



HAL
open science

Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle

Joseph Morsel

► **To cite this version:**

Joseph Morsel. Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle. Patrick Boucheron, Jacques Chiffolleau. Religion et société urbaine au Moyen Âge. Mélanges offerts à Jean-Louis Biget, Publications de la Sorbonne (Paris), pp.363-381, 2000. halshs-00289564

HAL Id: halshs-00289564

<https://shs.hal.science/halshs-00289564v1>

Submitted on 21 Jun 2008

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

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

Joseph MORSEL

COMMENT PEUT-ON ÊTRE PARISIEN ?

CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE LA GENÈSE DE LA COMMUNAUTÉ PARISIENNE AU XIII^e SIÈCLE.

Nous n'avons pas encore eu de mort, répliqua-t-il. On n'est de nulle part tant qu'on n'a pas un mort dessous la terre.
(Gabriel Garcia Marquez, *Cent ans de solitude*, 1967)

Bien que pour beaucoup, la question qui vient spontanément à l'esprit soit plutôt « Comment peut-on ne pas être parisien ? », il convient tout de même de rappeler avec la question posée dans le titre que toute forme d'appartenance sociale (ce que l'on peut aussi désigner comme « identité ») est le résultat d'un double processus d'institution sociale, qui d'une part façonne et donne un caractère d'évidente existence à la communauté à laquelle on prétend appartenir, et d'autre part confère (matériellement et mentalement) au membre de la communauté en question les attributs censés démontrer et prouver ladite appartenance. Bref, derrière le pastiche de la question posée au Persan Rica, il faut voir une remise en cause de cette certitude d'autant mieux partagée que ceux qui n'appartiennent pas voudraient appartenir...

Il ne s'agit pas tant pour moi de pourfendre une identité actuelle que d'attirer l'attention sur le caractère historiquement construit d'une catégorie sociale, celle des « Parisiens » – non pas les individus se reconnaissant et/ou reconnus comme tels, qui ne sont rien d'autre que le résultat final et à chaque fois « accidentel » (au sens médiéval du terme) du double processus d'institution dont j'ai parlé, mais la communauté de référence, à la fois catégorie de discours, représentation sous-jacente aux actions des groupes et des individus et réalité sociale constamment redéfinie par la confrontation de l'organisation sociale et des usages concrets. Bien que « les Parisiens » paraisse être une essence intemporelle [364] et très spécifiquement inscrite dans un lieu – bref, une dimension « toujours là » –, il ne s'agit que d'une fiction sociale issue d'une évolution historique (dont la partie médiévale va ici m'arrêter) et de projections rétrospectives de représentations actuelles, un peu comme ce catharisme dont Jean-Louis Biget a montré à la fois la logique sociale propre et le détournement ultérieur par une « rétroprojection » occitanisante aux relents parfois nauséabonds.

Mais l'appréhension de la genèse médiévale de cette communauté parisienne est assez malaisée. En sont responsables la mauvaise conservation des archives parisiennes, l'absence de chartes de franchises, de « coutumes » ou de commune organisant un corps de ville doté de représentants et de signes visibles et donnant un contour, normé à défaut d'être palpable, à une bourgeoisie dont on perçoit çà et là l'existence¹, mais

1. Par « bourgeoisie », j'entends ici la communauté des *burgenses*, que je considère précisément comme les « Parisiens » dont je m'occupe : non que tous les habitants de Paris soient des *burgenses*, mais tous les habitants de Paris ne sont pas des « Parisiens » au sens identitaire que j'ai défini – ce qui contribue d'ailleurs certainement à faire de la définition du « Parisien » un enjeu social. Et l'on verra d'ailleurs plus loin (avec le cas des « écoliers » et des Juifs) que la résidence à Paris est loin de rendre *ipso facto* membre de la communauté parisienne – qu'il faut donc considérer autrement que comme la somme des habitants. De même que le langage taxinomique médiéval fait du *villanus* le membre par excellence de la communauté villageoise, le *burgensis* est par excellence celui qui compose et représente la communauté urbaine – bref, moins le « bourgeois » que le « citadin ». Mais je préfère recourir à la notion de « bourgeoisie » plutôt que de simple « communauté urbaine » afin de clairement manifester que ce qui m'intéresse est la genèse (idéelle et matérielle) d'une catégorie définie du discours social – et non la production d'un agrégat social. Je tiens par ailleurs à remercier ici Monique Bourin pour sa lecture critique du manuscrit initial. Les insuffisances du texte final restent toutefois de mon fait.

aussi l'absence d'interrogation des sources disponibles sous cet angle identitaire ². C'est cette dernière démarche qui va constituer mon objet, afin de montrer comment l'adoption d'une perspective différente est susceptible de faire émerger de nouvelles hypothèses concernant le sens de multiples phénomènes parisiens au XIII^e siècle. Le cas du bourg monastique de Saint-Germain-des-Prés « de Paris » servira ici de contrepoint, grâce auquel certains instruments d'analyse du cas parisien vont être précisés.

[365] Le bourg monastique de Saint-Germain-des-Prés, aujourd'hui partie intégrante de la ville de Paris (au point même que les Parisiens et les visiteurs actuels n'imaginent pas qu'il ait jamais pu en être autrement), constituait à l'époque étudiée une entité distincte de la *civitas Parisiensis* (ou *urbs Parisiacus*) en dépit de sa contiguïté spatiale et de la fréquence des désignations de l'abbaye (y compris par les moines eux-mêmes) du nom de *Sancti Germani Parisiensis* ³. Les premières mentions de l'agglomération remontent à la première moitié du XII^e siècle (1116/49) : elle est alors caractérisée comme *villa*, la mention en tant que *burgus* ne commençant qu'en 1159 ⁴. Trente à cinquante ans après la première mention de l'agglomération, en 1174, l'abbaye concède aux habitants du bourg une charte de franchise particulièrement intéressante pour mon propos ⁵. La *libertas* concédée consiste essentiellement en un abandon par l'abbaye de toutes les anciennes redevances et obligations (taille, corvées, plaids généraux, prises de gîte, taxe de sépulture, pain de Noël) pesant sur les habitants du bourg et leur remplacement par un cens annuel fixe de 3 sous par feu – les locataires résidant dans la maison du propriétaire étant comptés avec le feu de celui-ci.

L'intérêt majeur de ce document me paraît résider dans l'affirmation d'une logique spatiale par rapport à une logique personnelle dans la définition de l'identité des individus. D'une part, la référence aux bénéficiaires ne se fait que par le biais de leur lieu de résidence: la franchise est accordée « au bourg de saint Germain et à ceux qui y résident » (*burgo beati Germani et in eo degentibus*), les redevances et devoirs ne seront plus exigés « des hommes habitant ledit bourg » (*hominum in predicto burgo manentium*), le cens de 3 sous sera acquitté par « chaque habitant du bourg en question » (*singuli burgenses ejusdem loci*), seul est exempté quiconque réside sans avoir d'habitation propre (*quia propriam habitationem non habuerit*). Par ailleurs, alors que les textes antérieurs qui évoquaient les habitants du bourg ne parlaient que de « nos serfs » (1117), « notre serf » (1116/45), « notre homme lige » et « les hommes liges de cette église » (1145), « notre *familia* » (1148/52), « homme [et aussi] femme de saint Germain » (1155/62) ⁶, on observe dans l'acte de 1174 l'emploi du terme *homo* non plus à la forme [366] possessive « nos/notre » ou au génitif équivalent, mais sous la forme significative *hominum in predicto burgo manentium* et, dans le titre de l'une des copies du XII^e siècle de la charte en question, *hominum istius ville*).

L'absence d'adjectif possessif ou du génitif pourrait évidemment être justifiée par le fait que « nos hommes » et « les hommes » renverraient à des groupes humains diffé-

-
2. Il convient toutefois de mentionner le riche article d'A. VIDIER, « Les origines de la municipalité parisienne », *Mémoires de la société de l'histoire de Paris et de l'Île-de-France*, 49 (1927), p. 250-291, qui suit à la trace « la gestation du corps municipal » et en déduit que « c'est donc dans les dernières années du XII^e siècle et durant les cinquante premières années du XIII^e siècle, pour aussi loin que les documents nous permettent de remonter en arrière, que la collectivité des habitants de Paris a commencé à prendre conscience d'elle-même » (p. 288) – une constatation d'un grand intérêt pour moi, mais historiographiquement datée et insuffisamment fondée : la démarche est purement institutionnelle, seuls sont envisagés les rapports entre le roi et la communauté, il n'y a guère de réflexion sur le phénomène communautaire (comme si, par exemple, la « collectivité des habitants de Paris » avait préexisté à sa prise de conscience).
 3. F. LEHOUX, *Le Bourg Saint-Germain-des-Prés depuis ses origines jusqu'à la fin de la Guerre de Cent Ans*, Paris, 1951, p. 41.
 4. *Recueil des chartes de l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés des origines au XIII^e siècle*, R. POUPARDIN éd., Paris, 1909, respectivement n° 103 et 121.
 5. *Cartulaire général de Paris*, R. de LASTEYRIE éd., p. 409, n° 489 = *Recueil... Saint-Germain-des-Prés*, n° 159. La datation de 1174 a été établie par LEHOUX, *op. cit.*, p. 25-26. L'analyse du texte par cet auteur n'apporte qu'assez peu à la compréhension du processus social à l'œuvre, puisque F. Lehoux procède essentiellement à une explication « positive » du contenu du texte.
 6. *Recueil... Saint-Germain-des-Prés*, respectivement n° 79, 103, 99, 112, 125.

rents, le second incluant les libres en plus du premier (les serfs sont encore désignés en 1250, au moment de leur affranchissement collectif, comme *homines nostri* ⁷) mais peut-être pas les hôtes (que le texte de 1116/45 mentionne comme *hospitum hujus ville*, donc déjà en référence à une donnée non exclusivement personnelle) ⁸. Le texte ne supprimant pas les différences de statut personnel entre les habitants du bourg (il faut attendre 1250 pour assister à la manumission collective des serfs du bourg ⁹), les « manants » pourraient être individuellement des « libres » ou des « hommes » au sens de « serfs ». Mais outre que les textes ne paraissent connaître que deux [367] notions complémentaires et opposées, les « hommes » et les « hôtes » ¹⁰, ce qui ne laisse guère de place à d'autres catégories, il convient de se garder impérativement de rapporter une nomenclature sociale (considérée comme simple représentation) à de prétendues substances sociales qui leur préexisteraient concrètement mais silencieusement ¹¹ – si bien que l'analyse en termes d'inclusion sociale n'est guère qu'un paralogsme qui néglige l'efficacité sociale des désignations taxinomiques.

Par ailleurs, la nature de l'opération de franchise confirme qu'il y a là bel et bien affirmation d'une logique spatiale par rapport à la logique personnelle : la conversion de tous les taxes et devoirs en un cens annuel fixe correspondant à la résidence ¹² n'est pas

7. LEHOUX, *op. cit.*, p. 7.

8. Deux textes de l'abbé, avant et en 1179 (*Recueil... Saint-Germain-des-Prés*, n° 202 et 181, pour la datation, cf. LEHOUX, *op. cit.*, p. 9, n. 7), signalent la concession de terres à « des hommes » (*hominibus*) pour qu'ils s'y installent et y édifient des maisons (*ad habitandum et domos in ea edificandum* et *ad hospitandum et domos edificandas*), hommes qui sont ensuite désignés comme des *hospites*, sont dotés d'exemptions (*tallia et omni exactione et consuetudine*, sans doute l'ensemble de celles mentionnées en 1174) et soumis à un cens de 3 sous par maison, mais sont distingués des *hommes hujus ville* pour ce qui est des cierges que ces derniers doivent encore donner deux fois par an aux églises paroissiales (*Recueil..., op. cit.*, n° 181). Faut-il comprendre qu'aucun des hôtes du bourg ne jouissait alors de la franchise de 1174 et que l'on dote ceux mentionnés en 1179 de celle-ci afin de les attirer, ou alors que les hôtes étaient déjà concernés par l'acte de 1174, le texte de 1179 étendant expressément aux nouveaux venus ce dont jouissaient les anciens, ou enfin que la précision est rendue nécessaire du fait du transfert au seul couvent dudit cens annuel sur les maisons ? On notera toutefois avec intérêt l'expression *homines hujus ville* (et non *hujus ecclesie ou nostris*) et le fait que ces « hommes », qui sont les *burgenses* de 1174, ne paraissent distingués des hôtes mentionnés que par le don de cierges deux fois par an « à leurs (églises) paroiss(ial)es » (*parochiis suis*), ce qui semble faire de l'appartenance paroissiale un élément de l'identité « bourgeoise » – la raison de l'usage d'une forme plurielle n'étant pas claire : LEHOUX affirme « qu'il n'y eut jamais qu'une paroisse au bourg » (*op. cit.*, p. 380) mais ne relève pas le pluriel de 1179. Elle signale toutefois le probable déplacement « vers 1180 » de la fonction paroissiale de l'église Saint-Père à celle de Saint-Sulpice, peut-être pour des raisons d'exiguïté et de position excentrique (*ibid.*, p. 381). C'est peut-être à cette dualité (dans le temps – puisque le texte de 1179 évoque la période *jusqu' alors* mais peut-être aussi dans les lieux de versement) que fait référence la forme plurielle ; mais on peut aussi se demander dans quelle mesure la définition d'un nouveau lieu de culte paroissial ne devrait pas être mise en rapport avec la définition d'une communauté bourgeoise par le texte de 1174, et non avec des considérations d'ordre purement pratique.

9. LEHOUX, *op. cit.*, p. 29-40.

10. Ceci apparaît clairement dans l'acte de 1179 cité *supra*, n. 8 (n° 181), ainsi que dans un acte de Philippe Auguste datant de 1181, par lequel il fait savoir que *omnes tam hospites quam homines ejus ecclesie* [=de Saint-Germain-des-Prés] doivent contribuer à la somme promise au roi par l'abbé Hugues : *Recueil des actes de Philippe Auguste*, t. 1, E. BERGER, H.F. DELABORDE éd., Paris, 1916, n° 36 = *Recueil... Saint-Germain-des-Prés*, n° 192. Encore en 1283 – donc bien après la manumission collective des serfs –, un mandement de Philippe le Hardi concernant une exigence semblable évoque *hommes aut hospites terre abbatis et conventus Sancti Germani de Pratis iuxta Parisius* (F. LEHOUX éd., *op. cit.*, p. 417) : on peut imaginer que la terminologie relativement obsolète découle de la reprise d'un modèle de lettre plus ancien, mais on observera tout de même l'interposition nouvelle de la *terra* entre les dépendants et l'abbaye.

11. D'un point de vue sociologique, cf. L. BOLTANSKI, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, Seuil, 1982, p. 47-59. D'un point de vue de méthodologie historique, cf. A. GUERREAU, « À propos d'une liste de fréquence des dénominations professionnelles dans la France du XIX^e siècle », *Annales ESC* 1993, p. 979-986. Concernant le cas particulier de la terminologie aristocratique médiévale, cf. J. MORSEL, « Die Erfindung des Adels. Zur Soziogenese des Adels am Ende des Mittelalters – das Beispiel Frankens », dans *Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, O.G. OEXLE, W. PARAVICINI dir., Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 312-375 (Veröff. des Max-Planck-Instituts für Geschichte, 133).

12. On peut se demander dans quelle mesure *habitare*, *manere* et *degere* devraient être limités au seul fait de résider : outre que les trois termes sont visiblement employés alternativement et que *manere* renvoie également à une dimension socio-économique (avoir une tenure), on peut aussi signaler les interférences entre habitation et activité productive qui existent par exemple dans la notion de « paysan » (cf. *infra*, n. 18). Pour ne pas surcharger le texte ni multiplier guillemets et autres formes typographiques de distanciation, je signale que les termes « résider » et « habiter » et termes apparentés seront désormais employés au sens de « résider et travailler » (la notion moderne de « travail » étant d'ailleurs elle-même totalement inadéquate à définir l'activité grâce à laquelle les individus sont censés gagner leur pain quotidien : cf. les remarques essentielles de L. KUCHENBUCH, T. SOKOLL, « Vom Brauch-Werk zum Tauschwerk : Überlegungen zur Arbeit im vorindustriellen Europa », dans *Sozialphilosophie der indus-*

seulement à considérer comme un de ces nombreux cas d'abonnement, de conversion en argent et/ou de fixation des redevances que l'on considère habituellement comme la marque d'un recul seigneurial par rapport aux communautés d'habitants. Car ce que cet acte remplace, c'est l'extrême diversité des [368] redevances et devoirs de chacun vis-à-vis du seigneur au gré des statuts et biens respectifs (donc de l'histoire familiale et personnelle) des tenanciers, c'est-à-dire l'expression de rapports sociaux à chaque fois spécifiques¹³. Et ce que l'acte substitue symboliquement à cette diversité personnelle, c'est un versement (c'est-à-dire la définition d'une identité sociale) uniforme et fondé sur une référence à l'espace : le lieu de résidence – la définition du caractère « à part » du locataire exempté se faisant également en fonction de son mode d'inscription dans l'espace concerné (avoir ou non une habitation propre), qui apparaît ainsi en tant qu'espace bâti.

En ce sens, l'acte de 1174 est donc un de ces actes qui manifestent la prise en compte globale d'une communauté d'habitants en dépit des différences de statut personnel et qui sont de ce fait une contribution décisive à la genèse des communautés humaines, villageoises ou urbaines¹⁴. Dorénavant, l'appartenance à la communauté d'habitants devient une dimension essentielle de l'identité individuelle, puisque c'est d'elle que dérive la contribution de chacun vis-à-vis du seigneur. Sans qu'aient concrètement disparu les statuts personnels (serfs, hôtes)¹⁵, un statut collectif et collectivement perçu a été défini qui désormais les subsume et rapporte l'identité à l'acte d'habiter.

La référence au lieu de résidence posait d'emblée le problème de l'articulation de la communauté « bourgeoise » aux « autres » qui pourraient venir résider dans l'espace bâti concerné sans toutefois pouvoir (ou vouloir) s'intégrer à la communauté d'habitants en raison du caractère transitoire de leur présence. Ceci apparaissait clairement dans le cas des locataires, résidents mais non propriétaires, mais c'est encore plus net [369] lorsqu'il s'agit d'insérer des marchands italiens dans la communauté des « manants », non pas parce qu'ils sont des « étrangers », mais parce qu'ils appartiennent déjà à une communauté bourgeoise. Ainsi, lorsqu'en 1251, l'abbé autorise (et encourage par des privilèges) des marchands-banquiers siennois à s'installer (*habitare*) pour dix ans dans la *villa* de Saint-Germain¹⁶, il les signale d'une part d'emblée comme étant des *cives* de Sienne, mais d'autre part s'efforce de les intégrer dans la communauté (dont les statuts sociaux individuels, rappelons-le, ont été homogénéisés par la manumission de 1250) en les exemptant de ce qui traditionnellement caractérisait le « forain » (droits d'aubaine et de repréailles) et en les caractérisant « comme [ses] bourgeois spéciaux » (*sicut burgenses nostros speciales*), raison pour laquelle ils bénéficient également des franchises concédées en 1174 et 1250 aux habitants du bourg. La situa-

triellen Arbeit, H. KÖNIG, B. VON GREIFF, H. SCHAUER dir., (*Léviathan*, Sonderheft 11) 1990, p. 26-50). La traduction par « vivre » serait ainsi sans doute la meilleure.

13. Il importe de rappeler que les transferts de biens et de « services » ne peuvent en aucun cas être réduits à de simples transferts « économiques » : comme dans toute société coutumière, la circulation (tant dans sa forme que dans ses objets) des biens et des services (c'est-à-dire de la force de travail) a bien plutôt pour effet de manifester, réaliser et réactualiser symboliquement les rapports sociaux, ici les rapports de domination. Bref, derrière la substitution d'une forme de transfert à une autre, il faut voir l'affirmation symbolique d'une autre manière de définir la personnalité de celui qui doit donner par rapport à celui qui reçoit.
14. Sur ce phénomène, cf. les observations essentielles de R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X^e-XII^e siècles. Aspects économiques et sociaux*, t. 1, Paris, P.U.F., 1982, p. 188-234. Sur les recherches plus récentes, cf. É. ZADORA-RIO, « Le village des historiens et le village des archéologues », dans *Campagnes médiévales : l'homme et son espace. Études offertes à Robert Fossier*, É. MORNET dir., Paris, Publ. de la Sorbonne, 1995, p. 145-153. Il convient de rapprocher de cela l'observation faite par M. PROU à propos de la charte de franchise (inspirée en partie de celle de Lorris) concédée en 1152/53 par le roi Louis VII à la communauté de Yèvre-le-Châtel, en Gâtinais, selon qui les « franchises leur sont accordées non à titre personnel, individuel, mais en raison de leur habitat et collectivement » : cf. « La charte de coutume de Yèvre-le-Châtel. Le *clamor prepositi* ou *districtum* », *Revue historique de droit français et étranger*, 7 (1928), p. 167.
15. Cf. les textes royaux de 1181, et peut-être aussi celui de 1283, cités ci-dessus (n. 10).
16. Texte édité par F. LEHOUX, *op. cit.*, p. 413. Ces Siennois sont notamment des membres de la famille Gallerani, dont les activités ont par ailleurs (mais sans connaître les textes publiés par F. Lehoux) été présentées par G. BIGWOOD et A. GRUNZWEIG, *Les livres des comptes des Gallerani*, t. 2. Bruxelles, 1962.

tion de ces gens est donc intermédiaire entre un rapport personnel à l'abbé et l'appartenance à la communauté d'habitants.

Tout ceci me permet de souligner combien la genèse d'une communauté d'habitants, ici une communauté « bourgeoise » péri-urbaine¹⁷, passe fondamentalement par la définition d'un rapport spécifique à l'espace (en l'occurrence l'espace bâti). Dans l'expression « communauté d'habitants », on aurait ainsi tort de n'accorder d'attention qu'au premier segment, comme si le fait d'être « habitant » allait de soi : il s'agit bien plutôt d'une qualité sociale, c'est-à-dire d'une construction à la fois discursive et matérielle, qui met en valeur un certain rapport à l'espace *dont découle* l'identité individuelle¹⁸. Deux approches voisines s'offrent donc à l'étude de la genèse de la communauté parisienne : d'une part, l'examen de la définition de statuts spatialisés par rapport aux statuts personnels ; d'autre part le partage de l'espace avec les membres de communautés réputées « extérieures ». Une éventuelle [370] marginalisation relative des statuts personnels par rapport à un statut collectif rattaché à Paris et la délimitation nette des « bourgeois » par rapport à des groupes installés dans l'espace parisien mais inintégrables à une communauté bourgeoise me sembleraient pouvoir être considérées comme des signes forts de la sociogenèse des Parisiens.

Si l'on tente de mesurer la spatialisation de l'identité parisienne, on peut commencer par examiner l'évolution des usages terminologiques concernant les bourgeois, notamment le passage de la notion de « bourgeois du roi » (voire d'un autre seigneur) à celle de « bourgeois de Paris » pour désigner fondamentalement les mêmes personnes. En 1134, Louis VI évoque ainsi « l'ensemble de [ses] bourgeois de Paris », Louis VII, en 1141/42, « [ses] bourgeois de Grève et de Monceau » et en 1170 *cives nostri Parisienses qui mercatores sunt per aquam*. À son tour, Philippe Auguste signale en 1189 un cens pesant sur une maison et devant lui être versé *ratione burgessie nostre*, et mentionne en 1192 « [ses] bourgeois ». De façon analogue, plusieurs actes rendus en 1190-1191 au nom du roi par les six hommes de Paris (les fameux T.A.E.R.B.N.) désignés à cette fin en raison de l'absence du roi, parti en croisade, mentionnent ces derniers comme *nostris burgensibus*. En 1200, le roi dénonce des ennuis causés à « [ses] bourgeois de Paris » mais aussi, dans le même acte, la réparation finalement accordée aux *burgensibus Parisiensibus*. Encore en 1201, il évoque « [ses] bourgeois de Paris », qui apparaissent encore en 1223 dans l'acte par lequel Louis VIII exécute certaines dispositions testamentaires de son père¹⁹.

Mais dès 1200, Philippe Auguste avait évoqué, sans plus d'adjectif possessif, *omnes cives Parisienses* ainsi qu'un *populus Parisiensis* sans autre précision, traitement « neutre » d'autant plus flagrant que le roi les distingue dans tout le texte de *prepositus noster*. De même Rigord indique que le roi confia vers 1185 la tâche de faire paver les rues aux *burgensibus cum preposito ipsius civitatis*, caractérise les Saints-Innocents comme cimetièrre où les *cives Parisienses* enterrent leurs morts et désigne ceux auxquels le roi fait édifier la muraille de la rive droite en 1190 comme les *civibus Parisien-*

17. Qu'en 1251 on désigne le bourg comme une *villa*, alors que le terme évolue de plus en plus vers un sens urbain, au contraire de *burgus* (cf. A. CHÉDEVILLE, « La 'guerre des bourgs'. Concurrence châtelaine et patrimoine monastique dans l'ouest de la France (XI^e-XII^e siècles) », dans *Campagnes médiévales... op. cit.*, p. 502, et J.-F. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, 2^e éd. Leyde, E.J. Brill, 1997, s.v. « villa »), me semble symptomatique de la perception foncièrement « urbaine » du bourg en question.

18. L'importance du rapport à l'espace bâti dans la définition de catégories sociales apparaît également bien dans le cas du *gebûre/bûwaere* (→ *Bauer*) allemand, terme que l'on traduit habituellement par « paysan » mais qui envoie étymologiquement tant à l'activité agricole qu'à la mise en place d'un espace bâti et habité collectivement (*bûwen* signifie tout autant « mettre en culture » que « construire », le *nachgebûre/nachbûre* étant celui qui habite à côté, le voisin). Le *bauer* est ainsi avant tout un « villageois », c'est-à-dire un membre d'une communauté d'habitants, à laquelle il ne préexiste pas.

19. Respectivement *Cartulaire général de Paris...*, n° 254 (*burgensibus nostris Parisiensibus universis*), 289 (*burgensibus nostris de Grevia et Montcello*), 480. *Recueil... Philippe Auguste 1*, n° 256, 426 (*burgensium nostrorum*). VIDIER, *op. cit.*, p. 264-265. *Recueil... Philippe Auguste*, t.11, H.F. DELABORDE, C. PETIT-DUTAILLIS, J. MONICAT éd., Paris, 1943, n° 640 (*burgensibus nostris Parisiensibus*), 670 (*burgensibus nostris Parisiensibus*). *Archives de l'Hôtel-Dieu de Paris*, L. BRIÈLE, E.COYECQUE éd., Paris, 1894, n° 923 (*burgensium nostrorum Parisiensium et burgensibus nostris Parisiensibus*).

sibus. En 1201, « deux bourgeois de Paris » sont désignés pour administrer sous séquestre un tonlieu disputé entre l'évêque de Paris et l'abbé de Saint-Magloire. En 1215, ce sont [371] encore *duo vel tres ex burgensibus Parisiensibus* qui sont chargés par le roi d'inspecter les loges mises à disposition par l'abbé de Saint-Denis pour la foire du Lendit. Lors de l'enquête menée en 1220/21 sur les droits du roi sur les terres de l'évêque de Paris, puis celle de 1225 sur les fours parisiens, ce sont à chaque fois les *burgenses* ou *cives Parisienses* que l'on voit témoigner. En 1224, il est question d'une *censiva burgensium Parisiensium*, qui réapparaît en 1247 sous le seul nom de *terra burgensium*. En 1227, ce sont simplement *quidam burgenses Parisienses* qui rachètent, sans doute au nom de la collectivité, un droit perçu par le marguillier laïc de Notre-Dame à l'occasion des mariages. En 1251, les *cives Parisienses* se sont engagés tout comme l'Université à respecter la paix publique et à aider les agents royaux à la faire respecter. Quant au « Livre des métiers » d'Étienne Boileau, vers 1268, il mentionne très fréquemment et sans explicitation, comme si le sens et l'usage en étaient évidents, les *bourgeois de Paris*, le plus souvent dans le segment « [les membres de tel métier] doivent le gueit et la taille et les autres redevances que li autre bourgeois de Paris doivent au roy » (ce qui montre que l'appartenance à un métier est synonyme de bourgeoisie et surtout souligne encore une fois les rapports entre identité et versement de redevances) ²⁰.

À ces mentions collectives, on peut ajouter enfin l'apparition concomitante de mentions d'individus en tant que « bourgeois de Paris » (*civis Parisiensis*). C'est ainsi le cas de Thiboud le Riche en 1192/1204, Philippe Hemelin en 1215, 1221 et 1222, Guillaume Bourdon en 1222, Jean Évroin en 1223, etc. ²¹ – exemples qui pourraient aisément être multipliés pour les années suivantes.

Le règne de Philippe Auguste apparaît ainsi comme le moment-clé de la mutation terminologique qui signale une spatialisation de l'identité parisienne. Mais c'est aussi la période de grands travaux impulsés par le roi et traditionnellement dits « d'urbanisme » : pavage des rues, construction des Halles, clôture du cimetière des Saints-Innocents, [372] construction des enceintes. L'absence de distanciation de beaucoup d'historiens vis-à-vis des deux panégyristes de Philippe Auguste, Rigord et Guillaume Le Breton – dont les textes, considérés comme des descriptions des actions royales, ont le plus souvent été lus à la lueur de préoccupations hygiénistes anachroniques ou de soucis militaires infondés ²² alors qu'on a affaire là avant tout à une entreprise de mainmise royale sur l'espace parisien ²³ –, n'a guère facilité la compréhension du phénomène social en jeu. Et si le lien entre construction de la muraille et existence

20. Respectivement *Recueil... Philippe Auguste II* n° 644. (*Œuvres de Rigord et de Guillaume Le Breton, historiens de Philippe Auguste*, H.F. DELABORDE éd., t. 1, Paris 1882, § 37 (p. 54), 47 (p. 70), 71 (p. 105). *Cartulaire de l'église Notre-Dame de Paris*, éd. [B.] GUÉRARD, t. 1, Paris, 1850, n° 78. *Recueil... Philippe Auguste*, t. III, J. MONICAT, J. BOUSSARD éd., Paris 1966, n° 1385. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XXIV, p. *289-290* (datation selon A. LOMBARD-JOURDAN, *Aux origines de Paris. La genèse de la Rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éd. du CNRS, 1985, p. 85), 292*. *Archives... Hôtel-Dieu*, n° 196, 529. VIDIER, *op. cit.*, p. 262. *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, H. DENIFLE, E. CHATELAIN éd., Paris, 1894, n° 197. Étienne BOILEAU, *Le livre des métiers (XIII^e siècle)*, R. de LESPINASSE, F. BONNARDOT éd., Genève (Slatkine Reprints), 1980, *passim*, p. ex. p. 17, 18, 19, 20, 25, 27, 35, 37, 41, 47, ... 117, 180, 182, 185, 187, 193, 196, 211, 217, 218, 222, 228, 234, 244, 247, 248, 258, 259, 260, 261, 264, 265, 284.

21. Respectivement *Recueil... Saint-Germain-des-Prés*, n° 318 ; *Archives...*, n° 118, 138, 161, 155, 181.

22. La lutte contre la boue (dans les rues de Paris, aux Innocents) n'est pas une préoccupation de « santé publique » ou de nettoyage, mais doit être lue à la lumière des schémas mentaux contemporains, pour lesquels la boue renvoie à l'espace sauvage, au limon antérieur à l'homme, à l'univers des rustres, au Paris primitif (*lutum* éponyme de Lutèce selon Rigord). Quant à la fonction militaire de la muraille, elle est problématique tant du point de vue de l'existence même de la muraille (elle passe en contrebas de la Butte-aux-Moulins, ce qui peut faire douter de son intérêt stratégique) que du tracé de celle-ci (même en admettant une fonction fondamentalement stratégique de la muraille, son tracé relève d'un choix entre divers possibles) : cf. notamment les objections et remarques de G. DESMARAIS, *La morphogenèse de Paris. Des origines à la Révolution*, Paris/Québec, L'Harmattan/CELAT, 1995, p. 194-200.

23. Sur cette entreprise, il faut renvoyer à l'ouvrage tout à fait novateur de DESMARAIS, *op. cit.*, qui aborde l'histoire parisienne dans la perspective d'une sémiotique de l'espace et réinterprète l'histoire parisienne – en l'occurrence médiévale – comme fondamentalement sous-tendue par une lutte entre seigneurs (dont notamment le roi) pour l'appropriation de l'espace et, ce faisant, comme la genèse conflictuelle d'un nouveau lien social. Bref, la ville ne pré-existe pas au partage d'influences, c'est la lutte elle-même (dans des conditions historiques précises) qui donne sa forme à l'agglomération et à son urbanisation.

d'une communauté d'habitants a parfois (rarement) été évoqué²⁴, il n'a toutefois guère été précisé.

Une telle entreprise (réalisée rapidement s'il faut en croire Rigord) revêtait en effet deux aspects essentiels : à la fois la mobilisation des énergies et moyens financiers et la mise en place d'un signe tangible qui définissait un « dedans » et un « dehors »²⁵. Elle constituait ainsi un [373] moment et un point de cristallisation essentiels d'une évolution en cours, et en même temps un point d'ancrage pour les représentations collectives, bref à la fois un résultat et un facteur de la sociogenèse de la communauté parisienne. De façon analogue, on peut aussi considérer que le pavage des rues consistait en une entreprise de « désenclavement » interne et donc d'homogénéisation de la communauté des habitants. Quant à la définition d'un espace spécifiquement consacré à l'inhumation des morts *des bourgeois Parisiens*, elle me paraît correspondre tout à fait à l'énoncé de Michel Serres : « nulle ville ne peut se nommer de ce nom de communauté si elle ne plonge pas ses pieds dans sa propre nécropole »²⁶. Même si tout ceci ne procède que de la présentation qu'en donne Rigord, il n'empêche que celle-ci est presque contemporaine des actes rapportés : il s'agit là à mon sens de signes indiscutables de ce qu'un travail de production sociale était alors à l'œuvre, qui rendait *concevable* la communauté parisienne.

Peu après ces événements (ou à l'époque de leur représentation), on assiste à une autre étape fondamentale de ce processus. Les historiens de l'Université de Paris ont depuis longtemps accordé une grande attention au diplôme de Philippe Auguste (encore lui !) par lequel il reconnaît en 1200 aux « écoliers » le statut de clercs. Le contexte en est connu : une rixe entre des étudiants allemands et le prévôt de Paris soutenu par les bourgeois, qui se solde par plusieurs morts parmi les étudiants, la plainte de leurs condisciples auprès du roi et la réaction immédiate de celui-ci. L'un des intérêts majeurs du texte, qui me paraît avoir été jusqu'alors négligé – et sur lequel je reviendrai d'ailleurs plus loin –, réside dans l'emploi au sujet des bourgeois de Paris du terme collectif de *populus*, et surtout dans le serment collectif qu'exige le roi au sujet du respect de ses dispositions²⁷. Ce serment collectif est un phénomène tout à fait central. Il ne s'agit bien sûr pas d'une de ces *coniurationes*, ces serments mutuels qui marquent la diffusion du phénomène communautaire (*l'universitas*) en Occident et dont les communes ne sont que l'exemple le plus fameux²⁸, ni véritablement d'un serment collectif de fidélité sur le [374] modèle carolingien, dans la mesure où le serment est prêté sur ordre royal, sans doute (mais ce n'est pas explicitement dit) envers le roi – mais le texte

24. D'une manière générale, cf. *Histoire de la France urbaine*, t. 2, G. DUBY dir., Paris, Seuil, 1980, p. 198-199, ainsi que H. KOLLER, « Die mittelalterliche Stadtmauer als Grundlage städtischen Selbstbewußtseins », dans *Stadt und Krieg*, B. KIRCHGÄSSNER, G. SCHOLTZ dir., Sigmaringen, Thorbecke, 1989, p. 9-25 (Stadt in der Geschichte, 15).

25. L'accord établi en 1222 entre Philippe Auguste et l'évêque de Paris, couramment désigné comme *forma* ou *charta pacis* (*Recueil des Actes de Philippe Auguste*, IV, M. NORTIER éd., Paris, 1979, n° 1805, reproduction photographique et version contemporaine en vieux français éditées par LOMBARD-JOURDAN, *Origines...*, respectivement planche XIII et p. 128-129), témoigne bien de la pertinence du binôme dedans/dehors, par exemple dans la clause concernant le partage de la justice dans la Rue Neuve Notre-Dame (la justice sur ce qui se passe en-dehors des maisons relève de l'évêque, ce qui se passe dedans relève de la justice du roi, un partage qu'il serait absurde de relier à une prétendue irrationalité médiévale). Par ailleurs, la portion intra-muros de l'agglomération est désignée comme « le corps de Paris » (*corpus Parisiensis*), la portion hors-les-murs étant « les faubourgs » (*suburbia*), ce qui manifeste combien les murs sont censés signaler la ville par excellence.

26. Cité par DESMARAIS, *op. cit.*, p. 131. Sur les liens entre constitution d'une communauté et culte de ses morts, cf. notamment les travaux menés ces dernières années en Allemagne sur le phénomène de la *Memoria*, entre autres : *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet*, K. SCHMID dir., Munich/Zurich, Schnell & Steiner, 1985, et O.G. OEXLE, « Memoria, Memorialüberlieferung », dans *Lexikon des Mittelalters*, t. VI., Munich/Zurich, Artemis, 1993, col. 510-513.

27. *Recueil... Philippe Auguste II*, n° 644 (reproduction photographique dans J. BOUSSARD, *Nouvelle Histoire de Paris. De la fin du siège de 885-886 à la mort de Philippe Auguste*, Paris, Hachette, 1976, p. 328) : ... *quod omnes cives Parisienses jurare faciemus, quod...*, et plus loin ... *ut prepositus nunc noster et populus Parisiensis omnia que predicta sunt in conspectu scholarium se bona fide servaturos iuramento confirment*.

28. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologne, Il Mulino, 1992, p. 145-151 et 206-214 (*Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, Monografia 15). L'ouvrage de base sur le développement de l'idée d'*universitas* reste celui de P. MICHAUD-QUANTIN, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age latin*, Paris, Vrin, 1970 (sur la place du serment, cf. p. 233-245).

est ainsi conçu que les bourgeois/habitants de Paris paraissent s'engager par ce biais envers les « écoliers » (ce que doit en outre faire le prévôt du roi à Paris).

On a ainsi affaire à un serment qui, s'il ne fonde pas explicitement, du moins met en scène une communauté, peut-être par l'intermédiaire de représentants (je ne sais pas que les bourgeois de Paris aient prêté individuellement – ce qui ne conviendrait par exemple pas à la mention de *populus* – ni simultanément, en groupe compact, un tel serment) – ce qui serait une autre différence par rapport au serment de fidélité carolingien –, un serment qui me semble manifester combien la dichotomie (particulièrement soulignée par les historiens d'Outre-Rhin) entre liens verticaux (rapports de domination – *Herrschaft* – sanctionnés par un serment de fidélité) et liens horizontaux (rapports d'association communautaire – *Genossenschaft* – sanctionnés par un serment mutuel) est avant tout une simplification d'historien²⁹. Ici, il est clair que c'est dans le cadre d'un rapport seigneurial (et non contre lui) que la communauté parisienne est mise en forme.

Mais il est une autre forme jurée qui pourrait avoir contribué à cette sociogénèse, et qui introduit nettement la dimension ecclésiale : la « Grande confrérie Notre-Dame aux prêtres et bourgeois de Paris », dont la plus ancienne mention remonte à 1203. Son recrutement social n'est pas précisément connu, mis à part la présence, parmi les laïcs, des rois successifs et l'identification comme bourgeois de Paris des quelques membres laïcs connus³⁰. En tant que groupement lié par un serment mutuel et entretenu par des banquets communs et la commémoration des confrères morts, cette confrérie me paraît constituer un autre point possible de cristallisation et de représentation de la communauté parisienne, sans doute d'autant plus efficace qu'il contribue à inscrire l'existence d'une bourgeoisie parisienne dans le champ ecclésial (ce qui apparaît clairement dans la substitution du référent « bourgeois de Paris » à celui, initial, de *laici*. Mais ce n'est pas tout : il y a aussi la référence mariale.

[375] La référence à la Vierge ne peut en aucun cas être considérée comme fortuite ou simple signe d'une pieuse affection envers la Vierge. En effet, la remarquable polysémie de Marie qui fait d'elle, notamment au XIII^e siècle, une figure de l'*ecclesia*, la constitue en un point de convergence – mais parfois aussi de concurrence – entre le clergé séculier (qui la vénère comme figure de l'Église) et les communautés urbaines (qui y voient notamment une protectrice de la collectivité)³¹. Que chaque porte de l'enceinte « de Philippe Auguste » ait été surmontée d'une statue de la Vierge pourrait certainement être aussi considéré sous cet angle : entrer dans Paris signifierait pénétrer dans un espace « marial ». Ainsi, cette confrérie pourrait bel et bien former, de par sa forme confraternelle même et de par sa référence à la Vierge, un autre de ces facteurs qui ont contribué à représenter et construire la communauté bourgeoise. Un autre aspect qu'il convient certainement d'aborder ici à propos de la place de la Vierge dans la représentation communautaire est celui du sens de la reconstruction de la cathédrale Notre-Dame à l'initiative de l'évêque Maurice de Sully³². On connaît l'effet

29. Cf. aussi les remarques de PRODI à ce sujet : *Il sacramento...*, op. cit., p. 148-149.

30. [A.J.V.] LE ROUX DE LINCY, *Recherches sur la Grande Confrérie Notre-Dame aux prêtres et bourgeois de la ville de Paris*, Paris, 1844. Dans les textes du XIII^e siècle, cette confrérie est seulement désignée comme *Magna confratria beate Marie Parisiensis*, et ses membres sont 50 prêtres et 50 laïcs (*tam presbyteri quam laici*), auxquelles sont adjointes en 1224 les éventuelles 50 épouses des confrères laïcs : la désignation « prêtres et bourgeois de Paris » est postérieure, au plus tard du milieu du XV^e siècle.

31. La polysémie de la figure mariale a notamment été soulignée dans *Maria in der Welt. Marienverehrung im Kontext der Sozialgeschichte, 10. -18. Jhdt.*, C. OPITZ, H. RÖCKELEIN, G. SIGNORI, G.P. MARCHAL dir., Zurich, Chronos, 1993 (Clio Lucernensis, 2), par G. SIGNORI, *Maria zwischen Kathedrale, Kloster und Welt. Hagiographische und historiographische Annäherungen an eine hochmittelalterliche Wunderpredigt*, Sigmaringen, Thorbecke, 1995, et dans *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, D. IOGNA-PRAT, E. PALAZZO, D. RUSSO dir., Paris, Beauchesne, 1996. Sur l'usage « bourgeois » de l'image mariale, cf. p. ex. SIGNORI, op. cit., p. 247 sq., et IOGNA-PRAT et alii, op. cit., p. 8-12. Sur ces divers aspects, cf. aussi ma recension des ouvrages allemands dans *Bulletin de la Mission Historique Française en Allemagne* 30/31 (1995), p. 169-171.

32. Cf. notamment A. ERLANDE-BRANDENBOURG, « Notre-Dame de Paris », dans *Les lieux de mémoire*, t. III, vol. 3, P. NORA dir., Paris, Gallimard, 1992, p. 359-401 (avec bibliographie) et, en ce qui concerne l'évêque, V. MORTET, *Maurice de Sully, évêque de Paris (1160-1196). Étude sur l'administration épiscopale pendant la seconde moitié du XII^e siècle*, Paris, 1890.

d'intégration urbaine induit par les chantiers ecclésiastiques, à l'exemple des couvents mendiants dans le Midi post-cathare, et l'on peut vraisemblablement inférer la même chose des chantiers cathédraux du nord de la France. On ne sait malheureusement pas grand-chose de la manière dont la construction de Notre-Dame de Paris a été financée, notamment en ce qui concerne la participation de la population. Toutefois, le reproche fait par Césaire de Heisterbach à Maurice de Sully d'avoir accepté de l'argent d'un usurier parisien nommé Thibaud pour financer la construction, la relative rapidité de la construction en dépit de son importance et l'observation par Henry Kraus du lien tendanciel entre rapidité de construction et participation de la bourgeoisie³³ pourraient indiquer qu'avant même les constructions impulsées par Philippe Auguste, le chantier cathédral aurait pu constituer une première tentative (à l'initiative de l'évêque?) d'ancrage spatial d'une communauté parisienne.

[376] S'ajoutent à ces observations financières la restriction de la dédicace à Marie (et non plus à saint Étienne), les dimensions colossales (pour l'époque) de la nef, la volonté qu'aurait eu Maurice de Sully d'en faire l'église du *populus* de Paris alors même qu'il est à l'origine de la multiplication des paroisses dans l'Île de la Cité et du « déclassé » paroissial de la cathédrale (au profit de la nouvelle église Sainte-Madeleine, qui prend la place de la synagogue confisquée lors de l'expulsion des Juifs). Tout se passe donc comme si avec Notre-Dame, l'évêque avait tenté de définir un pôle de référence communautaire urbain alors que la croissance démographique et les exigences de l'encadrement paroissial imposaient une multi-polarisation ecclésiastique, bref la surimposition d'un point fort au réseau paroissial comme lieu de l'entretien symbolique de l'unité de la communauté chrétienne urbaine³⁴.

Pareille « modernité » me semble concevable à Paris, où se manifeste aussi une remarquable précocité en matière d'encadrement pastoral³⁵, mais où surtout l'évêque avait affaire à un redoutable concurrent, doté d'un prestige croissant et de plus en plus intéressé par Paris : le roi capétien, qui avait en 1154 déclaré Paris *sedes regni principalis*, après avoir mis en place un corridor menant directement de Saint-Denis (qualifiée en 1124 de *caput regni*) au palais royal grâce à l'ouverture d'une porte nouvelle – faisant ainsi basculer vers l'ouest le centre de gravité de l'Île de la Cité –, un roi paraissant jouir de l'appui des bourgeois parisiens ; or, il est clair que la cathédrale a été conçue comme un mode d'affirmation symbolique face à la royauté et à Saint-Denis³⁶.

Il me paraît ainsi tout à fait concevable que l'évêque ait pu tenter, avec la construction de la nouvelle cathédrale, d'affirmer sa haute main [377] sur le *populus* de Paris (en le faisant payer et en le réunissant sous l'égide de la Vierge) – et même si une telle tentative a échoué, elle n'a pas pu rester sans effets constructifs. On pourrait ainsi observer une mise en forme terminologique, architecturale, jurée et sans doute ecclésiastique de la communauté parisienne entre la fin du XII^e et le milieu du XIII^e siècle, ce qui étayerait la chronologie d'Alexandre Vidier tout en élargissant les fondements du processus de genèse de la communauté parisienne et en imposant d'en réévaluer la dimension chrétienne – qui cadrerait sans doute assez mal avec la vision anticléricale de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle concernant la formation de la bourgeoisie...

33. À prix d'or. *Le financement des cathédrales*, trad. fr. Paris, Le Cerf, 1991.

34. L'acte de fondation de la paroisse Saint-Jean-en-Grève (!) par l'évêque Pierre de Nemours en 1213 (éd. A. FRIEDMANN, *Paris, ses rues, ses paroisses du Moyen Âge à la Révolution. Origine et évolution des circonscriptions paroissiales*, Paris, 1959, p. 410) montre clairement, à travers l'énumération des devoirs du curé et de ses ouailles, qu'à la polarisation des paroissiens sur leur église paroissiale s'ajoute une polarisation à plus grande échelle sur la cathédrale. Sur les liens entre genèse des communautés et modification du maillage paroissial, cf. le cas signalé *supra*, n. 8 et, de façon générale, FOSSIER, *op. cit.*, p. 345-358. Pour ce qui est de Paris, cf. aussi les remarques d'A. FRIEDMANN, « La fonction religieuse de Paris », dans *Paris. Fonctions d'une capitale*, Paris, 1962, p. 15.

35. En témoignent la prédication de Maurice de Sully (cf. M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, 1976), mais aussi les débats à Paris autour de la prédication des laïcs (cf. M. LAUWERS, « *Praedicatio-exhortatio*. L'Église, la réforme et les laïcs (XI^e-XII^e siècles) », dans *La parole du prédicateur, V^e-XV^e siècles*, M. LAUWERS et R.-M. DESSÍ dir., Nice, 1997, p. 187-232), ou encore les statuts synodaux d'Eudes de Sully de 1204, à l'arrière-plan de plusieurs canons conciliaires de Latran IV.

36. Cf. respectivement *Cartulaire général de Paris...*, n° 385 (p. 340), LOMBARD-JOURDAN, *Origines...*, p. 39, 116, DESMARAIS, *Morphogénèse...*, p. 172-176, ERLANDE-BRANDENBOURG, « Notre-Dame de Paris »..., *passim*.

Qu'il s'agisse de la terminologie, de la construction royale ou épiscopale ou du nom de la confrérie, l'inscription spatiale de la communauté paraît claire. Elle est en revanche moins nette dans le cas du serment de 1200. Toutefois, dès lors qu'on n'isole pas « les bourgeois » du contexte social construit par le texte même, l'enjeu spatial apparaît plus nettement. Car le serment exigé en 1200 n'a pas seulement un effet d'homogénéisation interne qui fait de l'ensemble des bourgeois de Paris le « peuple » de Paris : il a aussi et indissolublement un effet de délimitation *face à* une autre communauté, celle des écoliers, lesquels apparaissent un peu plus tard (1205), en même temps que leurs maîtres, regroupés sous le nom d'*universitas* ³⁷.

La dimension spatiale ici n'est qu'implicite, mais elle est là : étant donné l'occupation d'un certain espace par la communauté d'habitants, laquelle se définit précisément de plus en plus nettement par rapport à cet espace, on retrouve finalement une situation analogue à celle rencontrée avec les Siennois au bourg de Saint-Germain-des-Prés. Car les écoliers fréquentaient le même espace urbain que les bourgeois, non seulement sur la rive gauche (d'où les bourgeois n'étaient pas complètement absents) mais aussi sur la rive droite (où se trouvaient la plupart des boutiques et tavernes, mais aussi la plupart des maisons où loger, y compris l'hôpital fondé à leur intention en 1186/87). Mais l'extrême labilité du groupe des écoliers, d'origines sociales et géographiques diverses et aux séjours d'une durée très variable, qui plus est non possesseurs de maisons, interdisait son insertion dans la communauté bourgeoise, tandis que le nombre croissant de ceux-ci s'opposait à ce qu'on l'ignorât. L'acte royal de 1200 (qui paraît d'ailleurs être le premier à mentionner « les bourgeois de Paris ») doit donc être considéré comme instaurant aussi une définition spatiale « en creux » de la communauté parisienne : [378] il s'agit des habitants de la ville sauf les étudiants, ceux-ci étant mis « positivement » à part ³⁸.

Il est toutefois une autre catégorie urbaine dont la mise à part pourrait être considérée comme un signe fort du processus sociogénétique à l'œuvre : les Juifs parisiens. L'évolution de la place des Juifs au sein de la société chrétienne aux XII^e et XIII^e siècles se caractérise entre autres par le phénomène suivant : alors que les références aux statuts personnels tendent partout à disparaître au profit de références spatialisées, comme on l'a par exemple vu à Saint-Germain-des-Prés et à Paris, mais aussi comme c'est le cas de la chrétienté toute entière ³⁹, le statut des Juifs connaît exactement le destin inverse ⁴⁰. Qu'il s'agisse de l'Espagne (Castille, Aragon), de la France, de l'Angleterre ou de l'Empire, les Juifs sont peu à peu désignés comme des « serfs » (*servi*) avec un adjectif possessif (ils sont d'ailleurs parfois simplement désignés comme *judei nostri* – alors qu'en 1183, ceux de Paris sont encore nommés *judei Parisiensis* ⁴¹) ou un complément d'attribution ⁴², ce qui constitue non seulement un signe de la dégradation de

37. J. VERGER, « Des écoles à l'université : la mutation institutionnelle », dans *La France de Philippe Auguste. Le temps des mutations (colloques internationaux du CNRS, 602, Paris, 1980)*, Paris, Éd. du CNRS, 1982, p. 817-846.

38. L'octroi du statut de clerc ne peut en effet guère être considéré comme une forme de discrimination péjorative. Mais dès lors, le roi ne pouvait plus agir de façon identique face à l'un ou l'autre groupe, en exigeant par exemple des écoliers qu'ils prêtent collectivement un serment de non-agression aux bourgeois de Paris. C'est d'une certaine manière la bulle pontificale *Parens scientiarum* (1231), où sont prévus p. ex la protection contre les habitants, l'interdiction du port d'armes, ou encore la chasse aux faux étudiants, qui rétablit l'équilibre en matière de définition institutionnelle relative.

39. Cf. J. RUPP, *L'idée de Chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, 1939, qui souligne p. ex. (p. 56-59) le glissement de sens du terme *christianitas* d'un sens personnel (l'ensemble des Chrétiens) à un sens spatial (le territoire occupé par les Chrétiens) ; cf. aussi J. VAN LAARHOVEN, « *Christianitas* et réforme grégorienne », *Studi gregoriani*, 1959/60, p. 1-98, et W. KÖLMEL, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jh.)*, Berlin, Walter de Gruyter, 1973. Mon hypothèse est que la spatialisation de l'identité chrétienne a été, sinon le paradigme, du moins une contribution essentielle à la genèse des autres formes spatialisées d'identité collective : villageoise, urbaine, lignagère, royale (rappelons le changement, en 1254, de la titulature royale *rex Francorum* en *rex Franciae*), etc.

40. Cf. J. MORSEL, « La société laïque », dans *De la Meuse à l'Oder. L'Allemagne au XIII^e siècle*, M. PARISSÉ dir., Paris, Picard, 1994, p. 155-156.

41. *Recueil... Philippe Auguste*, I, n° 90.

42. La question de savoir s'ils sont devenus des serfs (notamment sous le coup de la diffusion de la notion romaine de « propriété » et de leur transformation en biens meubles) ou s'ils sont désignés ainsi par simple analogie continue de diviser les chercheurs, en désaccord sur le sens précis de *sicut* et *tanquam* : cf. principalement G.I. LANGMUIR,

leur position sociale au sein de la chrétienté, mais surtout manifeste leur caractère « à part », [379] « en-dehors » (*foris*) comme dit Thomas d'Aquin ⁴³.

Le cas des Juifs parisiens est donc largement tributaire de la situation générale, qu'il s'agisse de l'expulsion des Juifs hors du domaine royal par Philippe Auguste en 1182 ⁴⁴, des canons du concile de Latran IV imposant le port de signes distinctifs ⁴⁵, de l'ordonnance de Melun (1230) conférant droit de suite aux seigneurs de Juifs partis sans autorisation et des ordonnances royales ultérieures ⁴⁶ – notamment celle de 1269 imposant le port de la rouelle –, etc. Plus directement, quoique non spécifiquement orienté contre les seuls Juifs parisiens, on peut mentionner la bulle d'Innocent III adressée en 1205 à l'archevêque de Sens et à l'évêque de Paris, entrée en 1234 dans les *Décrétales* de Grégoire IX et qui mentionne pour la première fois (appuyée sur l'Épître de Paul aux Galates, 4, 25) la *perpetua servitus* à laquelle seraient condamnés les Juifs ⁴⁷, ou encore les deux controverses de Paris en 1240 et 1269 ⁴⁸.

En ce qui concerne les Juifs parisiens en particulier, leur histoire au XIII^e siècle ⁴⁹ apparaît comme un long phénomène de mise à part [380] « négative » par rapport à la communauté parisienne. D'un point de vue spatial, on peut observer une progressive migration de la rive gauche (où s'installent les Juifs rappelés en 1198), où ils disposent de cimetières, maisons, terres et sans doute d'une synagogue, vers la rive droite (où ils semblent apparaître au milieu du XIII^e siècle), où ils ont synagogue et écoles. Le nombre des feux juifs rive gauche se réduit peu à peu, au contraire de ceux de la rive droite, et les rôles de taille des années 1292 et suivantes permettent de suivre nominativement la migration, jusqu'à la disparition complète, en 1296, des Juifs de la rive gauche – où ils conservent tout de même leur cimetière, intransportable et non dédoublable en raison de l'ordonnance de Philippe III de 1273, interdisant aux Juifs d'avoir plus d'une synagogue et d'un cimetière par ville. Quant à la rive droite, on y observe une concentration de l'habitat juif en sorte qu'en 1296, on n'y rencontre plus un seul feu juif isolé.

Le sens de la concentration de l'habitat juif sur la seule rive droite a fait l'objet de controverses, l'hypothèse d'un délogement par la crue de 1296 s'opposant à celle d'une décision royale en ce sens ⁵⁰. L'absence totale d'un tel texte et même de toute mention

« *Tanquam servi* : The Change in Jewish Status in French Law about 1200 », dans *Les Juifs dans l'histoire de la France (1er colloque international de Haifa)*, M. YARDENI dir., Leyde, E.J. Brill, 1980, p. 24-54 (lecture analogique), et A. PATSCHOVSKY, « Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.-14. Jhd.). Ein europäischer Vergleich », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.*, 110 (1993), p. 331-371 (lecture substantialiste).

43. *Epistola ad Ducissam Brabantiae (De regimine Iudaeorum)*, H.F. DONDAINE éd., dans *Sancti Thomae de Aquino opera omnia*, t. 42, Rome, 1979, p. 357-378.

44. W.C. JORDAN, *The French Monarchy and the Jews from Philip Augustus to the Last Capetians*, Philadelphie, Univ. of Pennsylvania Press, 1989, p. 31-33.

45. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris, 1965 (Histoire des conciles œcuméniques, 6), canon 68.

46. *Layettes du Trésor des Chartes*, A. TEULET éd., t. 11, Paris, 1866, n° 2083. Cf. G.I. LANGMUIR, « *Judei nostri* and the Beginning of Capetian Legislation », *Traditio*, 16 (1960), p. 203-239, ainsi que JORDAN, *op. cit.*, et R. CHAZAN, *Medieval Jewry in Northern France. A Political and Social History*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1973.

47. LANGMUIR, « *Judei...* », *op. cit.*, p. 212, n. 37 ; PATSCHOVSKY, *op. cit.*, p. 356, n. 61.

48. G. DAHAN, « La disputation de Paris en 1240 », *Communauté nouvelle*, 49 (1990), p. 98-120 ; A. PATSCHOVSKY, « Der 'Talmudjude'. Vom mittelalterlichen Ursprung eines neuzeitlichen Themas », dans *Juden in der christlichen Umwelt während des Mittelalters*, A. HAVERKAMP, F.J. ZIWES dir., Berlin, Duncker & Humblot, 1992 (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 13), p. 13-27 ; J. SHATZMILLER, *La deuxième controverse de Paris. Un chapitre dans la polémique entre chrétiens et juifs au Moyen Âge*, Paris/Louvain, E. Peeters, 1994. À propos de cette dernière controverse, il faut toutefois signaler qu'elle a été d'emblée organisée de telle sorte qu'un grand nombre de Juifs de Paris et des environs ont été rassemblés à cette occasion face à une foule chrétienne parisienne (J. SHATZMILLER, *op. cit.*, p. 12, 30) : cette confrontation aboutit à mettre face à face deux groupes dont l'hostilité mutuelle est représentée et alimentée par la disputation entre deux « champions » – et manque d'ailleurs de dégénérer. De ce point de vue, la controverse de 1269 pourrait être considérée comme une contribution possible à la genèse de l'identité (chrétienne) parisienne.

49. Cf. principalement G. NAHON, « La communauté juive de Paris au XIII^e siècle. Problèmes topographiques, démographiques et institutionnels », dans *Études sur l'histoire de Paris et de l'Île-de-France. Actes du 100^e congrès national des sociétés savantes (Paris, 1975)*, t. II, Paris, B.N. 1978, p. 143-156, et A. Lombard-Jourdan, *op. cit.*, p. 97-98.

50. Détail dans G. NAHON, *op. cit.*, p. 148.

de celui-ci rend l'hypothèse hautement fragile. Toutefois, il me semble aussi peu tenable de conférer à une catastrophe naturelle comme la crue de 1296 un rôle autre que de facteur déclencheur : rien ne s'opposait à ce que les Juifs inondés ne se réinstallassent rive gauche une fois la crue passée (d'autant que le cimetière y restait), sinon l'existence de facteurs plus profonds. L'un d'eux – et sans doute l'un des plus importants – me semble précisément avoir été la genèse de la communauté parisienne, elle-même adossée, on l'a vu, à la genèse de la communauté chrétienne (du niveau paroissial à celui de la *christianitas*). À cette affirmation identitaire (qui n'excluait pas d'éventuels intérêts financiers), appuyée sur la « déspatialisation » fondamentale du statut des Juifs, telle qu'elle apparaît dans les textes royaux et pontificaux d'Occident, et sur la diffusion de l'image du Juif comme ennemi, autre et étranger⁵¹, il me semble que les Juifs ont réagi dans un sens inverse, et donc également communautaire. En témoigneraient le regroupement spatial relatif (il s'agirait donc d'un moyen d'affirmation défensive), mais aussi l'intervention effective d'une structure communautaire au milieu du XIII^e siècle (*li commun des Juis* en 1253, la *communitas Judeorum civitatis Parisiensis* (!) en 1258). La raison du choix de la rive droite à la rive gauche ne me paraît en revanche pas très claire : a-t-il été motivé par l'appartenance des terrains en question au Temple (qui n'abandonne au roi la haute justice intra-muros qu'en 1279), dont on sait la position « à part » dans Paris comme dans le royaume ?

[381] Mais tout ceci n'a eu que peu d'impact sur le processus en cours. L'interdiction répétée du chant à haute voix dans les synagogues (c'est-à-dire d'une manifestation religieuse collective – si je puis me permettre ce pléonasme), l'accusation de profanation d'hostie et l'exécution d'un Juif en 1290, l'enregistrement séparé des Juifs sur les rôles de taille parisiens (alors que j'ai déjà signalé le sens « identitaire » des taxations directes), voire même la réaction communautaire des Juifs – tout ceci a sans aucun doute contribué à définir « en négatif » la communauté parisienne, *contre* les Juifs, jusqu'à leur expulsion en 1306.

Comment peut-on être Parisien ? Dans la seconde moitié du XIII^e siècle, cela signifie appartenir à la communauté d'habitants définie par rapport à l'espace parisien, lui-même polarisé sur quelques lieux et bâtiments nodaux (la cathédrale, les murailles, peut-être aussi le cimetière des Innocents) et délimitée (entre autres) par rapport à l'Université et aux Juifs. Les rapports au roi et à l'évêque, en tant que les deux principales instances de légitimation, paraissent avoir été déterminants, quoique le second ait été relativement effacé par une historiographie ayant implicitement épousé la vision du vainqueur de la confrontation des deux pouvoirs à Paris, le roi, et négligé la dimension paradigmatique de la chrétienté dans la genèse des communautés d'habitants. Quant à l'évolution des rapports entre « bourgeois », universitaires et Juifs, elle n'est pas simplement le signe de conflits d'intérêts (en règle générale réduits à des intérêts économiques) mais bien plutôt un indice de la genèse d'une communauté spatialisée, en particulier du point de vue des représentations collectives, c'est-à-dire une composante essentielle de la forme urbaine de Paris. Le fait urbain parisien apparaît ainsi tout à fait indissociable du fait religieux. L'aspect corollaire à étudier maintenant serait celui de la mise en place de rapports sociaux spécifiques – mais ici n'en est pas le lieu.

51. Cf. G. DAHAN, *Les intellectuels juifs au Moyen Âge*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 517-530.