

Introduction*

Joseph MORSEL
Université Panthéon-Sorbonne (Paris I)
Institut Universitaire de France

Mais puisque le mal est là tout entier ! Dans les mots ! Nous avons tous en nous un monde de choses, chacun d'entre nous un monde de choses qui lui est propre ! Et comment pouvons-nous nous comprendre, monsieur, si je donne aux mots que je prononce le sens et la valeur de ces choses telles qu'elles sont en moi, alors que celui qui les écoute les prend inévitablement dans le sens et avec la valeur qu'ils ont pour lui, le sens et la valeur de ce monde qu'il a en lui ? On croit se comprendre ; on ne se comprend jamais !

(Luigi Pirandello, *Six personnages en quête d'auteur*, 1958)

Du 19 au 22 juin 2003 a eu lieu à Xanten (R.F.A.) une table ronde portant sur « La formation des communautés d'habitants au Moyen Âge. Perspectives historiographiques », organisée par Ludolf Kuchenbuch, Dieter Scheler et moi-même, grâce à un montage financier faisant intervenir l'École Française de Rome, la Fritz-Thyssen-Stiftung, l'Institut Universitaire de France et la Volksbank Xanten. Cette table ronde était elle-même conçue comme le premier volet théorique d'un programme pluriannuel, mené par un ensemble de chercheurs issus de divers horizons géographiques qui ont depuis plusieurs années pris l'habitude de se rencontrer autour de programmes d'histoire socio-économique médiévale, principalement à l'instigation de Monique Bourin. Mais comme de coutume aussi lors des diverses rencontres, cet ensemble s'est élargi à cette occasion à des collègues qui s'intéressent au type de problème que nous traitons.

Certains autres collègues auraient aimé être parmi nous, mais en ont été empêchés en raison d'engagements pressants ailleurs : parmi ceux-ci, je mentionnerai notamment, en tant que participant actif prévu à cette rencontre, l'ethnologue Dionigi Albera, qui s'est cependant engagé à fournir ultérieurement le texte prévu à Xanten sur les communautés d'habitants chez les ethno-anthropologues, mais aussi à lire les textes qui seront prononcés ici et à les commenter de son point de vue. Je signalerai aussi Chris Wickham, qui est lui-même l'un des pivots essentiels de notre groupe de recherche et dont l'ouvrage *Comunità e clientele* de 1995¹ constitue une sorte de socle pour notre réflexion, mais qui a précisément préféré ne pas participer à notre présente rencontre afin de nous laisser entièrement libres de discuter – et donc aussi de critiquer éventuellement son approche.

I. – Aux sources de nos incompréhensions mutuelles

J'ai parlé plus haut de « premier volet théorique » : cette première rencontre doit en effet servir d'une part à reconnaître le terrain sur lequel nous nous mouvons, mais aussi, d'autre part, à vérifier l'opportunité de travailler sur le thème en question.

Il s'agirait en principe de reprendre à frais nouveaux, dans la mesure du possible, un problème concernant l'ensemble de l'Occident médiéval à partir des X^e-XI^e s. et qui a connu une certaine vogue durant ces vingt dernières années dans divers pays, où l'on s'est toutefois appuyé sur des présupposés notionnels et méthodologiques très différents et qui s'ignorent très largement : à titre d'exemple et sauf erreur de ma part, on peut signaler la méconnaissance

* Un certain nombre des observations qui suivent ont été reprises, réorganisées et amplifiées lors d'une présentation du thème de recherche en question, faite sous le titre « [Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles \(XII^e-XV^e siècles\)](#) » à São Paulo dans le cadre de la rencontre *Le Moyen Âge vu d'ailleurs*, II (27-31 octobre 2003), organisée par le CEM (Auxerre).

¹. Trad. française : *Communautés et clientèles en Toscane au XII^e siècle. Les origines de la commune rurale dans la région de Lucques*, Rennes, Association d'Histoire des Sociétés Rurales, 2001. L'ouvrage est présenté plus en détail par Emmanuel Huertas, *infra*.

quasiment absolue en France des débats allemands autour du « communalisme » de Peter Blickle, et inversement le passage inaperçu en Allemagne de l'« encellulement » de Robert Fossier. Il n'existe ainsi pas d'approche scientifique *internationale* du phénomène, mais une collection d'approches particulières qui rendent particulièrement difficiles un croisement et une comparaison des données : c'est ce qu'avait déjà signalé C. Wickham, au moment de passer en revue les travaux italiens, espagnols, français et anglais sur la formation des « communes rurales » dans son ouvrage déjà mentionné (et qui reste lui-même encore mal connu, malgré sa traduction française).

On pourrait se contenter, pour justifier notre présence ici, d'insister sur la généralité et l'importance du phénomène des communautés d'habitants en Occident à partir des X^e-XI^e s., dont il importerait de comprendre les origines et l'ampleur. Mais on échapperait alors difficilement au risque de voir ce phénomène relativisé par des historiens qui n'en feraient qu'une manifestation parmi d'autres de ce que Pierre Michaud-Quantin a appelé « le mouvement communautaire » et qu'il étudie principalement entre le milieu du XII^e et le milieu du XIII^e siècle². Il importe cependant de remarquer que ce que P. Michaud-Quantin considère comme « mouvement communautaire » réside principalement dans la floraison d'associations et communautés *jurées* (fondées sur un serment mutuel), ce qui pose précisément la question de la place des communautés d'habitants (dont le recours au serment est peu clair, même si P. Blickle tend à supposer son usage général, même à la campagne). Qui plus est, on peut certainement tout autant dire de la notion de « mouvement communautaire » de P. Michaud-Quantin ce que dit C. Wickham de celle de « mouvement associatif » de Gioacchino Volpe, à savoir qu'il s'agit d'une notion « un peu amorphe » c'est-à-dire, comme on dit de nos jours, un concept mou.

Par ailleurs, on a souvent signalé qu'il existe un rapport entre les problématiques historiennes et les problèmes contemporains auxquels sont confrontés les historiens. Il n'est alors peut-être pas inutile de s'interroger sur le sens que pourrait avoir, dans notre société, le fait de se pencher sur les origines des communautés d'habitants. Travail évidemment bien trop complexe à faire pour être exécuté en un tournemain ici – et je me contenterai donc de quelques observations impressionnistes, qui visent à montrer que les communautés d'habitants sont loin de constituer un matériau neutre et donc que nous courrons toujours le risque d'y projeter des fantasmes sociaux contemporains. Nous verrons d'une part P. Blickle clamer, à la suite de Tocqueville, tout le bien politique qui est sorti de la vie communale préindustrielle, véritable laboratoire de la vie démocratique générale, et pour laquelle il adopte une notion qui a été forgée en plein contexte d'opposition du modèle communal aux modèles fascistes.

Sachant d'autre part que nous tendons, en tout cas en France, à assimiler d'emblée « communauté d'habitants » et « communauté villageoise »³, on observera avec intérêt le double statut dont paraît jouir la communauté villageoise dans notre imaginaire moderne. D'une part, on voit les opposants à la mondialisation sous sa forme libérale opposer à ce qui apparaît comme un déchaînement des intérêts privés à l'échelle mondiale l'idée d'un « village planétaire », correspondant à une communauté d'intérêts sans frontières. La métaphore du village sert ainsi à mobiliser une conception positive de l'idée communautaire.

Face à cela, on pourra signaler le caractère extrêmement négatif de la communauté villageoise qui se dégage d'un film comme celui, tout récent, de Lars von Trier, *Dogville* (2003) : il s'agit non seulement d'une fable sur l'abus du pouvoir, mais aussi et surtout sur le fait que la vie communautaire « déresponsabilise » de cet abus, voire même contraint à cet abus afin de continuer d'appartenir à la communauté, celle-ci ne se soudant et ne fonctionnant véritablement comme communauté qu'en opprimant ceux dont l'appartenance communautaire est marginale. Bref, il s'agit d'une sorte de réponse cynique à l'idéal villageois moderne, faisant de la

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

3. Cf. à propos de la note suivante.

communauté villageoise une somme d'intérêts égoïstes et hypocrites, transformée en un tout communautaire par la haine de ce qui lui est extérieur... Le caractère contrasté des rapports au communautaire apparaît d'ailleurs bien dès lors qu'on considère les discours sur le communautarisme de part et d'autre de l'Atlantique : condamnation du renfermement communautaire (par opposition à la société, symbolisée par la République) en France, promotion du modèle communautaire comme cadre d'accès légaliste aux droits sociaux aux États-Unis...

La formation des communautés d'habitants ne peut donc être considérée comme un thème neutre *a priori* : nos représentations sociales contemporaines jouent avec des perceptions contrastées de ces communautés et nous exposent ainsi à rechercher dans notre approche, sans le vouloir, les origines d'une oppression sociale ou au contraire d'un modèle. Ces risques de parasitage et le fait même que la communauté villageoise puisse servir de support à des proclamations aussi radicalement inverses montrent à l'évidence le caractère mouvant de l'objet de notre interrogation, la communauté d'habitants.

Ce caractère très flou de l'objet en question apparaît très clairement à travers une remarque de l'ethnologue Louis Assier Andrieu : dans un article consacré justement à « La communauté villageoise [en tant qu']objet historique [et] enjeu théorique », il signale en passant qu'il adopte « par convention » 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. »⁴ Un tel flou notionnel est évidemment propre à entretenir toutes les équivoques. L'une des exigences qui s'impose par conséquent est, au cours de nos réflexions et discussions, de veiller à ne pas confondre impunément toutes ces notions et de nous entendre sur une terminologie efficace.

Mais avant d'envisager plus avant le sens de ce qui me paraît pouvoir constituer le terme-pivot de notre approche, « communauté d'habitants », il me semble nécessaire de m'arrêter sur le début du titre du programme (« La *formation*... ») parce qu'il a deux implications méthodologiques essentielles : d'une part, il ne s'agit pas à mon sens de travailler sur *l'origine* des communautés d'habitants (quel qu'en soit le sens), dans une perspective ontologique qui n'est que superficiellement historique. En effet, indépendamment même du caractère fantasmatique de toute quête des origines, c'est moins en tant que telle que la formation des communautés d'habitants doit être envisagée qu'en tant que contribution à l'évolution de la société médiévale.

En d'autres termes : notre objet étant en premier lieu l'évolution de la société médiévale, c'est en tant que forme d'évolution de celle-ci que les communautés d'habitants nous intéressent. La question est dès lors moins « d'où viennent-elles ? » que « que révèlent-elles de l'évolution sociale en question ? », mais aussi « quelle est leur contribution (en tant que formalisation sociale) à ladite évolution ? ». La formation des communautés d'habitants serait ainsi à la fois un signe et un moyen de l'évolution sociale médiévale, et elle n'a de sens que dans le cadre de cette évolution sociale, ce qui interdit toute approche essentialiste, anhistorique, de l'histoire des communautés d'habitants.

Là se trouve la deuxième implication méthodologique : s'interroger sur la *formation* des communautés d'habitants conduit nécessairement à remettre en question l'idée courante d'une intemporalité des communautés d'habitants (ou, ce qui revient au même, du caractère « naturel » des communautés), corrélée au phénomène tout aussi intemporel de la coutume – mais aussi entretenue par le flou de la terminologie qui permet de voir une communauté dès lors qu'on est en présence d'une forme de groupement plus ou moins durable de foyers.

C'est ainsi parce qu'il considère la communauté avant tout comme une forme de peuplement groupé que Rodney Hilton estime pouvoir en rencontrer dès l'âge du fer, voire à la fin de l'âge du bronze⁵. Ce flou notionnel implique ainsi un flou historique qui aboutit alors à une

4. L. Assier Andrieu, « La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique », *Ethnologie française*, 1986 (p. 351-360), p. 359, n. 1.

5. Trad. française : R. Hilton, *Les mouvements paysans au Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1979.

déshistorisation de la communauté, qui devient dès lors, pour reprendre les mots d'Alain Guerreau, une « entéléchie a-historique, dont la toute-puissance défie les siècles... et les modes de production »⁶. (Je reviendrai plus loin sur le problème spécifique du lien entre communauté et forme d'habitat.)

Il importe de fait de bien concevoir que le caractère traditionnel, coutumier, ancien, des communautés d'habitants ne peut être autre chose qu'un discours social particulier, doté d'un sens historique spécifique, et non une réalité transhistorique : la communauté d'habitants ne peut avoir de sens, c'est-à-dire d'existence, qu'au sein d'un système social donné, et conférer le même nom de « communauté d'habitants » à diverses formes de groupement de foyers à travers les âges pourvu qu'elles se ressemblent formellement ne peut qu'aboutir à des contresens.

Avec ce caractère traditionaliste et ancien prêté à la communauté, on retrouve notamment le problème de nos représentations sociales courantes. Sociologues et anthropologues ont en effet longtemps considéré la communauté comme une sorte d'inverse de la société, dont elle formerait la préhistoire : chez le précurseur Ferdinand Tönnies (1887) comme chez la plupart des anthropologues, notamment anglo-saxons, jusqu'aux années 1960⁷, la communauté correspond à un état antérieur à la société (et à l'histoire), caractérisant ainsi tout particulièrement les sociétés préindustrielles et/ou non occidentales. Or, il n'y a aucune raison de penser que seuls les sociologues et les anthropologues pens(ai)ent ainsi : on retrouverait aisément les mythes du bon sauvage ou du barbare à l'arrière-plan des représentations enchantées ou négatives de la communauté.

Se mettre d'accord sur une terminologie devrait par conséquent nous amener à nous focaliser moins sur les aspects formels des communautés d'habitants que sur leur mode d'insertion dans le système social – seul moyen également de laisser de côté toutes les variantes non significatives que l'inépuisable variabilité du réel ne manquerait pas de faire apparaître dans la forme des communautés.

Une telle focalisation globale sur les processus sociaux est d'ailleurs d'autant plus nécessaire qu'elle peut nous permettre de dépasser l'approche en définitive *intentionnaliste* de beaucoup de travaux (qui envisagent la formation des communautés comme le résultat d'une volonté ou stratégie seigneuriale, cléricale ou paysanne). Nous connaissons tous cette idée centrale selon laquelle les hommes font leur histoire, mais sans savoir qu'ils la font : c'est la raison pour laquelle les interprétations intentionnalistes ne débouchent le plus souvent que sur des impasses ou des truismes⁸ et qu'il est bien plus efficace de leur préférer une approche plus abstraite, fondée sur

⁶. A. Guerreau, *Le féodalisme. Un horizon théorique*, p. 86.

⁷. F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Berlin, 1887. Cf. John W. Cole, « Anthropology comes Part-Way Home : Community Studies in Europe », *Annual Review of Anthropology*, 1977, p. 349-358.

⁸. Il faut ici rappeler l'un des principes-clés de toute science sociale, à savoir le principe de non-conscience des faits sociaux, qui impose une distanciation face à tout ce que les objets étudiés sont censés être, dire ou faire. 'Non-conscience' ne signifie en aucun cas 'inconscient' : l'inconscient est une donnée propre à chaque être humain, chacun a son inconscient, tandis que ce à quoi renvoie la 'non-conscience' est l'existence de faits qui échappent à la conscience individuelle – et donc aussi à ceux qui se concentreraient sur le conscient ou l'inconscient d'un individu –, mais qui cependant présentent une régularité telle qu'ils constituent un phénomène collectif et donc social. Le 'non-conscient' échappe ainsi à chacun – et ce sont justement les principes selon lequel d'une part les sociétés reposent sur des logiques sociales rationnelles et connaissables et d'autre part la contradiction entre le fait que les hommes agissent socialement sans maîtriser consciemment (c'est-à-dire analyser, identifier et instrumentaliser) la logique sociale globale et le fait qu'ils croient cependant connaître les raisons et conditions de leurs actes (et donc ont l'illusion de la transparence des hommes et de leurs actes) qui rend indispensables les sciences sociales. Il s'agit là d'un principe auquel l'historien ne peut en aucun cas se soustraire si l'on veut que l'histoire soit effectivement une science sociale (et non pas une préoccupation d'antiquaire). Ce principe constitue le socle sur lequel s'est précisément épanoui la sociologie : Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, (2^e éd.) Paris/La Haye, Mouton, 1973 p. 29-34, le soulignent fortement tout en renvoyant aux pères fondateurs des sciences sociales Marx, Weber, Durkheim, Simiand, Lévi-Strauss et autres – non pas par amour du syncrétisme mais justement parce que les écarts entre les diverses théories du monde social passent au second plan dès lors qu'on réfléchit sur les conditions rationnelles de la connaissance scientifique du monde social...

l'examen des rapports sociaux configurés par le processus en question – une approche plus orientée vers le *comment* ? que vers le *pourquoi* ?

D'ailleurs, une définition formelle, *a principio* et, en fin de compte, essentialiste de la communauté d'habitants ne peut que nous confronter à d'insurmontables difficultés. D'emblée, cela commence avec le mot « communauté » : près d'une centaine de définitions distinctes ont été fournies par les sociologues depuis Tönnies, selon qu'on considère la communauté comme un ensemble naturel ou artificiel ; réel ou idéal ; fonctionnel ou institutionnel ; exclusif ou gigogne ; spatial, familial ou affectif ; fondé sur l'appartenance objective ou sur l'adhésion, etc. Et je ne parle même pas des très probables spécificités, ne serait-ce qu'au niveau des connotations, que l'on rencontre en changeant de langue : « communauté » est-il bien la même chose que *Gemeinschaft*, *community*, *comunidad*, *comunità* ? Comment être sûrs que nous parlerons bien le même langage, un langage scientifique et non pas une langue maternelle ? Étant donné la place de la « communauté » dans l'imaginaire social, le langage dit « naturel » peut-il vraiment nous servir ? Il me semble ainsi vain d'espérer « trouver » la *bonne* définition quelque part. Le seul espoir réside probablement dans la construction par nous-mêmes, en fonction de nos besoins, d'une notion qui nous soit commune et dont les attendus soient clairs pour les lecteurs de nos résultats. Certes, nous pourrions nous laisser guider par la terminologie sociale des documents médiévaux (*communitas*, *communis*, *commun*, *communauté*, *gemein*, etc.) : mais il faut conserver à l'esprit que les représentations sociales (auxquelles renvoient ces termes) ne coïncident jamais complètement avec les structures sociales.

Et surtout, comme je l'ai déjà dit, notre définition devrait probablement correspondre moins à un *contenu* particulier qu'à un certain mode d'insertion dans le système social. Ceci signifierait alors certainement que notre définition doit être *intransférable* directement – ce qui ne veut pas dire qu'elle ne puisse pas être adaptée pour l'appréhension d'autres systèmes sociaux, mais au prix d'un nécessaire (et salutaire) effort de réflexion. La facilité d'usage n'a en soi aucune valeur heuristique, à l'inverse de l'élaboration transparente des instruments d'analyse. Dans le cas des communautés médiévales, je donnerai deux exemples des ambiguïtés susceptibles d'être véhiculées par un emploi indéfini de la notion de « communauté » – deux exemples qui, bien entendu, concernent directement notre problématique.

Le premier exemple est celui de la notion de « communauté paroissiale », que l'on rencontre fréquemment sous la plume des historiens qui traitent des communautés d'habitants, en particulier rurales. Or, s'il est vrai qu'à l'époque moderne, la paroisse a fini par être considérée comme une communauté, et aussi que la paroisse a fréquemment laissé la place aux *communes* modernes, il serait très certainement fallacieux de se contenter de subsumer simplement la paroisse et, par exemple, le village sous le terme de « communauté ». Un examen attentif montre en effet que paroisse et communauté d'habitants s'opposent radicalement sur un certain nombre de points : la paroisse se définit comme un ensemble de rapports interpersonnels (sacramentels et matériels) entre le curé et chaque paroissien, tous les liens entre paroissiens étant tendanciellement médiatisés par le curé⁹ – alors que la communauté d'habitants se définit plutôt comme un ensemble de rapports entre feux interdépendants du point de vue productif, fiscal et défensif. De même, l'excommunication n'exclut pas de la communauté d'habitants, à l'inverse du bannissement et alors que chez les juifs à la même époque, l'équivalent de l'excommunication implique l'exclusion de la communauté locale. Qui plus est, la paroisse se définit par rapport à

⁹. Les deux moments-clés de cette « inter-personnalisation » des rapports curé/paroissien sont le baptême (qui élimine la parenté charnelle et fait du curé l'intermédiaire entre le baptisé et ses parents spirituels) et la confession (qui focalise le paroissien sur son curé et impose à celui-ci le secret, donc un rapport exclusif). Que l'élection de sépulture ne bénéficie pas d'une telle focalisation impérative (quoiqu'elle soit tendancielle) alors que pourtant le cimetière fasse souvent partie de la définition de la paroisse me semble (sans autre forme d'analyse) renvoyer d'une part à la fonctionnalité sociale de la paroisse, à savoir la focalisation concrète et quotidienne des acteurs sociaux – c'est-à-dire des vivants –, d'autre part au fait que la prière pour les morts est alors conçue de manière globale et donc que le cimetière n'est pas alors un lieu de culte ou en tout cas de commémoration des morts individuels.

son centre (l'église et le cimetière) et non par rapport à ses limites, alors que la communauté d'habitants se définit par rapport à ses limites et non par rapport à son centre (la plupart du temps inexistant en tant que tel : le cas des beffrois est exceptionnel)¹⁰.

Bref, la paroisse est un ensemble strictement interpersonnel et sans référence spatiale (l'église St-X est toujours l'église *de* saint X), alors que la communauté d'habitants me semble être un ensemble « interfocal » (et non pas interpersonnel) défini par rapport à un lieu particulier (les « habitants de Y », c'est-à-dire « membres des feux à Y »). Il n'est de ce fait sans doute pas étonnant de constater l'absence d'occurrence de mots du champ lexical de la « communauté » (*communitas*, *communia*, *communio*, etc.) pour désigner la paroisse aux XII^e et XIII^e siècles (à vérifier pour les siècles suivants). Peut-on alors, dans ces conditions, continuer d'employer le même terme de « communauté » pour désigner deux formes d'organisation sociale aussi diamétralement distinctes ? Ne risque-t-on pas de faire disparaître un processus qui aurait apparemment abouti à la coïncidence des deux formes d'appartenance, initialement très distinctes du point de vue de leurs ressorts sociaux ?

Le second exemple est celui du rapport entre les notions de « commune » et de « communauté » (que présente C. Wickham dans son ouvrage déjà mentionné et qui correspond, en allemand, au rapport entre *Gemeinde* et *Gemeinschaft*). C. Wickham fait de la « commune rurale » au XII^e siècle un état d'organisation et de formalisation avancé par rapport à la communauté rurale antérieure. Il caractérise cette commune par l'existence d'une conscience collective, de dirigeants paysans (ce qui signale l'existence d'une hiérarchie sociale) et d'un certain degré d'autonomie en matière de contrôle des affaires qui la concernent. Toutefois, ces dirigeants et cette autonomie ne correspondent pas encore à proprement parler à une situation institutionnelle, c'est-à-dire préexistant aux personnes qui viennent les incarner : il ne s'agit en effet encore que du résultat de rapports de forces régulés au sein des groupes localement dominants, l'institutionnalisation complète ne se ferait que plus tard, après 1200.

C. Wickham établit ainsi un rapport à la fois chronologique et génétique entre la « communauté » et la « commune », corollaire du rapport entre clientèle et seigneurie : les communautés locales se cristallisent et se formalisent au cours du XII^e siècle, sous le coup de « l'oppression seigneuriale », d'une pression interne à la communauté et d'un « besoin d'organisation au niveau local » consécutif à la disparition de l'ordre carolingien ; elles deviennent ainsi des communes rurales, visibles, par le même mouvement qui fait passer des clientèles informes aux seigneuries confirmées. Chez P. Blickle, on le verra¹¹, la formation des *Gemeinden* n'est pas non plus antérieure aux XII^e-XIII^e siècles, mais il décrit plutôt la situation antérieure sous le terme de « voisinage », *Nachbarschaft*, qu'il emploie au sens purement spatial. La notion de « communauté » renvoie donc chez C. Wickham à une préhistoire des communes rurales, remontant éventuellement jusqu'au VIII^e siècle et correspondant à un certain « sentiment territorial communautaire », une « identité villageoise », une « coopération » agricole et une relative proximité spatiale : ceci serait dès lors tout à fait incompatible avec le projet d'étude de

¹⁰. Rappelons qu'un « finage » renvoie clairement à un espace délimité (*finis*), tandis que les actes de fondation des paroisses se contentent le plus souvent de stipuler l'église et les droits et devoirs du curé – les seuls cas de délimitation précise correspondant à l'attribution du droit de présentation sur le nouveau bénéficiaire à un autre patron laïque que celui de la paroisse d'origine (on est dans ce cas-là en dehors du principe habituel d'engendrement spirituel des paroisses, qui devient alors un principe de démembrement d'une paroisse antérieure : mais on voit bien que c'est cette prise en compte d'autres logiques sociales (en l'occurrence la fondation avant tout d'un droit de présentation) qui introduit l'écart avec la définition centrée de la paroisse. À l'inverse, un simple comptage des sceaux lisibles (et en laissant de côté les contre-sceaux) de villes françaises (au sens actuel !) répertoriés entre la fin du XII^e s. et 1500 par Brigitte Bedos (éd.), *Corpus des sceaux français du Moyen Âge*, t. 1 : *Les sceaux des villes*, Paris, Archives Nationales, 1980 fait apparaître que ca. 25 % représentent un élément de démarcation face à l'extérieur (enceinte, porte fortifiée, tour, etc., à quoi on peut peut-être ajouter quelques représentations de clefs), 20 % un écu armorié, 13 % des saints, la Vierge ou l'agneau pascal, etc. ; mais on ne rencontre qu'un seul beffroi et 3 ou 4 hôtels de ville (ca. 0,5 %).

¹¹. Cf. plus loin ma présentation de son ouvrage *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2000.

« La formation des communautés d'habitants » à partir des X^e-XI^e siècles. Doit-on alors se contenter de considérer qu'il s'agit là d'un simple problème de terminologie, ce que C. Wickham appelle « commune » correspondant à ce que nous appellerions ici « communauté d'habitants » ? De fait, chez L. Assier Andrieu, « commune rurale » est présenté comme synonyme possible de « communauté d'habitants ».

Mais le problème de l'existence ou non d'une organisation communautaire informelle (C. Wickham parle de « vagues structures villageoises ») au haut Moyen Âge n'en reste pas moins posé. Au-delà du problème de savoir si, avant les X^e-XI^e siècles, on a bien affaire à de « vraies » communautés (ce qui ne pose après tout qu'un problème de définition, puisque C. Wickham change de terme lorsqu'il traite de l'organisation sociale ultérieure), c'est surtout la nature du changement social qui est posé. Dans l'optique de C. Wickham, la formation de la commune correspond à un phénomène de cristallisation et de formalisation du fonctionnement social à l'échelon local, en l'occurrence villageois, correspondant à l'organisation locale des fonctions publiques (judiciaire, ecclésiastique, militaire) antérieurement exercées à l'échelle régionale. Inversement, C. Wickham ne repère aucune trace systématique d'organisation productive commune. La formation des communes rurales apparaîtrait ainsi avant tout comme un phénomène de nature politico-institutionnelle (la transformation des réseaux de pouvoir, y compris au niveau villageois, et leur progressive institutionnalisation), la dimension économique ne se rencontrant qu'au niveau de la conjoncture longue (croissance démographique, croissance urbaine, développement commercial).

L. Assier Andrieu, abordant le problème de la formation des communautés d'habitants/communes rurales d'un point de vue d'anthropologie sociale, distingue deux grandes familles d'interprétation historiciste de la communauté : l'une qu'il appelle « légaliste » ou « formaliste », qui réfère l'apparition de la communauté (ou la commune rurale) à la mise en place d'un discours juridico-légal corollaire à l'ordre social, juridique et politique de la seigneurie ; cette formalisation peut aller jusqu'à l'usage du nom de « communauté », mais pas nécessairement ; c'est à cette famille qu'on pourrait semble-t-il rattacher C. Wickham. L'autre interprétation est dite « légitimiste » ou « substantiviste » : la communauté existe antérieurement à sa nomination ou formalisation, qui n'est que le résultat d'un rapport de forces à un moment donné – et l'on retrouve ici plutôt une approche semblable à celle de Dominique Barthélemy à propos, p. ex. de l'apparition de la chevalerie¹².

On voit donc bien que le problème n'est pas seulement un problème de terminologie (« commune » ou « communauté d'habitants » ?), c'est-à-dire de définition *a priori* de ce qu'est une « communauté » ou une « communauté d'habitants », ou encore une « commune rurale ». Ce qui est en jeu est bien plutôt le *sens* du changement social qui affecte l'ensemble de l'Occident à partir des X^e-XI^e siècles, et dont la formation des communautés d'habitants n'est qu'un aspect – même si l'on peut conjecturer qu'il s'agit là de l'un des principaux aspects de ce changement. C'est pourquoi, pour nous entendre sur le sens à donner à une notion commune, il nous faudra aussi tenter de nous entendre sur la nature du changement social en question. Et comme il faut bien amorcer le débat, je proposerai à la fois des réflexions sur le changement social en question, et donc une notion susceptible de remplir l'office que nous lui attribuons. La suite des contributions permettra alors de vérifier dans quelle mesure l'état actuel du développement historiographique oblige à nuancer ou infirmer ces propositions, mais aussi de découvrir éventuellement des modes d'analyse spécifiques et – espérons-le – de saisir pourquoi nous ne nous comprenons qu'à moitié en plus de ne comprendre qu'en partie la société médiévale...

II.– Quelques observations sur le changement social

¹². Cf. notamment « La chevalerie carolingienne : prélude au XI^e siècle », dans : Régine Le Jan (dir.), *La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IX^e aux environs de 920)*, Villeneuve-d'Ascq, Université Lille 3, 1998, p. 159-175.

C'est une gageure que de prétendre décrire les principales caractéristiques du changement social auquel on assiste à partir des X^e-XI^e siècles : si les historiens étaient d'accord à la fois sur la forme et sur l'ampleur des changements en question (je ne parle même pas de leur explication), un grand pas serait déjà accompli ! Néanmoins, je vois mal comment on peut procéder autrement qu'en mettant sur la table des hypothèses de travail. Afin néanmoins de limiter l'arbitraire de la chose, je partirai de considérations faites par L. Assier Andrieu dans le cadre de sa réflexion ethnographique sur les interprétations historiques. Celui-ci rappelle notamment que la communauté villageoise constitue en premier lieu *un rapport de production*. Mais il insiste surtout sur le fait que la structure de ce rapport ne réside pas dans le dualisme feu/communauté, c'est-à-dire exploitations familiales/communaux : d'une part, cette distinction n'a de sens qu'au sein d'un discours centré sur le binôme propriété collective/propriété privée, construit au XIX^e siècle dans le cadre des débats sur l'origine du droit de propriété individuel. D'autre part, le caractère artificiel de cette distinction apparaît tout particulièrement à travers l'institution très générale de la vaine pâture, qui transcende la distinction entre terres communes et « patrimoines familiaux » : « l'organisation collective de la dépaissance des troupeaux peut être considérée comme l'un des rapports de production qui impriment à la communauté villageoise son caractère particulier ». Il en déduit alors que la communauté villageoise constitue avant tout un mode spécifique (en l'occurrence communautaire) d'appropriation concrète des ressources d'un territoire particulier (dont la dépaissance collective n'est qu'un aspect possible). La conséquence principale de ceci est que l'absence de pratiques agricoles collectives (du genre de l'assolement), comme c'est fréquemment le cas dans les régions méditerranéennes, n'est en aucun cas le signe de l'absence d'un rapport de production communautaire. P. Blicke insiste aussi sur cet aspect, qu'il étend à la ville : les unités productives sont indépendantes en tant que telles (à l'inverse du système domaniale), mais elles sont astreintes à la coopération locale pour l'accès aux ressources (cas des paysans) et pour l'accès au marché (cas des artisans). Ceci donne un sens particulier à un phénomène-clé aux yeux de C. Wickham : l'apparition d'une élite villageoise. Celle-ci est moins le résultat d'une accumulation inégale du pouvoir consécutive à des stratégies particulières, que de l'apparition de rapports d'interdépendance entre les producteurs (p. ex. entre ceux qui ont des outils et ceux qui ont de la force de travail)¹³ : dans l'ancien système, il y avait certes des tenanciers plus riches que d'autres, mais cet écart matériel ne pouvait pas être converti en pouvoir sur les autres tenanciers.

Si l'on admet tout ceci, c'est-à-dire que la communauté consiste d'abord en un rapport de production caractérisé par un mode spécifique d'appropriation concrète des ressources d'un territoire particulier (terres et communaux, infrastructures de commercialisation), alors nous devons nous interroger précisément sur les formes de ce rapport de production. Une telle perspective a ainsi comme effet de nous rappeler que le travail sur la formation des communautés d'habitants n'est pas seulement une affaire de normes juridiques, d'institutions ou de représentations, mais aussi de *mode de production*.

Les réflexions de L. Assier Andrieu ont aussi pour effet d'attirer l'attention sur le problème de l'échelle d'analyse (bien qu'il adopte la communauté villageoise comme échelle de base), tout comme d'ailleurs le problème soulevé par C. Wickham (ou encore P. Blicke) du rapport entre « commune » et « communauté » [d'habitants], ou encore la relative confusion qui semble apparaître progressivement entre deux apports-clés de R. Fossier, « l'encellulement » et « la naissance du village » : le succès historique de la commune affecte rétrospectivement tous les modes de structuration collective de la cellule aujourd'hui communale, ce qui en fait disparaître la pertinence sociale. C'est le cas de la paroisse, on l'a vu, « communautarisée » par contiguïté pourrait-on dire, mais cela pose aussi le problème du sens social de l'organisation en hameaux dotés chacun d'espaces d'appropriation spécifiques, ou à l'inverse de formes d'organisation supra-villageoises comme les « vallées » alpines caractérisées par leur espace pastoral commun. Dans ce

¹³. Pour reprendre les mots de Ludolf Kuchenbuch, *Die Neuperker Bauern und ihre Nachbarn im 14. Jahrhundert*, (ms. Habilitationsschrift) T.U. Berlin, 1983, p. 78, la communauté d'habitants constitue une « structure symbiotique ».

contexte, il importerait de s'interroger moins sur *l'échelle pertinente* de l'analyse de la formation des communautés d'habitants (pour accepter ou remettre en cause l'échelle villageoise ou urbaine) que sur l'efficacité sociale propre à chacune – et qui justement a abouti au succès de l'échelle communale. Tout ceci montre clairement que la formation des communautés d'habitants est en premier lieu un phénomène socio-spatial, un mode d'organisation sociale de l'espace : l'espace n'apparaît plus comme une constante, un simple cadre amorphe de l'organisation sociale, mais comme l'enjeu même de l'organisation sociale, à laquelle il donne une forme particulière. Il constitue ainsi une variable du fonctionnement social, parce que tout système social correspond à un système spatial qui lui est propre¹⁴.

Les profondes transformations de l'organisation de l'espace à partir des XI^e-XII^e siècles, sous les différentes formes des défrichements, tris des lieux habités, multiplication des églises et des formes castrales en pierre, invention du cimetière chrétien, réorganisation de la circulation, etc., sont ainsi moins le *signe* d'une transformation sociale qu'un fondement de cette transformation, qu'elles formalisent et rendent donc possible. Cette spatialité étant un élément clé du sens de ce processus social, il est alors indispensable de prendre en compte l'aspect spatial de

¹⁴. La bibliographie sur le sens social de l'organisation spatiale reste largement méconnue des historiens (médiévistes). Les premières tentatives paraissent remonter à Claude Lévi-Strauss et à sa célèbre analyse structurale du village (sic) bororo : *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 248-277, puis *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 133-180. Du point de vue de l'articulation des représentations et des pratiques, Edward T. Hall, *The Hidden Dimension* (1966), trad. fr. *La dimension cachée*, Paris, Seuil, 1971, souligne le caractère socioculturel du sens de la distance ou de la proximité spatiales, et l'on trouvera également un exemple d'analyse structurale de l'espace domestique (la maison kabyle) chez Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris/Genève, Droz, 1972, p. 45-59, 64-69. Plus théorique et remarquablement stimulant : Henri Lefebvre, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 1974, qui contraint à relativiser toutes nos évidences spatiales, qui ne sont que celles du sens commun (en revanche, sa profonde méconnaissance des sociétés antiques, médiévales et modernes rend ses explications historiques de la production de l'espace peu utilisables). À la suite de Gilles Ritchot et D. Feltz (éd.), *Forme urbaine et pratique sociale*, Louvain/Montréal, CIACO/Préambule, 1985, Gaëtan Desmarais, « Projection ou émergence : la structuration géographique de l'établissement bororo », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 12 (1992), p. 189-215, tente de proposer (à partir des observations de Lévi-Strauss) une alternative à l'idée largement dominante de l'espace-étendue simplement mis en forme par le social, qu'il met en pratique à travers l'examen historique de *La morphogénèse de Paris. Des origines à la Révolution*, Paris/Québec, L'Harmattan/CÉLAT, 1995. Du côté des géographes, cf. les travaux rassemblés par Jacques Lévy et Michel Lussault (éd.), *Logiques de l'espace, esprit des lieux. Géographies à Cerisy*, Paris, Belin, 2000. Face à cela, on mesurera la portée (!?) d'une affirmation comme « Le territoire de la ville, en général, se qualifie aisément comme espace social, parce que créé par l'enceinte bâtie qui le limite matériellement » (Simone Roux, « Bornes et limites dans Paris à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, 28 (1995), p. 129) : l'espace social n'apparaît implicitement ici que comme le résultat d'une procédure de découpage humain (sous-entendu : artificiel) de l'espace (sous-entendu : naturel)... L'approche « naïve » de l'espace se rencontre encore bien souvent dans les travaux de médiévistes qui se sont multipliés depuis les années 1990 sur « les représentations de l'espace », comme *Espaces du Moyen Âge (= Médiévales*, 18), 1990 ; Guy P. Marchal (dir.), *Grenzen und Raumvorstellungen (11.-20. Jb.) – Frontières et conceptions de l'espace (11^e-20^e s.)*, Zurich, Chronos, 1996 ; J.A. Aertsen, Andreas Speer (dir.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, Walter de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 25), 1998 ; Peter Moraw (dir.), *Raumerfassung und Raumbewußtsein im späteren Mittelalter*, Stuttgart, Thorbecke (Vorträge und Forschungen, 49), 2002 ; *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Settimane di studio, 50), 2003, etc. Comme on le voit, il s'agit uniquement de travaux collectifs, c'est-à-dire kaléidoscopiques, et qui se préoccupent peu de l'articulation des diverses représentations entre elles, entre les représentations et les pratiques sociales de l'espace (notamment *via* les travaux des archéologues, unanimement négligés) et entre les représentations et la logique sociale globale. On signalera à l'inverse les réflexions de José Angel García de Cortázar, *Organización social del espacio en la España medieval. La Corona de Castilla en los siglos VIII a XV*, Barcelone, Ariel, 1985 ; *Del Cantabrico al Duero. Trece estudios sobre organización social del espacio en los s. VIII a XV*, Universidad de Cantabria, Parlamento de Cantabria, 1999 ; et celles d'Alain Guerreau, « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Journal des savants*, 1997, p. 363-419 ; « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », in Neithard Bulst, Robert Descimon, Alain Guerreau (dir.), *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, MSH, 1996, p. 85-101 ; et « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno 'spazio' specifico », in Enrico Castelnuovo, G. Sergi (dir.), *Arti e storia nel Medioevo, I : Tempi Spazi Istituzioni*, Torino, Einaudi, 2002, p. 201-239 – réflexions dont l'auteur assume le caractère abstrait et schématique, destiné à construire un cadre intellectuel préalable à tout examen affiné des représentations et pratiques spatiales.

la formation des communautés – raison pour laquelle nous avons tant besoin du concours des archéologues. Le problème de la *forme spatiale* des communautés (et donc son échelle d'appréhension, je l'ai dit) se pose en effet d'autant plus que toute communauté n'apparaît pas nécessairement sous la forme d'une agglomération, et que toute agglomération ne forme pas *ipso facto* une communauté : il n'y a aucune équivalence entre densification ou polarisation de l'espace *social* (p. ex. autour d'un « centre » social comme l'église et/ou le cimetière, ou encore le château) et l'agglomération de l'habitat – et c'est notamment ce qui conduit à la définition de la communauté par rapport à un usage commun d'un espace de production.

La nécessité de prendre en compte cette spatialité me semble cependant aller plus loin : en effet, non seulement la formation des communautés d'habitants a une dimension spatiale incontournable au même titre que tout processus d'organisation sociale, mais en outre elle est précisément corrélée à un discours spatial. L'espace devient en effet un élément de définition explicite du social, l'appartenance sociale étant notamment médiatisée par l'appartenance spatiale¹⁵. Les identités sociales sont ainsi de plus en plus référées à des modes d'inscription spatiale particuliers (*i.e.* des manières d'être en tel ou tel endroit) : cela débouche sur les toponymes, mais aussi sur les catégorisations comme « ceux de [tel lieu] », « les bourgeois de telle ville », etc.). Et surtout, cela aboutit à définir d'une manière nouvelle les rapports entre ceux qui relèvent de la même unité spatiale, les « habitants de tel lieu » – le lieu en question n'étant, encore une fois, pas uniquement l'agglomération éventuelle, mais son territoire, son finage. On passe ainsi insensiblement de la dimension productive à la dimension spatiale, puis idéelle. Néanmoins, on doit conserver à l'esprit le garde-fou des anthropologues : le fait que la société se conçoive de plus en plus *comme* spatialisée ne doit pas nous faire considérer qu'elle *est* de plus en plus spatialisée, et en tout cas qu'elle l'est plus qu'antérieurement. Inversement, il ne s'agit en aucun cas d'une pure idéalité, car cette représentation cruciale sert de principe directeur à des pratiques concrètes, qui contribuent dès lors à la réaliser. Ceci conduit alors à s'interroger sur le sens de ce discours spatialisant : il s'agit manifestement d'un enjeu particulier, au cœur du processus de formation des communautés d'habitants, et il importe donc absolument de le comprendre.

Or, certains anthropologues, suivis en cela par des historiens comme Anita Guerreau-Jalabert ou Bernard Derouet¹⁶, ont montré que l'organisation spatiale des sociétés qu'ils étudient entretient un lien très particulier avec l'organisation de la parenté. Dans la plupart des sociétés préindustrielles, où les structures de parenté constituent la seule forme stable des rapports sociaux, « la parenté fonctionne comme rapport de production » (Maurice Godelier) et l'organisation spatiale est totalement subordonnée à l'organisation parentale, au point de ne pas être pensable comme espace : les lieux sont des émanations des rapports de parenté (cf. le cas du village bororo). On devrait alors se demander dans quelle mesure l'avènement d'une pensée spatiale (même si elle reste très différente de la nôtre) du social n'est pas le signe et le moyen d'une « déparentalisation » des rapports sociaux, qui aboutit à ne plus faire de l'appartenance parentale le fondement de l'appartenance sociale, *i.e.* du positionnement au sein des rapports de production. Pour pasticher Polanyi, on pourrait alors considérer que la parenté est « encastrée » (*embedded*) dans les rapports spatiaux. Dès lors, les pratiques parentales qu'on peut bel et bien

¹⁵. Le thème de la spatialisation du social doit beaucoup aux réflexions développées depuis une quinzaine d'années, par écrit ou dans le cadre de débats, par Anita Guerreau-Jalabert (cf. notamment le thème de l'enracinement spatial de l'aristocratie, traité à travers la notion de « topolignée » : « El sistema de parentesco medieval : sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio », in Reyna Pastor (dir.), *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, CSIC, 1990, p. 99-100) et Alain Guerreau, d'une part, et par García de Cortázar d'autre part.

¹⁶. Guerreau-Jalabert, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 110 (1989), p. 82, et « Parentesco... », p. 99-100 ; Bernard Derouet, « Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale », *Annales - Histoire, Sciences Sociales* 50 (1995), p. 684-685.

observer au sein des communautés n'ont pas de signification proprement parentale, mais sont soumises à d'autres logiques sociales, notamment productives.

On assiste de fait en Occident à une désarticulation des solidarités parentéaires par les contraintes exogamiques massives auxquelles la société occidentale a été soumise à partir de l'époque carolingienne et dont le contrôle clérical s'accroît depuis le XI^e siècle. C'est d'ailleurs dans le cadre des communautés d'habitants que ce contrôle s'organise de plus en plus, avec la collaboration des habitants eux-mêmes (publication des bans de mariage, visites pastorales, charivari, etc.). S'ajoute à cela la promotion de formes parentales alternatives : d'une part le modèle de la famille conjugale (dont la pertinence sociale est garantie à la fois par le modèle matrimonial et par le système « fiscal » centré sur le « feu »), et d'autre part la parenté spirituelle – fondée sur le baptême qui non seulement déclasse symboliquement la naissance charnelle, mais en outre crée *ipso facto* un rapport de parenté entre tous les chrétiens (dits « prochains », *proximi*). Mais qu'on ne s'y trompe pas : il ne s'agit en aucun cas de reprendre simplement le schéma ancien qui faisait passer de manière plus ou moins linéaire de la famille large (« tribu », « clan », *Sippe*, etc.) à la famille nucléaire. D'une part en effet, on peut observer encore à la fin du Moyen Âge l'existence de larges solidarités qui se présentent sous un jour parental (y compris le *lignage*, le *Geschlecht*, etc.), tandis que la dimension parentale de la notion de « famille » pose d'importants problèmes¹⁷. Mais surtout, d'autre part, ce dont il s'agit ici est non pas la dimension du groupe parental effectif (comme cadre pratique variable de rapports de parentés qui seraient conçus comme immuables) mais l'efficacité et la spécificité sociales des rapports de parenté. Il s'agit de dire, répétons-le, que les rapports de parenté ne sont plus les rapports sociaux dominants, c'est-à-dire ce en fonction de quoi l'ensemble des rapports sociaux se structure.

Réciproquement, on assiste à un double mouvement d'enracinement spatial de la société : d'une part la spatialisation des identités sociales déjà évoquée, qui fait appartenir la personne au lieu de son « feu », et d'autre part la corollaire fixation au sol de la population – mais une fixation d'autant plus efficace qu'elle devient, au sens de P. Bourdieu, de plus en plus « douce », ou « symbolique », schématiquement : par le passage de l'attachement à la glèbe (si cela a un sens) à l'appartenance paroissiale et à « l'esprit de clocher »¹⁸ ; cette fixation spatiale est là encore prioritairement sociale, et non pas carcérale (malgré le terme d'« encellulement »), car on n'observe pas que les populations cessent de bouger – mais elles le font dans le cadre d'un réseau de lieux durables indépendamment de la présence des habitants¹⁹.

¹⁷. Cf. d'une manière générale le bilan historiographique d'Anita Guerreau-Jalabert, Régine Le Jan et J. Morsel, « De l'histoire de la famille à l'anthropologie de la parenté », dans : Otto Gerhard Oexle, Jean-Claude Schmitt (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 433-446.

¹⁸. Les travaux de Julien Demade sur les « corvées » post-carolingiennes (cf. notamment *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XI^e-XV^e siècles). Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non capitalistes*, ms. doctorat, Strasbourg, 2004) font clairement apparaître combien la soumission du dépendant à son maître se traduit par un encadrement extrêmement rigide des rapports à l'espace, sous la forme de déplacements obligatoires très pesants qui soumettent complètement les pratiques spatiales des dépendants à leur focalisation sur la *curia* domaniale. Dans le système seigneurial qui s'impose en même temps que les communautés d'habitants, le rapport à l'espace est très différent : la quasi-disparition de la réserve et des corvées recentre les pratiques spatiales sur le finage, où elles sont soumises à la fois à la dimension « symbiotique » évoquée plus haut et à la dispersion des parcelles dans le finage – si bien que la circulation des hommes devient une dimension-clé de l'appartenance à la communauté.

¹⁹. Là encore, on pourra renvoyer aux observations faites par Alain Guerreau sur l'évolution à long terme du système des pèlerinages du Mâconnais, qui constituent des formes d'incitation en même temps que d'encadrement du déplacement au sein de la chrétienté, en aucun cas contradictoire avec la fixation au sol : « Les pèlerinages en Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie française*, 12 (1982), p. 7-30. Inversement, le sens des pratiques processionnelles reste mal connu, car s'il est clair que les grandes processions constituent un enjeu social dans le cadre de la confrontation des pouvoirs seigneuriaux, cléricaux et communautaires, ni le rapport au cadre paroissial ni le rapport au finage communautaire n'apparaissent clairement : cf. dernièrement la communication de Ludolf Kuchenbuch, Joseph Morsel et Dieter Scheler, « La construction

Cette fixation au sol n'exclut évidemment pas des changements effectifs de lieux d'habitation/production (sans qu'il faille y voir des situations de fuite), mais au sein d'un système où « être » (*existere*), c'est « être de quelque part », c'est-à-dire « de la communauté de... » : le système social serait désormais organisé en sorte que les changements individuels ne remettent pas en cause le fonctionnement global²⁰. Cette fixation des populations assurerait ainsi la reproduction du pouvoir seigneurial – tout en mettant au premier plan une identité spatiale, c'est-à-dire non référée au seigneur, donc plus « neutre », ce qui est me semble-t-il contradictoire avec la perception anti-féodale du communalisme selon P. Blickle. Quoi qu'il en soit, cette spatialisation des identités sociales, démontrant et inculquant l'appartenance spatiale des personnes, me semble pouvoir ainsi être considérée comme l'un des facteurs essentiels de la marginalisation relative des rapports de parenté à laquelle on assiste en Occident. L'avènement des communautés d'habitants réaliserait ainsi cette transformation essentielle des structures sociales occidentales, selon des modalités variables localement en fonction de critères qu'il conviendra de préciser (écosystème, densité humaine, substrat bâti, etc.).

Pourtant, il existe bien des villages dans des sociétés où la parenté est primo-structurante : il suffit par exemple de rappeler le cas du village bororo, rendu célèbre par l'analyse structurale qu'en a fait Claude Lévi-Strauss. La question qui se pose alors est d'ordre notionnel : le village bororo est-il bien un « village » ? Ce qui nous ramène également au problème déjà évoqué antérieurement : pouvons-nous impunément utiliser le terme de communauté ?

III.– Construire la notion de « communauté d'habitants »

C'est la raison pour laquelle il importe de construire une notion qui nous convienne. Et je pense que celle de « communauté d'habitants », que j'ai utilisée jusqu'à présent – sans en être l'inventeur et sans lui prêter de forme institutionnelle précise – pourrait nous servir de noyau notionnel. Elle me semble présenter en effet au moins deux avantages.

En premier lieu, si l'on admet que la caractéristique principale du rapport social qui se met en place à travers l'avènement des communautés d'habitants est sa dimension spatiale (non seulement structurelle, mais aussi référentielle), le déterminant « d'habitants » me paraît particulièrement significatif de ce à quoi l'on a affaire. En effet, « habiter » ne peut être réduit à un besoin anthropologique primaire, celui d'avoir un toit sur la tête, il signifie bien plus que le simple fait d'avoir une adresse. Si l'on distingue l'espace social de la communauté d'habitants de l'espace concret, aggloméré, du village (à moins de recourir à la distinction faite par José Angel Garcia de Cortazar entre « village social » et « village physique »), c'est que l'habitat est moins une emprise au sol qu'une forme d'appartenance sociale ayant des implications spatiales. Habiter est en fait une pratique spatiale complexe, qui réalise concrètement (*i.e.* matériellement et formellement) tout un ensemble de rapports sociaux. Habiter définit en effet tout autant l'identité sociale des personnes (*manentes, habitantes, einwohner*, etc.) que la définition des unités d'occupation (« maison », « feu », *domus, haus, casa*, etc.) et les rapports entre ces unités (voisinage, etc. – sachant que « voisinage » n'a probablement pas seulement un sens spatial : étymologiquement, le *nachgebûr* allemand est ainsi à la fois celui qui produit et habite à côté, l'équivalent anglais fait partie de la même paroisse, etc.). L'unité de base de la communauté d'habitants, le « feu », constitue en effet non seulement une unité de résidence durable (une *demeure*), mais aussi une unité de production intégrée. C'est pourquoi on pourrait sans doute le caractériser comme une « unité d'occupation »

processionnelle de l'espace : France et Allemagne médiévales », au colloque *Espace et société au Moyen Âge* (Rosas, 23-26 septembre 2004).

²⁰. C'est dans ce contexte global de la spatialisation et de la formation des communautés d'habitants que devrait alors être reconsidéré le problème du servage de la seconde moitié du Moyen Âge, et non pas sous le simple angle de la dégradation des statuts juridiques sous le coup à la fois de la pression démographique et de la pression seigneuriale corollaire (selon un schéma bien actuel).

(en jouant sur les deux sens du verbe « occuper » : l'unité que l'on occupe et dans laquelle on s'occupe).

Se pencher sur la formation des communautés d'habitants permettrait sans doute de sortir d'une sorte d'impasse dans laquelle le modèle de l'*incastellamento* et celui de l'encellulement ont fini par (ou avaient entrepris dès le départ de) tomber : la fixation sur la formation des agglomérations, c'est-à-dire une lecture substantialiste et non pas sociale du « mouvement communautaire ». Le caractère crucial du fait apparemment simple d'« habiter » me conduit à penser que notre programme de recherches aurait tout aussi bien pu être intitulé « Qu'est-ce qu'habiter ? » – à ceci près que manquerait la dimension historique impliquée par le début de son titre (« La formation... »).

Quant au second avantage de la notion de « communauté d'habitants », il me paraît résider dans le fait qu'il évite de distinguer d'emblée le cas rural et le cas urbain. On doit en effet se garder de plaquer sur la société médiévale la dichotomie rural/urbain qui nous est si familière et qui nous contraint alors à une gymnastique classificatoire dont l'intérêt scientifique est médiocre (p. ex. rattacher telle bastide à la catégorie « ville », telle autre à la catégorie « village » – en signalant qu'une telle bastide est une bastide qui a échoué...). Cette bipolarité fait en effet partie de *notre* système social – donc aussi de l'organisation dominante des recherches en sciences sociales, ce qui la rend particulièrement difficile à démonter... P. Blickle insiste beaucoup sur les proximités formelles et institutionnelles entre commune rurale et commune urbaine, j'y reviendrai. Je rappellerai simplement ici que dans les deux cas, communauté rurale et communauté urbaine me semblent constituer une communauté de production et une communauté de salut, malgré les apparences de différence.

Si l'on peut en effet admettre aisément que dans le cas rural, la communauté d'habitants constitue une structure de production (agricole), la ville, caractérisée par la division du travail et la monoactivité de chaque feu, semble correspondre assez mal à une telle corrélation. Mais en fait, l'organisation urbaine des « métiers » fait de la ville le cadre de l'organisation productive de chaque secteur artisanal, produisant des objets « de la ville », sous peine de ne pas pouvoir accéder au marché. La ville reste ainsi bel et bien le cadre d'une appropriation concrète et collective de ressources locales²¹. Et le même genre de réponse peut être donné à propos des liens entre communauté d'habitants et paroisse, puisque la coextensivité postulée entre paroisse et communauté d'habitants rurale semble être rarement possible dans les villes (quoique beaucoup de villes, notamment dans l'Empire et indépendamment de leur importance démographique, n'aient eu et conservé longtemps qu'une seule paroisse – tandis que l'adéquation entre réseau villageois et réseau paroissial est loin d'être aussi systématique qu'on l'a souvent affirmé). Là où il n'y a pas coextensivité entre paroisse et communauté d'habitants, ce qui a pu permettre de faire de la communauté d'habitants une communauté de salut pourrait bien avoir été les confréries, qui deviennent clairement un mode d'appartenance urbaine.

On voit ainsi tout l'intérêt qu'il y a à dépasser une opposition villes/campagnes réifiée à la fin de l'époque moderne et dans le système social contemporain, ce que permet le recours à une notion plus large comme « communauté d'habitants »²². Mais cette notion n'étant pas propre aux médiévistes et pouvant avoir été utilisée dans des sens distincts par divers chercheurs, il serait certainement bon de ne parler que de « communautés d'habitants médiévales ».

²¹. Le système des métiers n'est ainsi pas un système « conservateur », comme on le soulignait fréquemment au XIX^e et au XX^e siècles dans une perspective libérale hostile au corporatisme, mais un moyen de faire de la ville une communauté d'habitants sans communauté d'activité effective. L'appartenance à un « métier » n'a ainsi rien à voir avec la définition de la profession (qui n'est grille de lecture – donc de configuration – de l'ordre social que dans notre société), c'est en premier lieu un mode d'appartenance à la ville.

²². Je rappelle également que cette notion devrait également permettre (en dépit de son assimilation par L. Assier Andrieu à « communauté villageoise ») de ne pas préjuger d'une seule échelle d'analyse pertinente (le village ou la ville, le finage, etc.) du phénomène que nous poursuivons.

L'avènement des communautés d'habitants correspond ainsi à celui d'une structure sociale spécifique : un ensemble de feux (plus ou moins aggloméré) dont la cohésion ne repose pas sur des rapports de parenté (même s'il peut y avoir une certaine endogamie) mais sur l'idée d'appartenance commune à un même espace (référé à un lieu) ; l'articulation des feux correspond essentiellement à l'organisation productive, dont la reproduction à long terme est assurée par la fixation accrue des populations à l'espace habité. L'examen de la formation des communautés d'habitants impose ainsi une approche multidimensionnelle, prenant en compte à la fois la parenté, l'organisation productive, les catégories sociales, les pratiques culturelles, l'organisation de l'habitat, les représentations spatiales, etc. Autant d'occasions de débat scientifique – et à tout le moins d'incompréhension entre des chercheurs venus d'horizons variés, ce qui justifiait pleinement que fût entrepris le tour d'horizon historiographique organisé à Xanten. Une triple approche avait été définie : d'une part la présentation du point de vue extérieur à celui des historiens médiévistes²³, d'autre part la présentation de l'historiographie sur le sujet par un chercheur du pays considéré²⁴, enfin l'étude approfondie par un chercheur d'un autre pays d'un ouvrage considéré comme essentiel dans cette historiographie (donc signalé par les collègues du pays en question)²⁵, afin de faire apparaître les aspects implicites, voire la mythologie nationale à l'arrière-plan des approches considérées.

(NB. Un certain nombre de textes de la rencontre de Xanten n'ont toujours pas été remis pour diverses raisons et en dépit de rappels. Ceux-ci seront « installés » à mesure de leur livraison.)

²³. Le point de vue notionnel et les observations des archéologues : Élisabeth Zadora-Rio. Le point de vue des ethnologues : Luigi Albera (absent de Xanten, comme il a été dit, mais associé par écrit). Un point de vue des historiens des périodes postérieures : présentation par Juliette Dumasy de deux ouvrages sur les communaux (Nadine Vivier, *Propriété collective et identité communale. Les biens communaux en France, 1750-1914*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1998 ; Nicole Lemaître, *Bruyères, communes et mas. Les communaux en Bas-Limousin depuis le XVI^e siècle*, Ussel, 1981).

²⁴. Allemagne : Ludolf Kuchenbuch. Espagne : Pascual Martínez Sopena. France : Monique Bourin (régions de langue d'oc) et Ghislain Brunel (régions de langue d'oïl) : la distinction possible des deux régions se justifiait par l'existence probable de modes globalement distincts de structuration de l'habitat, pouvant nécessiter l'usage d'indicateurs distincts (cf. ce qu'avait montré Alain Guerreau à propos des niveaux urbains : « Analyse factorielle et analyses statistiques classiques : le cas des Ordres Mendicants dans la France médiévale », *AESC*, 36 (1981), p. 869-912). Grande-Bretagne : Chris Dyer. Italie : Emmanuel Huertas (exception au principe de l'origine théoriquement italienne du rapporteur, à la fois en raison du désistement de celui qui devait se charger de la chose et du fait qu'E. Huertas travaille lui-même sur l'Italie : ce qui compte n'est pas la nationalité de l'intervenant, mais son insertion dans l'historiographie présentée).

²⁵. Allemagne : Peter Blickle, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, 2000 (présenté par Joseph Morsel) ; Espagne : José Angel García de Cortázar, *La sociedad rural en la España medieval*, 1988 (présenté par Roland Viader) ; France : Samuel Leturcq, *Genèse d'un openfield. Thoury en Beauce*, 2002 (présenté par Sandro Carocci) ; Grande-Bretagne : Wendy Davies, *Small worlds. The village community in early medieval Brittany*, 1988 (présenté par Lluis To Figueira) ; Italie : Osvaldo Raggio, *Faide e parentele : lo stato genovese visto dalla Fontanabuona*, 1990 (présenté par Patrice Beck).