomération ou de la commune, voire de la paroisse. Les difficultés posées par le cadre paroissial avaient déjà été évoquées à Xanten, et le cas des Rogations présenté au colloque de Rosas ainsi que le colloque de Tours sur les limites paroissiales les ont confirmées. L'échelle de l'agglomération avait déjà été repoussée à Xanten, ne serait-ce que pour ne pas négliger l'existence de communautés d'habitants dans les régions d'habitat dispersé (cf. la notion de « village éclaté » proposée par Daniel Pichot à propos de l'Ouest français) et pour ne pas confondre ce que García de Cortázar appelait « village physique » et « village social ».

Quant au cadre communal, hypostasié par le « communalisme » de Peter Blicke, il pose un double problème : d'une part, le lien communal étant fondé sur un serment ou une autre forme d'engagement personnel (voter, aller au plaid, etc.), le caractère spatial de l'appartenance à la communauté d'habitants semble passer au second plan. De fait, la sociologie wébérienne, à l'héritage si prolifique, considère la commune comme l'incarnation du *politischer Verband* (« association politique »), doté certes d'un ressort spatial spécifique mais que le rapport à son espace ne définit pas, contrairement aux deux autres formes que reconnaît Weber : l'agglomération (exemple-type : le village) et l'*ökonomischer Gebietsverband* (« association économique territoriale » : communauté agricole, communauté de vallée) [\[16\]](#).

Cette dernière forme nous amène justement au deuxième point : à Xanten, lorsque a été envisagée le cas de Thoury et du fonctionnement communautaire (ou collectif ? [\[17\]](#)), selon les cas, à l'échelle du hameau, de Thoury ou de l'ensemble des paroisses ; ou à Rosas, où l'on a observé avec Luigi Provero l'emboîtement de plusieurs

échelles/cellules d'appartenance (hameau/village/vallée...), parfois concurrentes, parfois complémentaires, et les difficultés des cartographes génois pour délimiter les communautés, sans qu'on puisse parler d'une situation d'anarchie spatiale qui se serait peu à peu simplifiée/rationalisée, car il s'agit bien plutôt d'une production *ad hoc* de formes sophistiquées de co-spatialité - à Xanten et à Rosas, donc, il est apparu que l'analyse à partir des fonctionnements communautaires (ou collectifs) ne pourrait se faire que de manière multiscalaire.

À cette approche « par le haut » (et qui pose le problème des instruments notionnels permettant de distinguer les pratiques communautaires, collectives, ou simplement récurrentes) a été préférée dans un premier temps une approche « par le bas » et notamment par le rapport à l'espace. L'hypothèse qui a été faite, et qui est au cœur de la notion de communautés d'habitants, est que le processus que nous étudions (la formation des communautés que nous proposons d'appeler proprement « d'habitants » [\[18\]](#)) se caractérise très précisément par la formation d'un nouveau rapport social, spécifiquement articulé à l'espace, celui de l'« habiter » - et qu'étudier ce rapport spécifique pourrait bien être le moyen d'accéder à la forme spécifique que nous pensons que la communauté d'habitants est [\[19\]](#).

## II Habiter

L'approche classique, notamment des historiens, de l'habiter est 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 et éventuellement *traduit* des évolutions sociales (souvent réduites à de simples progrès techniques). C'est comme cela que commence l'article « Wohnen, Wohnkultur, Wohnforschung » du *Lexikon des Mittelalters* - le seul des dictionnaires médiévistes consultés à prévoir une telle entrée [\[20\]](#), rédigée en 1998, avec des

considérations méthodologiques liminaires dues à Helmut Hundsbichler (l'un des papes de la *Realienkunde* = histoire de la culture matérielle). Cette ouverture me semble reprendre très directement [\[21\]](#) celle de Hans Jürgen Teuteberg dans son introduction au volume qu'il a dirigé et édité en 1985, intitulé *Homo habitans...* Il 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 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'hébergement [\[22\]](#) 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. » [\[23\]](#)

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 ne peut donc pas être étonnante (puisque'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 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 Hundsbichler, dans laquelle il explique l'absence de travaux sur l'habiter et la culture de

l'habiter [\[24\]](#) médiévaux par le problème des sources, mais aussi 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 corporels-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 hors de la pensée scientifique du caractère social de tout rapport à l'espace et du caractère spatial de tout rapport social. Les pratiques spatiales ont été réduites à des approches spatiales, et donc habiter à un pur rapport spatial (résider *là*, d'une manière spatialement déterminée - par les matériaux disponibles et les aires culturelles).

Mais s'est aussi certainement ajouté à cela le problème historique de la « question du logement » (la *Wohnungsfrage* allemande) liée à l'exode rural et à l'industrialisation du XIXe siècle : dans ce cadre, le problème de l'habitat a été dès lors conçu strictement sous l'angle du besoin, une optique que n'ont fait que renforcer au XXe siècle les grandes crises liées à la destruction massive de logements (bombardements) et aux migrations massives (avec les phénomènes des bidonvilles et des camps de réfugiés abritant des groupes massifs de populations fuyant crises économiques, politiques ou militaires).

Cette transformation de l'habiter en besoin est inséparable de la dissociation fondamentale dans notre société, depuis le XIXe siècle, entre lieu d'habitation et lieu de travail [\[25\]](#). Le caractère à la fois résidentiel et productif de la maison à 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 ». Adopter la

perspective du besoin anthropologique primaire revient donc à mutiler d'emblée l'habiter préindustriel (« non capitaliste »...) d'une de ses dimensions constitutives [\[26\]](#).

Toutefois, cette perspective de la question du logement a eu d'autres effets de brouillage. D'une part, l'enjeu social crucial qu'elle constituait a provoqué l'apparition de nouveaux types de sources, en particulier les descriptions précises d'intérieurs (sur la base d'enquêtes), puis à des investigations sur les périodes antérieures pour fournir des points de comparaison et surtout des modèles d'habitat harmonieux (on y reviendra). Mais en l'absence des sources susmentionnées aux périodes antérieures, on s'est efforcé d'utiliser ce qu'on avait, notamment les inventaires après-décès ou les comptes, p. ex. dans le cadre de la *Haushaltsforschung* allemande puis de la *Realienkunde* autrichienne (cf. Hundsbichler !). D'où deux conséquences : la rétrojection sur la période médiévale du caractère primo-résidentiel de l'habitat [\[27\]](#) ; et la compréhension de l'absence au Moyen Âge de sources attentives à l'univers domestique comme un autre exemple de la pauvreté scripturale du Moyen Âge - alors qu'il s'agit peut-être surtout de l'expression d'un faible intérêt social porté alors à la problématique de l'habitat/aménagement, comme si habiter était alors moins un investissement de l'espace domestique qu'un investissement de l'espace collectif (social)...

Un autre effet de brouillage a été celui de l'ethnologie rurale, qui s'est développée à partir du début du XXe siècle, dans la perspective d'un romantisme social inspirée par la contestation des effets sociaux de l'industrialisation - et notamment du « déracinement », qui constitue le pendant socioculturel de la question du logement (dont ne s'était occupés, au XIXe siècle, que les économistes - comme les *Nationalökonomien* allemands). Les études ethnologiques sur les paysans aboutissent d'emblée à la folklorisation de la culture paysanne, c'est-à-dire à ce que Béatrice Franques appelle la « fossilisation culturelle des

paysans » [\[28\]](#), et dont le trait principal serait la sédentarité, illustrée par la métaphore de l'enracinement.

Mais cette folklorisation de la sédentarité dans le cadre des « Arts et traditions populaires » [\[29\]](#) n'est que l'étape ultime, le verrouillage idéologique d'une condamnation morale de l'exode rural qui se met en place à la fin du XIXe siècle, à la fois à cause des risques sociaux qu'il semblait entraîner et parce que les paysans, de par leur rapport prétendument consubstantiel à la terre (cf. Zola !), apparaissaient comme le paradigme de l'enracinement au sol national - et ce sont les paysans qui ont été considérés alors et jusqu'en 1945 comme les dépositaires de l'esprit national/territorial... [\[30\]](#) Dans ces conditions, l'exode rural (notion forgée dans les années 1890) est conçu comme une *désertion* des campagnes, selon une référence militaire, encore plus présente dans l'équivalent allemand (*Landflucht*).

De notre point de vue, la folklorisation ethnologique a fossilisé une distinction entre l'habiter urbain et l'habiter rural, lui-même incarné par la maison rurale (notamment la chaumière et/ou la maison à colombages), elle-même incarnation de l'habiter ancien [\[31\]](#) - et donc du paradis perdu [\[32\]](#). Faute de travaux historiques poussés, l'image construite par l'ethnologie a contribué à solidifier la conception courante 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, en 1987, par l'ethnologue Jean Guibal à propos des zones d'ombre concernant l'ethnologie de l'habitat en milieu rural :

« C'est le cas notamment, pour l'ethnologie, de l'espace habité et de son organisation à l'échelle de la communauté paysanne et de son territoire. (...) 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.» [\[33\]](#)

Quant à la réduction de l'habiter au résidentiel, c'est également la maison rurale qui l'a permise - du moins telle qu'elle a été traitée par les ethnologues, avec l'aide inestimable de certains géographes. C'est ainsi que la notion de « maison-outil » forgée par Albert Demangeon en 1920 [\[34\]](#), loin de réintégrer la dimension productive à l'habiter, permet tout simplement de greffer cette dimension sur la *forme* de la maison, dans le cadre du fonctionnalisme dominant dans les approches ethnologico-géographiques, les formes et techniques de construction étant invariablement rapportées à des besoins agricoles exogènes (les fameuses spécialisations régionales, qui naturalisent le procès de production).

L'histoire de l'« habiter » constitue donc un véritable champ en friche (voire un champ de ruines) puisqu'il n'y a rien chez les historiens, même chez ceux 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, liés au fait d'avoir un lieu de résidence durable, dont la *forme* plus ou moins concentrée a des effets sociaux (notamment le « voisinage »). Et je rappellerai 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 villageois [\[35\]](#). L'ethnologie panse les plaies que lui ont infligées en la matière son passé folkloriste et essentialiste. Et la vieille géographie humaine semble avoir fréquenté les mêmes ornières - où elle a même pu être davantage encore immobilisée par l'ontologie heideggerienne, précocement relayée vers la géographie par des géographes comme, en France, Éric Dardel ({1899-1967}, l'inventeur du concept théorique de « géographicit   », très pris  e 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'homme [\[36\]](#).

Après ce tour d'horizon un peu déprimant (ou, selon la perspective adoptée, réjouissant si l'on considère que cela nous laisse les mains libres [\[37\]](#)), le recours à la « nouvelle géographie », très orientée vers les pratiques sociales de l'espace, pourrait bien paraître particulièrement nécessaire. La comparaison, là encore, des dictionnaires de géographie les plus importants [\[38\]](#) s'avère particulièrement éclairante :

® l'article « habitat » montre bien, entre les trois dates (1970, 1992, 2003), une évolution nette d'une approche purement formelle/spatiale (mode de groupement résultant de l'occupation du sol et, de manière plus générale, une des formes d'occupation et d'utilisation de l'espace) à une approche plus sociale et multiscalaire (non focalisée sur l'espace de résidence) ;

® l'entrée « habitant » (1970, 1992) est remplacée par l'entrée « habiter » (2003 [\[39\]](#)), soit le passage d'un état à une pratique, d'une projection de l'individu dans l'espace à l'interaction entre les individus et l'espace dans lequel ils évoluent.

L'un des phénomènes les plus spectaculaires de la conception de l'habiter selon la « nouvelle géographie » (ou « géographie des lieux »), c'est le décrochage net de l'habiter et du résider. Le titre d'un article de Mathis Stock, datant de décembre 2004, est particulièrement clair de ce point de vue : « L'habiter comme pratique des lieux géographiques » [\[40\]](#) ... Repoussant la conception de l'habiter telle qu'elle a été mise en œuvre en géographie jusque dans les années 1990 [\[41\]](#), M. Stock part d'une conception plus large :

« les différentes *manières* de pratiquer les lieux définissant l'habiter. (...) L'habiter est le rapport à l'espace exprimé par les

pratiques des individus. (...) L'on définit 'habiter' comme le fait de pratiquer un ensemble de lieux géographiques. (...) L'ensemble des pratiques qu'un individu associe à des lieux définit un *mode d'habiter* »...

Cette conception « large » de l'habiter conduit à considérer même le tourisme comme une forme d'habiter [\[42\]](#), tourisme que Jacques Lévy qualifie ainsi comme « habiter-léger » [\[43\]](#). Toutes ces pratiques des lieux investissent en effet des lieux multiples, comme conséquence de la mobilité géographique qui caractérise fondamentalement notre société (entre résidence et lieu de travail, entre résidence et lieux de récréation), toutes ces pratiques des lieux pouvant être interprétées « comme le prolongement fonctionnel du ou des lieux de résidence » (M. Stock) - ce qui signifierait donc que le lieu de résidence n'aurait plus de limites effectives.

Le caractère inhabituel de ces conceptions s'avère cependant parfaitement accordé au peu que nous connaissons de l'habiter préindustriel, qui associe résidence et production de même qu'il fonde la non-étrangeté (indigénat) : inclure dans l'habiter contemporain les lieux où l'on réside, produit et où l'on n'est pas étranger (donc y compris les lieux touristiques, où « les touristes sont à leur place dans des lieux constitués *pour* eux ») revient à adopter une perspective génétique de l'habiter contemporain à partir de la situation « non capitaliste » - ce qui explique d'ailleurs sans doute une partie de l'étrangeté que nous ressentons vis-à-vis de l'habiter *new look* !

On observera cependant aisément un biais fondamental de tout cet ensemble d'approches « néo-géographiques » (ou « loco-géographiques ») de l'habiter : elles sont explicitement centrées sur l'individu [\[44\]](#) et sur ses choix intentionnels, avec en arrière-plan les modèles interactionnistes d'analyse du social. Cette approche est d'ailleurs explicitement conçue comme une approche combinée de « la psychogenèse, la sociogenèse et la spatiogenèse des individus » (M. Stock). On souligne alors parfois aussi la parenté

étymologique entre « habitat », « habit » et « habitus », censés se distribuer de l'extérieur à l'intérieur de l'individu et du moins déterminé (car on est libre d'utiliser son logis comme on veut) au plus déterminé (l'habitus selon Bourdieu). Outre qu'on puisse s'interroger sur la pertinence d'une telle distribution pour l'époque médiévale, on voit bien qu'il s'agit là encore d'une conception développée à partir du point de vue de l'individu [\[45\]](#) (et je ne reviens même pas sur le problème de l'inadéquation - à mon sens - de la notion d'« individu » à la société médiévale... !)

Le caractère individuel de la pratique des lieux signifie alors qu'on peut avoir affaire à la juxtaposition de plusieurs « modes d'habiter », qui ne définissent plus un mode d'appartenance collective - et donc s'opposeraient à faire de l'habiter le fondement de l'appartenance communautaire ! [\[46\]](#) Pour M. Stock, p. ex. l'appartenance à telle ou telle société ne fait que définir, de manière idéal-typique, le « régime d'habiter » dominant qui s'impose aux individus : « mono-topique » (*i.e.* sociétés à individus sédentaires où toutes les pratiques s'effectuent en un seul lieu) ou « poly-topique » (*i.e.* sociétés à individus mobiles, constituées d'habitants temporaires, où chaque pratique s'effectue dans un lieu différent) [\[47\]](#). En revanche, au sein de ces régimes (qui ne définissent pas, on le voit, de fonctionnements communautaires),

« les lieux, par le fait même d'être pratiqués par une pluralité d'individus, acquièrent des sens très différents selon l'intentionnalité des uns et des autres. (...) C'est en fonction de l'intentionnalité des pratiques que le lieu est interprété *différemment* » [\[48\]](#)

Je récapitule : nous ne connaissons presque rien sur l'habiter médiéval, non seulement faute de travaux adéquats des médiévistes, mais parce que ceux-ci ont probablement été rendus inconcevables en raison du caractère globalement impensable de l'habiter :

→ à cause du paradigme dominant de la non-spatialité du social dans les sciences sociales -

c'est-à-dire en fait l'adoption implicite et acritique du paradigme substantialiste de l'espace ;

→ à cause de la réduction de l'habiter au résider, impliquant l'importation de schémas connexes espace privé/espace public, dedans/dehors, etc. ;

→ à cause de la conversion idéologique du rapport productif à la terre en « enracinement », avec la complicité sans doute involontaire de l'ethnologie ruraliste.

Le « tournant spatial » à l'œuvre depuis les années 1990 dans les sciences sociales (dans une perspective souvent critique voire politiquement engagée) signale non seulement une attention renouvelée à l'espace, mais surtout à la spatialité du social (schématiquement, c'est la revanche de Simmel sur Durkheim et surtout Weber) :

® ce « tournant » correspond à l'abandon (ou en tout cas la remise en cause) du paradigme substantialiste de l'espace, au profit de la conception selon laquelle l'espace est engendré par les pratiques sociales ;

® le « tournant géographique » aboutit alors à une nouvelle approche de l'habiter (et la notion remplace celle d'habitant parmi les objets géographiques), approche qui réconcilie entre autres le résider et le produire au sein de l'habiter en tant que pratique sociale des lieux.

Toutefois, cette approche géographique est clairement focalisée sur l'individu. Je ne pense pas que cette focalisation soit liée inéluctablement au « tournant spatial », mais au fait que la « nouvelle géographie » reste prisonnière de l'ontologie heideggérienne et, me semble-t-il, de la sociologie interactionniste. Ceci pose cependant pour nous le problème crucial de savoir à quoi nous avons affaire lorsque nous abordons le fait d'habiter : au résultat de choix individuels au sein d'une gamme de possibles socialement déterminés, ou à l'énonciation par les sources d'une norme ? C'était déjà, d'une certaine manière, la question qui se posait au moment des travaux sur le « marché de la terre » : liberté des agents ou soumission à une idéologie globale ?

Il s'agira donc de voir si, au-delà d'un possible biais épistémologique propre à la « nouvelle géographie » qui met l'individu au centre de ses préoccupations, « habiter » est bien un rapport social communautaire au Moyen Âge - c'est-à-dire si habiter c'est à la fois résider, produire et cohabiter. Il s'agit de savoir si l'on peut remplacer le « Dis-moi où tu habites, et je te dirai qui tu es » de la sociologie spontanée actuelle par un « Dites-moi si vous habitez, et je vous dirai ce que vous êtes »...

### **III La maison**

Le thème de l'habiter fait cependant inmanquablement surgir le problème de la maison - d'autant que le champ sémantique de la « maison » est abondamment mobilisé dans le cadre des communautés d'habitants. Mais là, à l'inverse de l'habiter, la bibliographie est monstrueuse ! L'entrée « maison » figure ainsi dans tous les dictionnaires historiques (notamment médiévistes consultés). De façon très schématique, on peut répartir les approches de la maison en quatre groupes :

® approches principalement matérielles, dans le cadre d'une histoire de la construction [\[49\]](#) : la maison est traitée comme objet ;

® approches principalement sociographiques, dans le cadre d'une histoire de la sociabilité familiale [\[50\]](#) : la maison est traitée comme cadre ;

® approches principalement juridiques, dans le cadre d'une histoire des droits communaux [\[51\]](#) : la maison est traitée comme symbole.

® approches principalement anthropologiques, dans le cadre d'une histoire des systèmes à maison [\[52\]](#) : la maison est traitée comme groupe.

Les trois premières ont en commun de considérer la maison comme lieu de résidence - et l'histoire de la maison est une des contributions au verrouillage scientifique de la dissociation de

l'habiter et du produire. La quatrième déborde en revanche très largement le cadre de la résidence, pour englober le patrimoine et le lignage : mais là, la portée du concept est réduite par sa transformation en *terminus technicus* destiné à une application bien spécifiée, en l'occurrence l'évocation du système à maisons des secteurs montagneux du Midi de la France (Pyrénées, Massif Central, Alpes provençales), ou alors du système des maisons aristocratiques de l'Ancien Régime (Maison de Habsbourg, de Bourbon...), ou enfin de systèmes sociaux inclassables observés par les anthropologues en Amérique du Nord, en Afrique ou en Micronésie... [\[53\]](#) Bref, quand la maison n'est pas un lieu de résidence, c'est une idiosyncrasie sociale.

On voit bien en outre qu'il manque l'examen de la maison comme lieu d'intégration à la communauté d'habitants, non seulement en tant que signe de l'appartenance (cf. le symbole juridique) mais aussi comme lieu de réalisation (idéelle et matérielle, c'est-à-dire sociale) de cette appartenance - et comme résultat de cette appartenance. Bref il s'agit de dépasser le substantialisme de la maison pour parvenir au rapport social qui se réalise par (et pas seulement dans) la maison. Bref, réintégrer la dimension du lieu est tout simplement le moyen de considérer la maison comme rapport social. Ceci est d'autant plus nécessaire que si l'on se focalise sur la maison en tant que telle (objet, cadre ou symbole), même si l'on considère la maison comme la base matérielle de l'appartenance sociale *via* l'habiter, on voit mal comment on passe de la maison à la communauté, puisque l'on a expressément distingué la communauté de l'agglomération...

Je l'ai dit : la bibliographie concernant la maison est colossale mais, ne s'intéressant guère au problème d'« habiter la maison », d'un intérêt probablement restreint pour nous. Je ne vais donc pas tenter de la balayer mais plutôt me focaliser sur une approche qui nous intéresse au premier chef (et que sa publication en allemand rend peu

accessible), celle de l'historien du droit Karl Siegfried Bader (professeur à Zurich, † 1998), qui a livré une monumentale et célèbre série d'*Études pour l'histoire juridique du village médiéval* (1957-1973) et la moitié villageoise d'une *Histoire juridique allemande* (1999) qui a fait date [\[54\]](#). Bader s'appuie sur un énorme matériau constitué par la mise en fiches, à l'« Institut de recherche de linguistique, d'archéologie et d'ethnologie du droit de Zurich » (Zürcher Forschungsstelle für Rechtssprache, Rechtsarchäologie und Rechtliche Volkskunde), de codifications juridiques, de diplômes et chartes et de *Weistümer* (encore eux !) provenant de la moitié sud de l'Empire germanique (Suisse, Haute-Allemagne, Autriche).

À partir d'une approche lexicale, Bader entreprend de construire une histoire de la formation des communautés villageoise qui se démarque des deux approches longtemps dominantes (quoique concurrentes) et fondées sur une mythologie germanique que la période nazie a non pas inventée, mais abondamment récupérée. Ces deux mythologies sont celle de la *Markgenossenschaft* (« collectivité de *marca* ») et celle de la *Haus* (« maison » au sens de « maisonnée », d'où le recours fréquent au syntagme *ganzes Haus* pour bien indiquer qu'on ne parle pas ici du bâtiment). Ce qui se joue dans cette bipolarité mythologique est la concurrence entre la théorie d'une société germanique originellement démocratique (originellement organisée en collectivités) et celle d'une société d'emblée fondée sur une structure hiérarchique (la maisonnée, patriarcale, noyau de l'État princier futur) - la tentative d'Otto [von] Gierke pour concevoir une histoire de la société germanique sur la base d'une dialectique entre « domination » et « collectivité » (*Herrschaft* et *Genossenschaft*) ayant également fait long feu [\[55\]](#).

Je ne m'attarderai pas davantage sur l'historiographie allemande de ce monstre idéologico-historiographique qu'est la maisonnée. Il importe simplement de conserver à l'esprit sa fonction (idéo)logique : asseoir l'existence de

l'ordre social sur une cellule germinale, à partir de laquelle, par coalescence, on en arriverait à la société nationale - faisant ainsi de la maisonnée une sorte de société/État en miniature... Tous les débats autour de la maisonnée sont donc fondamentalement des débats sur la légitimation du pouvoir étatique, mais aussi sur les partenaires du contrat social : individus (système prétendument romain) ou maisonnées (système prétendument germanique) ?

La recherche d'une 'troisième voie' conduit Bader à trouver le fondement de la formation des communautés ou communes rurales non pas dans un finage originel ni dans les maisons, mais dans les courtils enclos. Bader reconnaît certes à la maison (à la fois maison et « groupe familial » - *Familienverband* ou *Hausverband*, correspondant aux *Hausgemeinschaft* et *Gemeinschaft der Wohnstätte* de M. Weber) une existence originaire et antérieure à toute formation sociative (*Verbandsbildung*), mais cette position originaire est ici historique et non plus génétique : il considère en effet que la formation d'une collectivité (*Genossenschaft*, en tant que forme primitive de la communauté/commune) n'est possible qu'avec la dissolution du *Hausverband* <sup>[56]</sup>.

La formation d'une communauté villageoise n'est en effet possible que contre « l'extrême individualisme familial » qui caractériserait le stade du *Hausverband* (économiquement autarcique). Par conséquent, la communautarisation ne peut procéder de la *Haus* et Bader voit le moteur de celle-là dans le pouvoir seigneurial, qui joue à deux niveaux : la soumission des maisonnées à des devoirs seigneuriaux communs et la manipulation domaniale des pratiques et représentations parentales <sup>[57]</sup>. Ceci n'interdit pas qu'au sein des villages tous les voisins puissent être apparentés, mais cela ne signifie pas que la communauté villageoise repose en tant que telle sur l'apparentement <sup>[58]</sup>. Ensuite, la multiplication des seigneurs aux exigences concurrentes au sein des mêmes villages favorise la formation des communes <sup>[59]</sup>.

La formation de la collectivité exclut donc sociologiquement la maisonnée : elle ne la fait pas disparaître, mais la cantonne dans un rôle secondaire. La traduction juridique de cela est que, pour Bader, la maison n'est pas le fondement de l'appartenance à la communauté, dont le signe est la participation à l'exploitation des communaux : c'est la *Hofstatt* qui l'est <sup>[60]</sup>, c'est-à-dire le courtil, l'*area*, sur laquelle « peut » (*kann und darf*) être construite une maison. Bader appuie ceci sur trois modes d'argumentation : la fréquence des mentions de la *hofstat* (sous des formes variées) dans les textes, et notamment les *Weistümer* de Haute-Allemagne, tandis qu'inversement il minore l'importance de la maison en tant que bâtiment et de l'habiter en tant que phénomène communautaire.

La maison n'est en effet selon lui qu'un bien meuble <sup>[61]</sup>, et ni sa forme ni son état ne comptent : ni son habitabilité, ni même sa réalité physique (en cas d'incendie de la maison, la *hofstat* devient *brandstat* mais préserve les droits attachés à la *hofstat* - et redevient *hofstat* avec la reconstruction de la maison) ; et même quand la *hofstat* ne porte pas de maison, elle doit les cens (quoique parfois réduits) et bénéficie des droits de la *hofstat* : elle est désignée dans les textes comme *area nuda* (*leere* ou *wüste hofstat*) <sup>[62]</sup>. Enfin, l'évocation de la *hofstat* en tant que lieu d'habitation (*wohnstatt*, *hushofstat*) ne paraît pas antérieure au XV<sup>e</sup> et surtout XVI<sup>e</sup> siècle. Conséquemment, Bader considère n'avoir affaire qu'à une simple juxtaposition de résidents et exploitants lorsque les sources évoquent simplement « les habitants du village » (*inwoner des dorfes*, *insessen des dorfes*, *homines commorantes*, *habitatores ville...*) ou « les villageois » (*dorflute*, *dorfmenge*), surtout lorsqu'ils sont opposés au village pour souligner son caractère communautaire (*die lute und das dorf*, *das dorf und seine inwoner*, *inwoner und dorfgenoß*) <sup>[63]</sup>.

Quel est alors le seuil lexical ou sémantique de la communauté villageoise ? C'est lorsqu'il est

question des *geburen* (*omnes villani, villani universi, omnes universi rustici*) ou de la *geburschaft* ou des *gebursame* : on abandonnerait là le niveau de la juxtaposition pour celui de la composition (le caractère homogénéisant étant souvent accentué par l'emploi de la formule *arm und reich* (« le faible comme le fort »). La valorisation de l'usage du sol <sup>[64]</sup> qui le conduisait à privilégier le courtil enclos sur la maison comme substrat des droits villageois l'amène donc à considérer la communauté villageoise comme une communauté d'usagers exclusifs du sol (*gemeinschaft der lute, lute gemeinlich, gemeinlich des dorfs, ganz gemein des dorfs...* ; en latin : *communitas ville* ou *communitas hominum*), ou encore comme une « association collective d'habitat et d'usage » (*genossenschaftlicher Wohn- und Nutzverband*) : dans ce dernier cas, l'habitat n'est cependant mentionné que comme fondement du voisinage. C'est en effet par le biais du voisinage que le critère de l'habitat peut être intégré à l'appartenance communautaire - encore que les *nachgeburen*, en tant que voisins voire même comme éléments constitutifs de la communauté elle-même (cf. *die nachgebure gemeinlich des dorfes*) pourraient n'être que des voisins aux champs si l'on en croit l'étymologie (*nachgebur* = « celui qui cultive à côté »).

C'est ce qui conduit Bader à examiner l'évolution de la notion de voisinage. Il adopte un schéma évolutif en deux phases, celle du « proto-voisinage » <sup>[65]</sup> puis celle du voisinage. Le premier caractérise notamment l'époque carolingienne et n'est observable qu'à travers les traces archéologiques : agglomération, fontaine commune, fossé et palissade... <sup>[66]</sup> Car les *vicini* et la *vicinitas* des textes d'époque franque ne renvoient à aucune collectivité : ils ne sont que les gens d'à-côté, ceux du même *vicus*, et n'entrent en ligne de compte que pour des témoignages, liés à la simple coprésence durable... Inversement, les *vicini* et la *vicinitas* changent de sens à partir du Moyen Âge central - et Bader distingue cette seconde phase en employant les équivalents vernaculaires (*nachbarn, nachbarschaft*) : on passerait alors de la *vicinitas* à la *nachbarschaft*... Les « voisins » peuvent

continuer à jouer un rôle significatif dans les procès, mais le voisinage ne se limite plus à cela : il est inextricablement lié à la collaboration (au sens propre) agricole, à la *geburschaft* - lien sensible p. ex. dans un syntagme comme *bauer- und nachbarschaft des dorfes* (à Scherzingen bei Riedlingen, 1443). Par ailleurs, *vicinus* a aussi (mais depuis quand ?) le sens de *proximus* en latin d'Église (cf. bulle *Cum ordo vester* de 1186).

Il est temps de conclure : l'approche de Bader est exemplaire par les problèmes historiographiques et méthodologiques qu'elle soulève et que nous sommes susceptibles de rencontrer. Je n'insisterai pas sur les problèmes de diachronie propre à la démarche juridique et que nous devrions en principe éviter. Plus significatif est le problème lié à l'approche lexicale (en laissant là encore de côté le problème de l'hétérogénéité temporelle du stock des mots) : à quoi est censée renvoyer la fréquence des termes que *nous* (comme Bader) corrélions au fait d'habiter (verbe *wohnen* et dérivés, *haus*) ? Le rapport social que nous voulons appeler ici « habiter » se résout-il en mentions et pratiques d'habiter (même non réduites à « résider ») ? Bref, quel est notre objet : habiter au Moyen Âge, ou le rapport social qui s'instaure à travers le phénomène communautaire et que nous décidons, faute de mieux (pour l'instant peut-être) d'appeler « habiter » afin d'en souligner le caractère spatial ? Ce qui pourrait n'apparaître ici que comme une argutie nous amène à un autre problème que nous avons rencontré avec Bader : le problème du substantialisme. Celui-ci ne concerne en effet pas seulement l'espace ou le substrat réel de l'appartenance à la communauté, mais aussi les pratiques sociales comme habiter.

Nous verrons à la fin de ces deux journées si « habiter » - dont les titres des communications montrent qu'il sera sans doute étudié à partir de deux angles d'approche (le lexique et la spatialité sociale) - s'avère être un objet pertinent pour notre problématique globale.

---

[1] <http://lamop.univ-paris1.fr/W3/Xanten/Xanten.htm>.

[2]

Qualification abusive du point de vue des géographes, pour lesquels « *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, « Espace », dans Roger Brunet, Robert Ferras, Hervé Théry, *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*, Paris, GIP Reclus & La Documentation Française, 1992, p. 180-181). Le caractère social de l'espace semble donc clairement souligné, sans toutefois évacuer tout caractère substantiel. D'où la définition qui réapparaît plus loin : « *Un espace géographique* est une portion définie de la surface terrestre. La définition est celle que lui donne celui qui en parle (...). L'espace géographique est fait de l'ensemble de ces espaces géographiques. » Cette apparente contradiction entre substantialité et socialité se résout 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". Il est donc tout à fait inutile d'employer l'adjectif "socio-spatial". » 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.

[3] Une telle tentative de réflexion pourra être trouvée dans la journée d'études, organisée par Juliette Dumasy et Nicolas Lyon-Caen sur « L'appropriation du territoire par les communautés », dont les actes sont à paraître (*Hypothèses 2005. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006).

[4] « Social Networks, Kinship, and Community in Eastern Europe », *Journal of Interdisciplinary History*, 24, p. 639-663, ici 645. Cf. aussi de B. Wellman & Barry Leighton, « Networks, Neighborhoods, and Communities : Approaches to the Study of the Community Question », *Urban Affairs Quarterly*, 14, 1979, p. 363-390.

[5] J.M., « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII<sup>e</sup> siècle », dans : Patrick Boucheron, Jacques Chiffolleau (dir.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 363-381. Sur l'histoire de Paris comme histoire de sa configuration spatiale : G. DESMARAIS, *Morphogenèse de Paris. Des origines à la Révolution*, Paris/Québec, L'Harmattan/CÉLAT, 1995.

[6] E.S., *Postmodern Geographies : The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1989.

[7] J.L., *Le tournant géographique. Penser l'espace pour lire le Monde*, Paris, Belin, 1999. Terme déjà employé en 1996 par M. Gauchet dans *Le Débat*, 92 (1996), p. 41.

[8] P. ex. *Espaces du Moyen Âge (= Médiévales*, 18), 1990 ; G.P. MARCHAL dir., *Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jh.) – Frontières et conceptions de l'espace (11<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> s.)*, Zurich, 1996 ; J.A. AERTSEN, A. SPEER dir., *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, 1998 (*Miscellanea Mediaevalia*, 25) ; P. MORAW dir., *Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter*, Stuttgart, 2002 (Vorträge und Forschungen, 49) ; *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spolète, 2003 (Settimane di studio, 50)...

[9] Parmi les arguments explicatifs du retour de l'espace à la conscience des chercheurs, on rencontre d'une part le développement des préoccupations écologistes, qui ressuscitent l'examen des rapports de l'homme à son espace de vie), et d'autre part les inquiétudes face à la mondialisation (cf. Manfred Garhammer, « Die Bedeutung des Raums für die regionale, nationale und globale Vergesellschaftung – zur Aktualität von Simmels Soziologie des Raums », <http://www.orient.uni-erlangen.de/kultur/papers/garhamm.htm>).

[10] Dans la contribution qu'Élisabeth Zadora avait apportée au rapport de Monique Bourin sur « L'espace » dans *Les tendances actuelles...*, elle signale un double renversement de perspective : d'un côté les archéologues cessent de considérer l'espace comme un simple substrat, comme l'équivalent de la surface qu'ils fouillent, pour intégrer notamment les effets d'échelle et de distribution ; par ailleurs l'extraordinaire gain de connaissances lié à l'archéologie préventive a déplacé les interrogations non plus sur la répartition spatiale des phénomènes d'occupation « mais sur les modes d'occupation, non [plus] sur la présence de l'habitat mais sur l'évolution de sa structure. » (p. 502). Bref, on est passé d'un paradigme quantitatif à un paradigme qualitatif (qui intègre également le problème de la durée). Mais on remarquera l'usage générique du terme « habitat », sur lequel il faudra revenir.

[11] J.A. GARCÍA DE CORTÁZAR, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelone, 1985 ; *Del Cantabro al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los s. VIII a XV*, Universidad de Cantabria, 1999. A. GUERREAU, « Les pèlerinages en Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie française*, 12 (1981), p. 7-30 ; « Organisation et contrôle de l'espace : les rapports de l'État et de l'Église à la fin du Moyen Âge », dans : J.P. GENET, B. VINCENT dir., *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, Madrid, 1986, p. 273-278 ; « 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<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris,

1996, p. 85-101 ; « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maieul (Cluny, début du XI<sup>e</sup> siècle) », *Journal des savants*, 1997, p. 363-419 ; « Espace social, espace symbolique : Cluny au XI<sup>e</sup> siècle », dans : J. REVEL, J.C. SCHMITT dir., *L'ogre historien : autour de Jacques Le Goff*, Paris, 1998, p. 167-191 ; « *Mensura*, représentation du monde, structures sociales », *Histoire & Mesure*, 16 (2001), p. 405-414 ; « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico », dans : E. CASTELNUOVO, G. SERGI dir., *Arti e storia nel Medioevo*, I : *Tempi Spazi Istituzioni*, Turin, 2002, p. 201-239.

[12]

À l'opposé de l'ancêtre de la sociologie, la philosophie (de Montesquieu à Hegel), qui mettait en corrélation directe les propriétés locales de l'espace naturel et les propriétés des civilisations.

[13]

G.S., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, 1908, p. 509 : „das Verhältnis zum Raum ist nur einerseits die Bedingung, andererseits das Symbol der Verhältnisse zu Menschen“, ce que le cas de la frontière qu'il aborde ailleurs (*ibid.*, p. 467 : „Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt“) et la précision de la notion de „Bedingung“ (*ibid.*, p. 460 : „Es gehört zu den häufigsten Ausartungen des menschlichen Kausaltriebes, formale Bedingungen, ohne die bestimmte Ereignisse nicht stattfinden können, für positive, produktive Ursachen derselben zu halten“) permet de clarifier : la frontière a une spatialité, mais celle-ci 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.

[14]

C'est Park, qui a été le disciple de Simmel à Berlin, qui s'est chargé des principales adaptations. Après avoir radicalement séparé distance sociale et écart spatial, le premier étant d'ordre psychologique/mental/qualitatif/métaphorique alors que le second était d'ordre objectif/physique/quantitatif/géométrique (euclidien), le second est transformé en pur résultat du premier. Les rapports spatiaux entre les personnes (proximité ou distance) seraient ainsi le pur résultat des représentations culturelles, elles-mêmes ramenées à la somme des instincts individuels analysés à partir de tests comportementaux animaux ou végétaux (naturalisme qui est le corollaire du substantialisme). L'exemple-type de ce genre d'approche, par ailleurs très intéressant, est la « proxémie » de Hall (Edward T. Hall, *La dimension cachée*, (1966) trad. fr. Paris, Seuil, 1971).

[15]

Je ne peux évoquer ici que rapidement un phénomène que l'on ne commence qu'à appréhender : le problème de la vision, intimement lié à celui de l'espace. Distance, proximité, unité, extension, couleur sont des appréciations conventionnelles (sociales) indissociables de perceptions sensorielles, en particulier la vision. Simmel avait déjà attiré l'attention sur le rôle de la vision dans la formation du sentiment de familiarité et d'appartenance sociale. Mais parallèlement au *spatial turn* se met également en place un *visual turn*, qui s'attache à éclairer la transformation des rapports de l'homme au monde à travers la transformation de la manière de voir (Barbara Duden, Ivan Illich, « Die skopische Vergangenheit Europas und die Ethik der Opsis. Plädoyer für eine Geschichte des Blickes und Blickens », *Historische Anthropologie*, 3/2 (1995), p. 203-221 ; Carl Havelange, *De l'œil et du monde. Une histoire du regard au seuil de la modernité*, Paris, Fayard, 1998 ; A. Guerreau, « Stabilité, voie, vision : les créatures et le créateur dans l'espace médiéval », dans : E. Castelnovo, G. Sergi dir., *Arti e storia nel Medioevo*, II, Turin, Einaudi, à paraître). « Voir » serait ainsi l'incarnation du « contact social » et, dans notre cas, la formation des communautés d'habitants serait aussi un phénomène de vision : la spatialisation serait-elle aussi une visibilisation, en tant qu'une manière de *voir* le social ?

[16]

Weber ne prend pas en compte la paroisse car il ne s'agit pas d'un *Verband* [horizontal] mais, dans sa terminologie, d'un *Anstalt* [fondation verticale].

[17]

La nuance est d'importance (elle correspond grosso modo à la distinction allemande entre *Gemeinschaft* et *Genossenschaft* – cette dernière correspondant à l'*ökonomischer Gebietsverband* de Weber), mais nous n'avons pour le moment aucun moyen de l'écarter ou de la résoudre : les communautés villageoises et les communautés qui associent plusieurs villages pour l'organisation de l'élevage sont-elles de même nature ? Le fait même de poser cette question n'est-il pas le signe du caractère hypostatique du cadre communal ?

[18]

Rappel : « communauté d'habitants » n'est au départ qu'une forme possible, molle, remplaçable par « c. rurale », « c. villageoise », etc. dans le langage courant qu'ont repris les sciences sociales. À Xanten avait été cité l'ethnologue Louis Assier-Andrieu, qui considérait le syntagme « communauté villageoise », en tant que terme « générique [...] auquel auraient pu, pour certains, être préférés ceux de *commune agricole*, *commune rurale*, *collectivité agro-pastorale*, *communauté locale*, *communauté d'habitants*, etc. » (L.A.A., « La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique », *Ethnologie française*, 1986, p. 351-360, ici 359, n. 1).

[19]

L'impression tautologique (prouver la communauté d'habitants par l'examen de l'habiter) ne doit pas tromper : la communauté d'habitants ne nous intéresse pas en tant que telle, mais uniquement en tant que résultat d'un processus de transformation sociale dont nous ne comprenons pas la nature. L'hypothèse qui est ici faite est que la nature sociale du phénomène est la transformation des hommes en *habitants* – ce qui impose de vérifier si l'habiter est bien le cœur du rapport social en question. Mais en admettant que l'on puisse vérifier que les membres des communautés que nous étudions sont bien des habitants (du point de vue des discours sociaux mais surtout du point de vue de la logique sociale – que les discours sociaux évoquent ou non l'habiter) – et donc que les communautés villageoises, urbaines, bourgeoises (au sens propre), etc. qui se forment à partir des X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. sont bien des communautés d'habitants – cela risque de ne guère nous expliquer *comment* se réalise la transformation en question. D'autres programmes de travail avaient été envisagés à cette fin à Xanten

– dont les objectifs peuvent certes avoir été déjà envisagés par des travaux antérieurs sur les communes ou communautés, mais dont la poursuite, tenant désormais compte de la nature socio-spatiale du phénomène (« habiter »), ne pourrait qu'aboutir à des résultats neufs.

[20] Il n'y a rien dans le *DEMA* (dir. A. Vauchez) 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, selon l'orientation très « histoire religieuse » du *DEMA*, que l'obligation de résidence des clercs. Il n'y a rien non plus sur « habit-er/at/ation » dans le *DiMA* (dir. C. Gauvard, A. de Libera et M. Zink), l'index final mentionnant cependant la notion d'« habitation » et la renvoyant à « Casal » (art. de Benoît Cursente, qui n'insiste guère sur la dimension habitative), à « Couverture » et « Pisé » (art. de Philippe Bernardi, concernant l'histoire de construction – mais pourquoi le choix de ces éléments, et pas pierre, charpente, etc. ?), enfin à un nouvel article « Maison » de S. Roux, plus développé mais toujours essentiellement matériel. Il n'y a pas davantage d'entrée « habit-er/at/ation » dans le *Dictionnaire de la France médiévale* (dir. M. Balard et alii), mais une entrée « Maison » (centrée sur le bâtiment et très schématique). Aucune entrée « Wohnen » ou apparenté ne se trouve dans le dictionnaire *Geschichte* (dir. R. van Dülmen), pas seulement consacré au Moyen Âge.

[21] Sans le citer – à moins que les deux ne soient redevables d'une source commune, ou que Hundsichler « oublie » de citer ici un travail qu'il aurait déjà cité dans sa contribution « Wohnen » dans : H. Kühnel dir., *Alltag im SpätMA*,<sup>3</sup> 1986, p. 254-269.

[22] « Hébergement » sert à traduire ici le syntagme « Das Hausen (mhd. *husen* = „wohnen, aufhalten, beherbergen, wirtschaften“) bzw. das Behausen (mhd. *behusen* = „mit einem festen Haus versehen, besiedeln, Obdach geben“) ».

[23] Hans Jürgen Teuteberg, „Betrachtungen zu einer Geschichte des Wohnens“, in: Idem dir., *Homo habitans. Zur Sozialgeschichte des ländlichen und städtischen Wohnens in der Neuzeit*, Münster, F. Coppenrath (Studien zur Geschichte des Alltags, 4), 1985, p. 1. La notion même d'*homo habitans* signale à quel point on navigue dans les représentations anthropologiques !

[24] H.H. 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 ».

[25] En allemand *Wohnstätte* vs. *Produktions-, Betriebs-, Berufs-, Arbeitsstätte*. Rappelons également que la Charte d'Athènes (1933) distingue (dissocie) 4 fonctions-clés de l'urbanisme : habiter, travailler, se récréer, circuler. La reconnaissance conceptuelle de l'opposition centrale entre lieu de résidence et lieu de travail est 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. Susanne Breuss, in : Ehrad Chvojka, Andreas Schwarcz, Klaus Thien dir., *Zeit und Geschichte. Kulturgeschichtliche Perspektiven*, Munich, Oldenbourg (Veröff. d. Inst. f. Österr. Geschichtsforsch., 36), 2002). 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.

[26] Non que le produire ne puisse être considéré comme un besoin anthropologique, puisque dans nos sociétés, le « droit au travail » est considéré comme un droit universel de l'homme (ce qui pose évidemment le problème de la légitimité des licenciements)... Simplement, le droit au logement et le droit au travail sont deux choses analytiquement et discursivement distinguées (bien que dans les faits, la remis en cause de l'un aille évidemment du même pas que l'autre...).

[27] Cette rétrojection est elle-même indissociable de celle des schémas mentaux propres à notre appréhension du social (politique/économie/religion, public/privé, etc.) et qui ont conduit à l'introduction de « la vie privée » parmi les objets des médiévistes, au cadre de laquelle a été réduite l'étude de la maison mais aussi de la parenté (sous la forme de la « famille »).

[28] Béatrice Franques, « L'invention de la sédentarité rurale. Les fondements idéologiques du mythe de l'exode rural en France », *EspacesTemps.net*, Textuel, 05.04.2004 [<http://espacestemp.net/document566.html>], qui fait remonter le modèle de la sédentarité au XIXe siècle seulement, dans le cadre de la formation des États-nations dotés d'espaces définis et unifiant les groupes par l'espace – et pour lesquels les paysans, de par leur rapport consubstantiel à la terre, devenaient le paradigme social.

[29] Cette folklorisation entraîne des travaux sur les pratiques domestiques – rôle du foyer, distribution spatiale des rôles, rapports sociaux, fêtes, etc. – dans les années 1920-40 puis sur les formes régionales des modes de construction et d'organisation intérieure dans les années 1950.

[30] L'« enracinement » fonctionne ainsi comme principe d'inscription spatiale et temporelle à la base de l'identité paysanne, qui équivaut à l'identité française dans le cadre, au début du XXe s., d'un « processus d'ethnisation de l'identité française » (B. Franques) mis en œuvre par les ruralistes (et

qui trouve son parallèle dans l'abandon du paradigme purement racial en anthropologie au profit d'une vision ethnique tout autant essentialiste et centrée la civilisation), qui conjugue caractères biologiques et caractères culturels – bref l'idée d'« héritage », qui renvoie elle-même à celle de « racines ». Sauf qu'on observe clairement ici l'inversion du rapport classique entre ethnie et territoire : c'est ici l'appartenance au territoire (via la métaphore, spatiale et temporelle, de l'enracinement) qui détermine l'appartenance à l'ethnie (le peuple français). On comprendra dès lors, à propos de la situation aristocratique, combien le modèle de l'arbre généalogique est significatif du caractère spatial (autre que temporel) de l'appartenance lignagère, qui ne peut guère être considérée autrement que comme la succession (temporelle) d'héritiers (de l'espace). On devrait donc certainement considérer que le caractère prioritairement (chrono)logique de la métaphore arborée (arbre des vertus et des vices, arbres de consanguinité, arbre de Jessé, etc.), qui explique notamment que les premiers arbres généalogiques (XVI<sup>e</sup> s.) sont représentés avec les racines en haut (cf. le cas des Thüngen dans J.M., « Das Geschlecht als Repräsentation. Beobachtungen über Franken im späten Mittelalter », dans : Andrea v. Hülsen-Esch, Otto Gerhard Oexle dir., *Die Repräsentation der Gruppen. Texte, Bilder, Objekte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch., 141), 1998, p. 287-288), est peu à peu pénétré par une signification topologique.

[31]

D'où des programmes de dégageant des colombages dans le cadre d'opérations de restauration du patrimoine urbain (cf. à Rouen !), comme si la phase architecturale des colombages apparents était la vraie étape de l'habitat ancien...

[32]

N. Mathieu et autres [collectif « Mode d'habiter », « Habiter le dedans et le dehors : la maison ou l'Éden rêvé et recréé », *Strates*, 11 (2005), en ligne [[http://strates.revues.org/document\\_430.html](http://strates.revues.org/document_430.html)] soulignent l'attention à porter à la distinction dans les discours entre le rural et l'urbain (cf. Nicole 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), étant donné la prégnance du modèle de la maison rurale dans les représentations positives de l'habiter contemporain (négation idéelle de la dissociation lieu de résidence/lieu de travail, et contact externe avec la nature).

[33]

J.G., « Habiter la maison paysanne. La fonction domestique et l'architecture en Languedoc méditerranéen », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 9 (oct. 1987 : *Habiter la maison*), en ligne [<http://terrain.revues.org/document3187.html>].

[34]

A.D. « L'habitation rurale en France. Essai de classification des principaux types », *Annales de géographie*, 29 (1920), p. 352-375.

[35]

R.F. *Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, Éd. 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 : « Die Ansiedlung oder der Wohnort (...) als solcher hat in der älteren Zeit der germanischen Rechte keinerlei politische Bedeutung, gleichviel ob Einzelhof oder Dorf » (Karl v Amira, *Grundriß des germanischen Rechts*, t. 3, 1913, p. 119, « politique » ayant chez lui le sens de « doté de fonctions *staatsrechtlich* »...). K.S. Bader définit la « Hof » comme une « isoliert gelegene Wohnstätte einer einzelnen Bauernfamilie mit Wohn- und Wirtschaftsgebäuden, das „Gehöft“ », mais souligne qu'un « bloßes Nebeneinander von Höfen ergibt noch kein Dorf. Erst wenn die Wohnstätten enger zusammengedrückt einen einheitlichen Komplex miteinander in Verbindung stehender, gemeinsame Anlagen – Anger, Brunnen und Weg – benutzender Bauten darstellen, handelt es sich um ein „echtes“ Dorf » (Dorf I, 21-22).

[36]

« Habiter est le trait fondamental de l'Être (*Sein*) en conformité duquel les mortels sont » (M. Heidegger, *Essais et conférences*, tr. fr. Paris, Gallimard (Tel, 55), 1958, p. 192). D'où la parenté entre « habiter » (sens primitif de *bauen*, modèle de l'humanisation du monde) et « être » (*bin, to be*, etc.) : « habiter » exprime donc l'être de l'homme, Être-au-monde. Habiter est ainsi le point d'inflexion entre le « construire sa maison » et le « se construire soi-même ». André-Frédéric Hoyaux, « Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant. Introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept d'habiter », *Cybergéo*, 216, 2002, en ligne [<http://www.cybergeo.presse.fr/ehgo/hoyaux/hoyaux102.htm>] et « Les constructions des mondes de l'habitant. Éclairage pragmatique et herméneutique », *Cybergéo*, 232, 2003, en ligne [<http://www.cybergeo.presse.fr/ehgo/hoyaux/hoyaux203.htm>] a tenté d'élaborer une théorie proprement géographique de l'habiter à partir des écrits heideggériens : « Pour la phénoménologie, habiter n'est pas se fondre dans un creuset spatial et y développer des façons de faire et d'être déterminées par celui-ci. Pour elle, il est nécessaire de penser l'individu comme l'acteur d'une partie au moins de sa réalité géographique – celle de *son monde dont il s'entoure* – par la construction territoriale qu'il opère *dans le Monde qui l'entoure*, mais aussi comme l'acteur de sa réalisation en tant qu'être qui fait sens. Cette double dimension [territoriale/constructionniste et ontologique] institue véritablement l'habiter de l'être-là qui est au-monde (ou en une formule moins expressive mais plus géographique : de l'habitant) » (Hoyaux 2002)... Dès lors, les géographes doivent inclure dans leur analyse ce que l'individu-habitant dit et le sens de ce qu'il dit : « le plus souvent, c'est le chercheur lui-même qui *explique* le discours de l'habitant, selon ses propres cadres d'interprétation, et non l'habitant qui *explique* lui-même son discours pour à la fois éclairer ses constructions territoriales et leurs raisons d'être pour lui. » (Hoyaux 2003)... Qu'il s'agisse de Heidegger ou de Hoyaux, on observe aisément que toutes ces réflexions reposent sur une pure vision individualiste, intentionnaliste et ontologique, absolument pas sur l'appartenance sociale – et P. Ricœur, *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, , 1985, a souligné vigoureusement la trop faible fréquence de la prise en compte de la catégorie du *Mitsein* (communauté de vie), qu'introduit Heidegger lui-même mais qu'il réduit à un « on » en tant que forme faible et déchu de la quotidienneté : « la conquête du Soi est toujours opérée sur fond de « on », sans égard pour les formes authentiques de communion ou d'entraide » (Ricœur, p. 137). On retrouve là,

par un autre biais, l'impossibilité (déjà observée dans la sociologie d'inspiration wébérienne) de penser la communauté d'habitants de manière spatiale : habiter est ici une pratique « ipseitaire » (pur rapport à soi), et non pas identitaire au sens propre (en tant que référée à l'*idem*, donc dans le cadre d'un rapport à l'autre).

[37] Comme l'observe H.J. Teuteberg, *op. cit.*, p. 1 : « zugespitzt kann man sagen, daß die Geschichte des Wohnens erst zur Hälfte erforscht wurde und der gerade am meisten interessierende Teil noch weithin im Dunkel liegt »...

[38] Pierre George, Fernand Verger (dir.), *Dictionnaire de la géographie*, Paris, PUF, 1970, p. 231-232 (art. « Habitant », « Habitat ») ; Roger Brunet, Robert Ferras, Hervé Théry (dir.), *Les mots de la géographie, dictionnaire critique*, Paris, GIP Reclus & La Documentation Française, 1992, p. 229-230 (art. « Habitant », « Habitat ») ; Jacques Lévy, Michel Lussault (dir.), *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, p. 437-438 et 440-442 (art. « Habitat », « Habiter »).

[39] Si l'on en croit Martin Stock (cf. note suivante), il semblerait que la seconde édition de l'ouvrage de 1992, dès 1993, présente une entrée « Habiter », due à Roger Brunet et Hervé Théry (Roger Brunet, Robert Ferras, Hervé Théry (dir.), *Les mots de la géographie. Dictionnaire critique*, Paris/Montpellier, La Documentation Française/RECLUS, 1993, p. 250), mais je ne suis pas parvenu à trouver d'autre version que celle de 1992, ce qui m'empêche de vérifier la chose et de comprendre sa logique (notamment la possible prise en compte du travail de Pierre Mayol, « Habiter », dans Michel de Certeau, Luce Giard & Pierre Mayol, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1990).

[40] M.S., « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, Textuel, 18.12.2004 [<http://espacestemps.net/document1138.html>]. Pour M.S., « pratique des lieux » ne signifie pas « pratique spatiale ou sociospatiale » : les secondes se déroulent dans l'espace, tandis que les premières se déroulent sur l'espace, en vertu d'un choix des acteurs et en fonction des propriétés des lieux ; c'est la pratique des lieux qui fait advenir l'espace (M.S. s'appuyant alors sur Michel de Certeau, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, 1980 : « l'espace est un lieu pratiqué »).

[41] M.S., *ibidem*, n. 3 : « Dans les études contemporaines de géographie urbaine ou de sociologie urbaine, habiter signifie 'occuper un logement' ou 'résider' (cf. Éva Lelièvre & Catherine Lévy-Vroeland (dir.), *La ville en mouvement : habitat et habitants*, Paris, L'Harmattan, 1992). La sociologie urbaine des années 1960 a donné corps à plusieurs études des plus intéressantes sur les modes d'habiter des « pavillonnaires » par rapport aux habitants des grands ensembles (cf. Haumont, *Les pavillonnaires*, Paris, L'Harmattan, 1965). La question de l'habiter est également abordée par l'anthropologie, notamment par Pierre Mayol (« Habiter », in Michel de Certeau, Luce Giard & Pierre Mayol, *L'invention du quotidien 2. Habiter, cuisiner*, Paris, Gallimard, 1990) dans son étude sur un quartier de Lyon. Bien qu'intéressantes, ces études se contentent de l'étude de l'insertion dans le quartier d'habitation et ne prennent pas en compte l'ensemble des lieux pratiqués par les individus. La plupart des études que j'ai consultées mettent en effet l'accent sur la fonction résidentielle et le quartier dans lequel les individus enquêtés habitent. Cf. Yves Grafmeyer (*Habiter Lyon*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1991) pour une bonne illustration à propos de Lyon ainsi que les études du Centre de la Recherche Urbaine (CRU) et de l'Institut de Sociologie Urbaine (ISU). »

[42] Rémy Knafou, Mireille Bruston M., Florence Deprest, Philippe Duhamel, Jean-Christophe Gay & Isabelle Sacareau, « Une approche géographique du tourisme », *L'Espace géographique*, 27, 1997, p. 194-203 : « Le tourisme est un déplacement, c'est-à-dire un changement de place, un changement 'd'habiter' : le touriste quitte temporairement son lieu de vie pour un ou des lieux situés hors de la sphère de sa vie quotidienne. Le déplacement opère une discontinuité qui permet un autre mode d'habiter voué à la seule recreation ». M. Stock, « Les sociétés à individus mobiles : vers un nouveau mode d'habiter ? », *EspacesTemps.net*, Textuel, 25.05.2005 [<http://espacestemps.net/document1353.html>].

[43] J.L., « L'habiter-léger », *EspacesTemps.net*, Mensuelles, 05.01.2003 [<http://espacestemps.net/document636.html>].

[44] J'ai déjà souligné combien la référence anthropologique est aussi une manière voilée de mettre l'individu au centre de l'approche, et j'ai signalé également le caractère individuo-centré de l'ontologie heideggerienne. Mais la focalisation sur l'individu est une dimension que cette géographie (et philosophie) partage aussi avec la sociologie de l'habitat dominante (à laquelle faisait référence Hundsbichler). Pour une approche critique, cf. p. ex. Michael Andritzky, Gerd Selle dir., *Lernbereich Wohnen. Didaktisches Sachbuch zur Wohnumwelt vom Kinderzimmer bis zur Stadt*, Reinbek bei Hamburg, Rowolt, 1979 : face aux conceptions actuelles de l'habitat (maison + jardin) comme lieu d'épanouissement de l'individu, lieu de vie et de liberté par opposition au lieu de travail (dirigé/encadré, collectif), aux lieux publics et à la nature polluée (« eine schöne Wohnung soll für vieles entschädigen, was in Beruf, Politik und Umwelt nicht zum Besten geht »), ils soulignent combien il ne s'agit là que d'une illusion, car l'exigence d'une « schöne Wohnung » entraîne avec elle de nouvelles contraintes (financières, d'entretien et de protection de la décoration, à l'opposé de la liberté d'action ; conflits internes, promiscuité, monotonie formelle des plans et ameublements...) et renvoie à des usages sociaux de l'habitation comme forme d'ostentation et de conformité... Les objets de décoration ne sont ainsi pas utilitaires mais les fétiches d'une existence privée privilégiée – et surtout, me semble-t-il, les signes de ce que l'espace d'habitation, séparé de l'espace de production, est un espace de consommation, l'espace où se réalise le fétichisme de la marchandise. Le caractère prétendument personnel du choix des objets de décoration masque ainsi le caractère déterminé du principe de décoration, si bien que ces objets ne réalisent qu'une « individualité apparente »

(*Scheinindividualismus*, selon le mot de Ferdinand Kramer, « Individuelle oder typisierte Möbel ? », *Das neue Frankfurt*, 1/1928) ; l'espace domestique n'est ainsi qu'un cadre, un cercueil décoré qui soumet l'homme au lieu de le servir (Michael Müller, « Sozialgeschichtliche Aspekte des Wohnens », dans Andritzky, Selle dir., *Lernbereich Wohnen...*, t. 1, p. 254). Habiter est donc en premier lieu, au-delà de la vision irénique de l'épanouissement de l'individu, un lieu de réalisation de la logique sociale : « Wohnweisen sind immer Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse und im Wohnen widerspiegelt sich die gesellschaftliche Entwicklung. So ist z.B. der Wandel der Wohnformen nicht vom Wandel der Familienform und der Stellung der Familie in der Gesellschaft zu trennen » (Andritzky, Selle dir., *Lernbereich Wohnen...*, t. 1, p. 15). Mais cette phrase mobilise la théorie du reflet (*wiederspiegelt* !) et non pas la réalisation spatiale de la logique sociale – en particulier au lieu de la réalisation de l'appartenance sociale par l'habiter, sous les deux formes de l'inscription spatiale et de l'appartenance à la communauté.

[45]

L'ouvrage remarquable de Claudia Benthien, *Im Leibe wohnen. Literarische Imagologie und historische Anthropologie der Haut*, Berlin, Berlin Verlag (Körper, Zeichen, Kultur, 4), 1998, prolonge d'une manière inattendue l'approche individuelle de l'habiter. Son objet est la transformation de la conception du rapport entre le corps et le monde entre l'époque « pré-contemporaine » (*i.e.* médiévale et moderne, dans laquelle domine l'idée de la porosité du corps, ouvert sur le monde) et maintenant, qui se traduit par le changement des représentations attachées à la peau (y compris le cuir chevelu), considérée désormais comme enveloppe close, imperméable, identifiant/délimitant le soi (cf. le « corps parfaitement prêt, achevé, rigoureusement délimité, fermé, montré de l'extérieur, non mêlé, individuel et expressif » de Bakhtine, ou l'*homo clausus* d'Elias), qui conduisent à de nombreuses observations sur les rapports symboliques ou pratiques à la peau à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle. Entre autres, C.B. examine l'évolution des représentations attachées au fait d'« habiter son corps » (titre du livre) : la référence à « habiter » (*wohnen*) est ici métaphorique, et inspirée par la proximité visuelle, sonore et étymologique entre *Haus* (« maison ») et *Haut* (« peau »), mais l'examen du champ sémantique de la peau montre que d'une part la peau est une synecdoque (la peau *est* la personne, ou sa vie) et d'autre part une analogie (le soi est *dans* sa peau comme dans sa maison). L'examen de cette analogie montre le passage d'« habiter son corps », qui est creux et tout entier comme un habit pour l'âme qui l'habite, à « habiter sa peau », conçue comme les murs de la maison – et la maison elle-même, par transfert, devient le lieu de vie (puisque la peau *est* la vie)... Notre conception actuelle de la maison entretient donc un rapport étroit avec celle de la personne, l'habitant et l'habité étant constitutifs de la même sphère privée, le lieu où vit (cf. l'anglais *to live*) l'homme – encore qu'on puisse aussi concevoir que l'assimilation qui se produit entre maison et peau correspond à une évolution par laquelle l'homme n'a plus d'autre limite que lui-même, parce que son lieu d'habitation n'est plus défini par des murs mais par un centre, l'individu lui-même (cf. *infra*, n. 46).

[46]

Les innovations architecturales réalisées à l'extrême fin du XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle à Chicago par l'architecte Frank Lloyd Wright (le « style prairie » puis « Usonian », notamment pour les maisons particulières) ou des ingénieurs comme William Le Baron Jenney (les gratte-ciel vitrés) ont en commun la valorisation des lignes horizontales, la dilution ou l'effacement du mur extérieur et, dans les maisons, la survalorisation du massif des cheminées correspondant au foyer central. Le « style prairie » constitue ainsi, au-delà des explications formelles, la réalisation d'un nouveau mode d'habiter, propre à la modernité, dans lequel on ne se définit plus par le mur, par la démarcation, mais par le point central. Les innombrables jardins nord-américains sans barrières au centre desquels trône la maison ne sont que la version popularisée de ce principe, qu'on explique le plus souvent de façon mécaniste par l'abondance de l'espace à la disposition de chacun – alors qu'il s'agit certainement plus d'une caractéristique propre à l'habiter moderne. La dilution du mur, la disparition des limites ne signifient cependant en aucun cas l'ouverture sur les autres, comme le montre le phénomène de « focalisation » : habiter ne signifie plus s'inscrire (en s'affirmant) dans un espace commun, mais s'en détourner – d'ailleurs, si la littérature américaine de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (Whitman, Emerson, Thoreau, Melville) exalte le héros sur la route, dans la nature, sur mer, cette sortie hors des murs n'a pas d'autre but que l'affirmation de l'individu : le contact avec l'extérieur ne vise que le retour sur soi, et non la rencontre des autres. L'importance reconnue, dans les agglomérations médiévales, aux murs et portes des maisons, à la coupure intérieur/extérieur, ne devrait donc pas être considérée comme le signe d'une société « grumeleuse », polynucléaire, hétérogène, mais justement comme le signe d'une intégration sociale poussée : la démarcation spatiale fonctionnerait comme une sorte d'inverse de la démarcation sociale. Que les communautés d'habitants se définissent par rapport à leur extérieur, en valorisant leurs limites ou leurs murs, ne devrait donc pas être considéré comme le signe d'un système social hétérogène – après tout, la démarcation face à l'extérieur est toujours une prise en compte de cet extérieur, à l'opposé justement de ce qui se produit lorsqu'on ignore l'extérieur. Définir le tourisme – pratique au cours de laquelle la rencontre de l'autre, de l'extérieur, est bien souvent purement fictive – en tant qu'« habiter léger » est donc parfaitement congruent avec un système social dans lequel chaque individu dispose d'une sphère d'habitat sans limites et purement centrée – en l'occurrence sur son corps comme le suggère Claudia Benthien.

[47]

M. Stock, « Les sociétés à individus mobiles... », considère l'avènement actuel de la société à individus mobiles comme « un moment historique de même ampleur que l'a été celui de la sédentarisation caractérisant la 'révolution néolithique' » – comme s'il n'y avait rien eu entre sédentarisation néolithique et mobilité contemporaine... On voit bien qu'il ignore ne serait-ce que le système des « corvées » carolingiennes – mais peut-on lui reprocher de ne pas avoir déjà lu et assimilé la manière dont les a analysées J. Demade (« Les « corvées » en Haute-Allemagne. Du rapport de production au symbole de domination (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles », dans : Monique Bourin, Pascual Martínez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes de l'Occident médiéval (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles). Réalités et représentations paysannes*, Paris,

Publications de la Sorbonne, 2004, p. 337-363, puis *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du sud (XIe-XVIIe siècles). Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non capitalistes*, Strasbourg, thèse ms., 2004, p. 20-209) ?! En ce qui nous concerne, la formation des communautés d'habitants et de l'habiter qui semble à l'origine de l'habiter tel que le conçoit M.S. n'est-elle pas un autre moment-clé de cette évolution plurimillénaire ?

[48] M. Stock, « L'habiter... ».

[49] Dans le *DEMA* dir Vauchez, article « Maison » dû à S. Roux, assez court et pour l'essentiel centré sur les aspects matériels ; l'article commence par la définition suivante « Le terme "maison" désigne l'ensemble concret, bâtiment(s) et espaces libres, où vit et travaille le groupe familial. C'est pourquoi la maison est aussi la famille qu'elle représente dans la société. » (p. 938). Dans le *DiMA* dir. Gauvard, de Libera et Zink, article « Maison » également de S. Roux, plus développé, qui ne s'attache qu'au bâtiment (formes, aménagement), bien qu'elle ait commencé par déclarer : « Comme l'exprime le mot lui-même, maison évoque tout autant des bâtiments et des espaces libres qui leur sont associés (cours, jardin) que ses occupants, les maîtres de maison, la famille et tous ceux qui vivent sous ce toit, la maisonnée, la « mesnie » disent les textes anciens. Les liens entre la maison et ses occupants, le bel hôtel et le grand lignage, sont si forts que pour punir les hommes, on punit la maison, détruite quand ses habitants ont été reconnus coupables par la justice. » (p. 867). De la même et dans la même perspective, cf. *La maison dans l'histoire*, Paris, A. Colin, 1976. L'association de l'archéologie et de l'histoire médiévale a pu donner des résultats plus problématisés (en raison de la lecture sociale qui tente d'être faite des transformations matérielles) : J. Chapelot, R. Fossier, *Le village et la maison au Moyen âge*, Paris, Hachette, 1980, et J.-M. Pesez (dir.), *Archéologie du village et de la maison rurale au Moyen-âge*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1999.

[50] P. ex. A. Bazzana, É. Hubert (dir.), *Maisons et espaces domestiques dans le monde méditerranéen au Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 2000.

[51] P. ex. « Haus », *Deutsches Rechtswörterbuch*, I, col. 370-379 ; « Haus », *Handbuch für Rechtsgeschichte*, I, col. 2024-2033 ; « Haus, -formen » *Lexikon des Mittelalters*, Abt. C (Rechts- und Verfassungsgeschichte) ; Karl Kroeschell, « Haus und Herrschaft im frühen deutschen Recht » (1968), rééd. dans : K.K., *Studien zum frühen und mittelalterlichen deutschen Recht*, Berlin, Duncker & Humblot, 1995, p. 113-155 ; Hans K. Schulze, *Grundstrukturen der Verfassung im Mittelalter*, t. 2, 2e éd. Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 51-56.

[52] Malgré son titre, l'ouvrage de Christiane Klapisch-Zuber, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, EHESS, 1990, passe assez rapidement sur le phénomène de « la maison », qu'elle n'envisage qu'à travers le lexique indigène. À l'inverse : Benoît Cursente, *Des maisons et des hommes. La Gascogne médiévale, XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1998. La théorisation anthropologique est due essentiellement à Claude Lévi-Strauss, « Maison », *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dir. Pierre Bonte, Michel Izard, PUF, 2<sup>e</sup> éd. 1992, p. 434-436. Cf. aussi C. Lévi-Strauss & Pierre Lamaison : « La notion de maison », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, 9 (octobre 1987), en ligne [<http://terrain.revues.org/document3184>]. P. Lamaison appelle cela « lignées patrimoniales », J. Guibal « maison-domus ou maison-lignée ». La « maison » est en effet une unité sociale élémentaire détentrice d'un ensemble de biens matériels et immatériels, se perpétuant par la transmission successorale de ces biens en ligne directe ou fictive, fondant ainsi une continuité exprimée dans le langage de la parenté ou de l'alliance (le plus souvent des deux ensemble). La « maison » est une forme sociale qui ne correspond pas aux systèmes de parenté classiques de la littérature anthropologique : ni clan, ni sept, ni gens, ni lignage, ni lignée, ni famille..., notamment parce qu'elle est dépourvue de base biologique stricte (ce qui ne signifie pas absence de tout lien de parenté : mais il ne s'agit pas d'un lien de filiation agnatique, car l'alliance de mariage peut être un vecteur de la continuité officielle de la lignée noble, par les femmes, alors que la représentation dominante est par les hommes. La continuité de la lignée – démontrée par la continuité du nom, des armes et du patrimoine – est ainsi assurée par la collaboration de deux lignées agnatiques). Les principes de structuration parentale (l'opposition élémentaire entre filiation et alliance et entre les sexes) s'effacent derrière l'impératif de continuité du pouvoir, qui s'incarne dans le nom de la terre. S'ouvre alors le champ de stratégies matrimoniales, qui combinent selon les besoins hyper- et hypogamie, endo- et exogamie (au lieu que chacune caractérise un système parental bien spécifique, selon qu'il est patri-, matri- ou bilinéaire). « La formule de la maison traduit un état où les intérêts politiques et économiques, qui tendent à envahir le champ social, empruntent encore le langage de la parenté mais doivent en même temps le subvertir. Dans de telles sociétés, l'alliance matrimoniale, qui sert à établir ou renforcer la puissance, acquiert une valeur sociale aussi grande que la filiation, qui sert à la maintenir » (p. 435-6). J. Guibal, « Habiter la maison paysanne... », signale ainsi que dans la montagne languedocienne, sous régime de « maisons », la maison elle-même (en tant que bâtiment) est le support de l'identité commune (on est réputé « être de la maison » : *esser de l'ostal*) et constitue elle-même un ensemble architectural massif et autonome. À l'inverse, le bâti villageois languedocien (c'est-à-dire dans la plaine, où l'*ostal* n'est que le bâtiment de résidence familiale) fait de la maison un ensemble flou, mal délimité en raison de la fluctuation de ses murs, toits, baies, cloisons et élévations, liée à l'adaptation de la maison aux fluctuations du groupe domestique. La maison y est donc un bien flexible, divisible, quasi-mobilier : « sa possession ne lui confère aucun rôle particulier, ni pour la cohésion du groupe domestique, ni pour la perpétuation de la lignée. » Cette situation pourrait correspondre au cas de Rougiers, où l'on observe au début du XV<sup>e</sup> siècle 30 foyers dans les mêmes bâtiments qui en contenaient 18 au début du XIII<sup>e</sup>).

[53] Il est très significatif que P. Lamaison ait tenté, mais en vain, de faire reconnaître à Lévi-Strauss

que le système à maisons n'est peut-être pas aussi idiosyncrasique qu'il le souligne : Lévi-Strauss, Lamaison : « La notion... ». Lévi-Strauss reste totalement sur ses positions déjà énoncées dans le *Dictionnaire de l'ethnologie...*

[54] K.S.B., *Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes*, I : *Das mittelalterliche Dorf als Friedens- und Rechtsbereich*, Cologne/Vienne, Böhlau, 1957 [ci-après : *Dorf I*] ; II : *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*, Cologne/Graz, Böhlau, 1962 [ci-après : *Dorf II*] ; III : *Rechtsformen und Schichten der Liegenschaftsnutzung im mittelalterlichen Dorf*, Vienne/Cologne/Graz, Böhlau, 1973 [avec des compléments à *Dorf I* et II]. K.S.B., Gerhard Dilcher, *Deutsche Rechtsgeschichte. Land und Stadt – Bürger und Bauer im Alten Europa*, Berlin/Heidelberg/New York/etc., Springer Verlag, 1999. Un bon nombre des articles de Bader ont été réédités dans : K.S.B., *Ausgewählte Schriften zur Rechts- und Landesgeschichte*, 2 vol., Sigmaringen, Thorbecke, 1984.

[55] Gierke mettait la *Genossenschaft* à l'origine de toute socialité germanique (sous la forme de la *Markgenossenschaft* en tant qu'*Urverband* jouissant d'une *Gemeineigentum*) et ne faisait intervenir la *Herrschaft* (corrélée chez lui au seul droit romain et à l'individu...) que dans un second temps. Mais même cette forme mixte n'a pas pu résister à l'histoire de l'État médiéval de Georg von Below (*Der deutsche Staat des Mittelalters*, 1914) et de ses épigones, propagateurs d'une lecture étroitement politique de la maisonnée (et d'une *Herrschaft* d'origine germanique) – l'étude de ses aspects productifs ayant été éliminée à l'époque nazie en même temps que les économistes-historiens au profit de certains historiens proches du pouvoir (cf. Stefan Weiß, « Otto Brunner und das Ganze Haus, oder : Die zwei Arten der Wirtschaftsgeschichte », *Historische Zeitschrift*, 273 (2001), p. 335-369).

[56] « Erst mit der Loslösung vom Hausverband kommt es zu einer verstärkten Genossenschaftsbildung. Direkte genossenschaftliche Formen lassen sich in größerer Zahl erst nachweisen, wenn Ersatz für die hausrechtlichen Bindungen geschaffen werden muß » (*Dorf II*, p. 39). On est bien là à l'opposé de la conception gierkienne... Logiquement, Bader dénie alors tout caractère *genossenschaftlich* au *Familienverband*, et il en déduit une observation importante dans notre perspective (ce qui ne veut pas dire qu'elle soit juste!) : « genossenschaftliche Formen (...) erhalten ihren Höhepunkt und ihre größte Stärke erst im Hoch- und Spätmittelalter, in dem sich voll wirksame Hausverbände nur noch beim Adel finden. » (*Dorf II*, p. 39 – où Bader renvoie à la théorie très discutée de l'*Adelsherrschaft* (= origine autogène du pouvoir noble, comme forme particulière du pouvoir patriarcal du type de la *Haus*), tout en signalant qu'il ne croit pas à son caractère systémique).

[57] Bader voit dans le fait que les dépendants sont désignés comme membres de la *familia* (= *Hausgenossenschaft*) le signe que le pouvoir seigneurial a cherché à s'imposer contre la structuration *hausrechtlich* qui caractérisait aussi les ruraux. Le terme *die genossami* à l'époque domaniale désigne par ailleurs la *familia* en tant que groupe au sein duquel les mariages sont possibles.

[58] *Dorf II*, p. 41 ; III, p. 295.

[59] « In der Auseinandersetzung mit dem Dorfherrn oder mehreren im Dorf begüterten und berechtigten Herrschaften entsteht dann langsam aus der Dorfgenossenschaft die Dorfgemeinde » (*Dorf I*, p. 7).

[60] « Trägerin von Mitnutzungsrechten ist gerade nicht das 'Haus', sondern das liegenschaftsrechtliche Substrat des Hauses, eben die Hofstatt » : K.S.B., « 'stat'. Kollektaneen zu Geschichte und Streuung eines rechtstopographischen Begriffs » (1965), rééd. dans : K.S.B., *Ausgewählte Schriften...*, p. 255-313, ici p. 269.

[61] Ceci pose un flagrant problème de datation : les documents qu'il utilise et les travaux historiques traitent souvent de périodes très éloignées, allant du XIIe au XVIIe siècle ! Mais ce qui est pour nous un exemple flagrant d'anachronisme invalidant la démarche ne l'est pas pour l'École historique du droit (*Historische Rechtsschule*) allemande, dont le but est purement de faire ressurgir la logique juridique ancienne qui a abouti à terme à la situation juridique actuelle. Il s'agit donc d'une téléologie assumée, dans laquelle le problème est moins de caractériser une époque (ce qui serait plutôt l'une des étapes du travail de l'historien) que d'identifier les chaînes logiques (quel que soit leur âge) entre autrefois et maintenant.

[62] Les cas évoqués d'incendie ou de *leere hofstat* pourraient tout aussi bien être considérés à l'inverse : l'évocation de la nudité de la parcelle n'a de sens que par rapport à sa constructibilité fondamentale, parce que la parcelle est censée n'être pas nue (sans quoi on n'aurait pas à le dire) ; on pourrait donc considérer que la maison vient, *logiquement*, avant sa construction (logique identique à celle des manses *absi* ?) ou sa reconstruction... Par ailleurs, à propos du foyer, il doit reconnaître que « *feuerstat*, franz. *foyer* (...) machen dieselbe Entwicklung mit : zunächst tatsächlich Feuerstelle am Herd, werden sie zunehmend zum Inbegriff und Symbol des Hauses und der ganzen Hofstatt » (« 'stat'... », p. 273) et que le foyer peut apparaître comme le fondement de l'usage des communaux (« im Dorf sei berechtigt, wer „Feuer und Rauch“ habe ») ou inversement du paiement des cens ou impôts. Mais même si l'on admet le rôle de la maison, on n'en arrive pas à l'habiter qui nous intéresse, qui ne se confond pas avec le bâtiment *en lui-même*. Le problème de Bader est qu'en raison de son approche substantialiste, il doit choisir entre la maison et le sol pour identifier le « substrat » de la participation aux communaux : il ne conçoit pas l'habiter comme un rapport social.

[63] *Dorf II*, p. 22-23. Consécutivement à ce qui a été remarqué à la note précédente, la rareté (effective dans les *Weistümer* franconiens) des occurrences du verbe *wohnen* et des mots dérivés ne

vaut cependant pas comme la preuve de la faible importance de l'habiter : ce que nous cherchons ici n'est pas une institution sociale (dotée d'instruments de formalisation et de représentation) mais à identifier la nature du rapport social qui se met en place avec le mouvement communautaire étudié, en l'occurrence s'il ne s'agit pas d'un rapport d'appartenance spatialisée. Le problème n'est donc pas qu'on parle ou non du fait d'habiter mais qu'on fonctionne selon une logique de cet ordre (le fait qu'on en parle, ou qu'on en parle différemment, devant être envisagé comme un possible symptôme du processus, mais en aucun cas comme sa description – selon le principe-clé de la sociologie : la « non-conscience » des phénomènes sociaux).

[64] Bader insiste à plusieurs reprises sur l'absence de toute forme de propriété (individuelle comme collective) au Moyen Âge, pendant lequel il n'y aurait eu que des usages du sol.

[65] C'est ce qu'il appelle la « nachbarliche Vorstufe » de la communauté, ou les « frühnachbarliche Beziehungen und Bindungen » (*Dorf* II, p. 41).

[66] É. Zadora avait cependant considéré à Xanten les infrastructures collectives comme des indices de *groupement*, pas nécessairement de communauté, et souligné combien l'archéologie donne accès à un autre type de socialité que celle des historiens : là où les historiens cherchent une solidarité horizontale dans un groupe humain enraciné dans un territoire déterminé, les archéologues peuvent trouver du collectif, du groupé et du durable, mais pas de la solidarité. L'usage de sources archéologiques n'est ainsi pas un palliatif neutre de l'absence de sources écrites – et le simple fait d'avoir des sources (archéologiques) risque de faire oublier que le passage du collectif au solidaire (ou, pour reprendre les mots de Bader, du proto-voisinage au voisinage) est un effet de changement de la nature des sources.