



HAL
open science

Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle) dans Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris: Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 275-293.

Didier Méhu

► **To cite this version:**

Didier Méhu. Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle) dans Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris: Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007, p. 275-293.. Construction de l'espace au Moyen Âge: pratiques et représentations. XXXVIIe Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006), Paris: Publications de la Sorbonne (Histoire ancienne et médiévale, 96), 2007., 37, pp.275 - 293, 2007, 10.3406/shmes.2006.1926 . halshs-03099128

HAL Id: halshs-03099128

<https://shs.hal.science/halshs-03099128>

Submitted on 6 Jan 2021

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.

Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des
rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle)

Monsieur Didier Méhu

Citer ce document / Cite this document :

Méhu Didier. *Locus, transitus, peregrinatio*. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle). In: Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 37^e congrès, Mulhouse, 2006. Construction de l'espace au Moyen Age : pratiques et représentations. pp. 275-293;

doi : 10.3406/shmes.2006.1926

http://www.persee.fr/doc/shmes_1261-9078_2007_act_37_1_1926

Document généré le 04/06/2016

Locus, transitus, peregrinatio

Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle)

Didier MÉHU

Les modes d'inscription spatiale de l'Église médiévale font aujourd'hui l'objet d'une attention renouvelée à laquelle historiens, archéologues et historiens de l'art participent. Ces recherches restent parfois fragmentaires, mais les synthèses publiées récemment par Dominique Iogna-Prat et Michel Lauwers¹, et la cohérence de plus en plus nette de certains volumes collectifs (je pense en particulier aux travaux d'Élisabeth Zadora-Rio *et alii* sur la spatialisation de la paroisse²) montrent l'accession à une certaine maturité scientifique. À l'heure où ces synthèses encore toutes chaudes permettent d'envisager une vision cohérente et chronologique des processus de spatialisation ecclésiale entre le IV^e et le XIII^e siècle, il m'a paru d'emblée utile d'en dépasser les conclusions, ne serait-ce que pour éviter toute pétrification historiographique due à la force des arguments, et pour poser, sur la base de ces ouvrages, quelques hypothèses de travail. J'aimerais notamment remettre au cœur de la discussion les propositions méthodologiques

1. D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006.
M. LAUWERS, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.

2. L'évolution est particulièrement frappante entre trois volumes collectifs dirigés par É. ZADORA-RIO, qui vont du catalogue de notices rassemblées dans *L'Église, le terroir*, M. FIXOT, É. ZADORA-RIO dir., Paris, 1989, aux articles synthétiques rassemblés dans *La paroisse. Genèse d'une forme territoriale*, D. IOGNA-PRAT, É. ZADORA-RIO dir., *Médiévales*, 49 (automne 2005), en passant par *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales. Actes du III^e Congrès international d'archéologie médiévale (Aix-en-Provence, 28-30 septembre 1989)*, M. FIXOT, É. ZADORA-RIO dir., Paris, 1994.

et conceptuelles d'Alain Guerreau³ qui ont joué, me semble-t-il, un rôle déterminant dans la formulation de ces recherches.

En me concentrant sur les XI^e-XIII^e siècles, je n'affirme pas que les phénomènes d'*inecclesiamento* (Lauwers) naissent avec la réforme grégorienne, mais je souhaite m'attarder sur la période pendant laquelle ils se développent de manière articulée et sur une très large échelle, ce qui n'était pas le cas dans les siècles antérieurs. En partant des processus d'*inecclesiamento* pour tenter d'appréhender la spatialité des rapports sociaux au Moyen Âge central, je suis bien conscient de tirer la couverture du côté de l'institution ecclésiale et de faire implicitement de celle-ci (de ses discours, de ses mesures coercitives, de sa « volonté normative ») le moteur des processus de spatialisation autour du lieu de culte et de la dynamique sociale de l'Occident médiéval. C'est là un point de départ plus qu'un point d'arrivée, à partir duquel il faudra, d'une part, dépasser le seul discours ecclésial et, d'autre part, s'efforcer d'articuler les modes de spatialité ecclésiale aux autres modes d'organisation sociale et spatiale de la période féodale.

Pour commencer, et ainsi réagir au titre du colloque, je m'attarderai sur la notion de construction de l'espace. Dans un deuxième temps, je dégagerai trois notions issues de la terminologie médiévale qui me semblent utiles pour une approche structurale de la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval entre les XI^e et XIII^e siècles.

3. L'article déterminant pour la suite des recherches fut celui qu'A. GUERREAU publia en 1996 : « Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans *L'État ou le roi. Les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, N. BULST, R. DESCIMON, A. GUERREAU dir., Paris, 1996, p. 85-101. Parmi les autres travaux fondamentaux d'A. GUERREAU sur l'espace médiéval, je retiendrai ici : « Les pèlerinages en Mâconnais. Une structure d'organisation symbolique de l'espace », *Ethnologie française*, n. s., 12-1 (1982), p. 7-30 ; ID., « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maïeul (Cluny, début du XI^e siècle) », *Journal des savants* (juil.-déc. 1997), p. 363-419 ; ID., « *Mensura*, représentation du monde, structures sociales », *Histoire et mesure*, XVI-3/4 (2001), p. 405-414 ; ID., « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno "spazio" specifico », dans *Arti e storia nel Medioevo*, E. CASTELNUOVO, G. SERGI dir., vol. I : *Tempi. Spazi. Istituzioni*, Turin, 2002, p. 201-239 ; ID., « Stabilità, via visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », *ibid.*, vol. III : *Del vedere : pubblici, forme e funzioni*, Turin, 2004, p. 167-197 ; ID., « Structure et évolution des représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spolète, 2003 (Settimane di Studio del Centro italiano sull'alto Medioevo, L), p. 91-115 ; sans compter une dizaine d'articles sur les mesures des églises ou des parcelles.

Construction de l'espace, spatialité du social

En évoquant la « construction de l'espace », les organisateurs du Congrès ont voulu souligner que l'espace n'est pas une donnée de la nature ni le cadre statique dans lequel un groupe social évolue, mais le résultat de l'articulation – c'est le sens du sous-titre – entre des « représentations » et des « pratiques ». C'est là un premier pas indispensable que nous avons majoritairement franchi depuis les travaux de Jacques Le Goff⁴, mais qui ne nous garantit pas complètement contre une objectivation anachronique de l'espace (l'expression « construction de l'espace » y conduit presque automatiquement). Après Alain Guerreau et Joseph Morsel, j'insisterai une fois de plus sur la nécessité de nous départir de la conception cartésienne qui envisage l'espace comme une étendue neutre, abstraite, objectivable, mesurable et cartographiable, à l'intérieur de laquelle se déroulent les rapports sociaux, pour nous efforcer de comprendre comment, au Moyen Âge, alors qu'il n'existait pas de mot pour désigner ce que nous nommons l'« espace », les lieux construits et les éléments de l'environnement étaient perçus de manière hétérogène (et non substantielle), uniquement en fonction des relations sociales qui s'y déroulaient⁵. En d'autres termes, il nous importe moins de comprendre l'organisation ou la construction de l'espace médiéval – démarche qui, *stricto sensu*, n'a pas d'objet – que de comprendre la « spatialité des rapports sociaux » (Morsel), c'est-à-dire la manière dont chaque phénomène social (échange, règlement de conflit, manifestation de solidarité, démonstration d'autorité ou de soumission) s'inscrit dans des lieux *et* la manière dont chaque élément de l'environnement est investi par les phénomènes sociaux (comment on en parle, comment on les représente, comment on s'y comporte).

D'où l'importance d'aborder la spatialité médiévale par les *lieux* plutôt que par l'espace, ce qui implique de se demander ce qu'était un *lieu*, puis d'examiner les rapports sociaux qui se nouaient dans les différents *lieux* (lieux construits et éléments de l'environnement). Je suivrai ici uniquement la première piste. À la suite de plusieurs historiens⁶, je partirai

4. J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964, p. 169-248; ID., *L'imaginaire médiéval*, Paris, 1985, p. 59-119.

5. A. GUERREAU, articles cités ci-dessus n. 3; J. MORSEL, « Appropriation communautaire du territoire ou appropriation territoriale de la communauté. Observations en guise de conclusion », dans *Hypothèses 2005. Travaux de l'École doctorale de l'université Paris I*, Paris, 2006, p. 89-104, et sa contribution au présent volume.

6. P. ZUMTHOR, *La mesure du monde : représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, 1993, p. 51-68; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière*, *op. cit.*, n. 1, p. 45-49; J. BASCHET, *La civilisation féodale. De l'an mil à la découverte de l'Amérique*, Paris, 2005, p. 319-320; D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu*, *op. cit.*, n. 1, p. 444-445.

du mot *locus* qui, malgré son apparente banalité, présente une polysémie déroutante mais fort instructive. Je ne me livrerai pas à une étude du champ sémantique de l'espace, ni même des mots *locus*, *transitus* et *peregrinatio* que je mets ici en exergue⁷. Je me contenterai pour l'heure d'une réflexion fondée sur les occurrences livrées par les principaux dictionnaires de latin médiéval, et étayée par la base de données de la *Patrologie latine*⁸.

Locus

J.-F. Niermeyer, toujours soucieux de subdiviser les occurrences, présente dix-sept traductions du mot *locus* : domaine ; niche de catacombe ; tombe ; église annexée à la sépulture d'un saint, ou église où sont conservées les reliques de saints (pour *locus sancti* ou *loca sanctorum*) ; église, en particulier monastère (pour *locus venerabilis, sanctus, sacer, Deo dicatus*) ; monastère ; monastère comme centre domanial (pour *locus dominicalis*) ;

7. L'étude approfondie du champ sémantique de l'espace dans le vocabulaire latin de l'Occident médiéval reste à faire. Le problème majeur est l'abondance du matériau, sachant que les principaux termes du vocabulaire de l'espace sont extrêmement courants et, malgré leur apparente banalité, sont des « monstres sémantiques » (Guerreau), comme *locus*, *via*, *iter*, *mutatio*, *peregrinatio*, *transitus* et bien d'autres. Il est d'autant plus difficile d'aborder un matériau aussi ample que l'on ne dispose pas d'un système de traitement statistique d'analyse lexicale adapté au latin médiéval – *i.e.* fondé sur l'analyse du contexte et des cooccurrences. L'analyse reste possible, et fort éclairante, dans le cas d'un corpus restreint : A. GUERREAU, « Le champ sémantique de l'espace dans la *vita* de saint Maïeul », art. cit., n. 3. Sur l'utilité de la sémantique historique pour la compréhension de la société médiévale : A. GUERREAU, *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du Moyen Âge au XXI^e siècle?*, Paris, 2001, p. 191-237. Présentation éclairante de la situation de la statistique lexicale et de la problématique pour l'analyse des champs sémantiques du latin médiéval dans ID., *Statistiques pour historiens*, ouvrage en ligne sur le site de l'École des chartes : <http://elec.enc.sorbonne.fr/statistiques/stat2004.pdf> (URL en fonction le 20 avril 2007), p. 117-129.

8. Je suis bien conscient des imperfections de cette méthode (absence de fréquence dans les dictionnaires, pas de prise en compte du champ sémantique, systématisation de la classification des occurrences en fonction des traductions en langues modernes, exercice qui conduit *ipso facto*, si l'on n'y prend garde, à la perte des relations entre les significations apparemment différentes, voire opposées, d'un même mot dès lors qu'on lui donne des équivalents modernes) et je la considère uniquement comme une étape. Néanmoins, si le travail de classification et de traduction des auteurs des dictionnaires s'avère souvent pernicieux, on peut au moins considérer comme un travail sérieux la recherche des occurrences qu'ils ont menée, et tenter alors de redonner du sens aux significations éclatées qu'ils ont proposées. Les dictionnaires utilisés sont le Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, reprint de 1954 ; le *Novum glossarium mediae latinitatis* (NG), depuis 1957, lettres L-P ; le *Mittelateinisches Wörterbuch* (MW), depuis 1967, lettres A-E ; le *Mediae latinitatis lexicon minus* de NIERMEYER, édition remaniée CD-Rom, Brill, 2004 ; les deux BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954, et le *Dictionnaire latin-français des auteurs latins du Moyen Âge*, 1975.

église collégiale; siège épiscopal; équivalent de *pagus*; ville; ressort d'un tribunal; à ce titre (*in loco illius rei*); sous n'importe quel rapport (*in aliquo loco*); faculté d'être enterré; prébende; degré de parenté⁹. Le *Novum glossarium*, généralement moins prompt à la subdivision, présente huit groupes d'occurrences, elles-mêmes divisées en acceptions générales et particulières, qui donnent un total de vingt-trois traductions (dont quinze pour le sens locatif, allant de l'église à l'échoppe, en passant par les parties du corps, le tombeau, la ville, le siège dans un cirque!)¹⁰.

Tout cela est assez déroutant et la répartition des occurrences sous des chapeaux qui ne correspondent pas aux structures de la langue latine brouille inévitablement la cohérence de ces acceptions variées. Il en résulte un double écueil : soit *locus* apparaît comme un terme passe-partout, neutre et adaptable, un peu comme notre « lieu », soit on n'en retient que les acceptions pour nous les plus étranges (celles qui sont relatives à l'église ou à la sépulture). Je pose l'hypothèse d'une cohérence globale des différentes acceptions de *locus* autour de trois axes complémentaires et indissociables (et non d'une vingtaine de traductions) : le *locus* médiéval est un indicateur de distinction spatiale, un indicateur de distinction sociale et un indicateur de réalisation. Ces trois significations complémentaires sont l'expression d'une organisation sociale originale qui accorde une importance considérable à des points et à des moments socialement et spatialement déterminés, à partir desquels se nouent les rapports sociaux structurels et les cheminements existentiels individuels.

Partons du latin classique. *Locus* désigne alors majoritairement un lieu, un endroit, une place, de manière assez neutre, sans que le terme semble doté d'une connotation positive ou négative (*in locum inferiorem concidere*, César; *ex loco dejici*, Cicéron). De manière figurée, il désigne le moment, l'occasion de faire quelque chose, la situation dans laquelle on se trouve (*eo loco locati sumus, ut...*, Cicéron), ou le lieu de l'argumentation, le sujet dont on traite, le passage d'un écrit, d'un discours (*omnes philosophiae loci*, Cicéron). On trouve enfin des acceptions plus sociales, pour signaler la place, le rang, le rôle (*equestri loco*, Cicéron) ou le fait de prendre la place de quelqu'un (*meo loco*, Cicéron)¹¹.

9. NIERMEYER, p. 619-620.

10. *NG*, L, col. 178-182.

11. *Le Grand Gaffiot*, Paris, 2000, p. 927-928.

Le trait majeur qui ressort de l'utilisation du mot *locus* entre le IX^e et le XII^e siècle (chronologie retenue par le *Novum glossarium*) est son absence de neutralité. Le *locus* est un point de repère qui permet de penser le réel tout en instaurant une distinction au sein de l'environnement et parmi les hommes. C'est ce qu'exprime le discours scolastique qui, soucieux de classer les choses et les créatures, reprend les catégories de la *Physique* d'Aristote pour les adapter au monde chrétien médiéval : le *locus* est la limite des corps et des substances ; la notion vient de l'observation des corps, mais le *locus* n'est pas un corps ; il est l'espace qu'un corps occupe et remplit, en largeur, en longueur, en hauteur¹². Parallèlement, le mot connaît un usage croissant qui s'impose au XI^e siècle, pour désigner l'espace habité, au détriment de termes issus de l'organisation sociale tardo-antique (*civitas, pagus, comitatus, villa*)¹³. Les hommes et les biens sont alors localisés par l'expression *in loco qui dicitur*, ce qui implique que le *lieu* n'existe pas en tant que tel, mais qu'il s'agit d'un endroit valorisé par l'habitation des hommes et par le nom que ceux-ci lui donnent.

Les utilisations du terme au génitif, comme dans l'expression *civis eiusdem loci*, soulignent le caractère inséparable entre le *civis* et le lieu dans lequel il réside, l'habitation dans le *locus* étant précisément ce qui confère au *civis* un statut spécifique et le distingue des étrangers¹⁴. De même, lorsque *locus* est déterminé par le nom d'une autorité (*episcopus loci, comes loci, iudices locorum*), le *locus* apparaît clairement comme le cadre nécessaire de l'exercice de celle-ci.

12. Gloses sur les *Categoriae decem* du Pseudo-Augustin dues peut-être à Heiric d'Auxerre, Paris, BnF, ms. lat. 12949 (fin X^e ou début XI^e siècle), fol. 35v (cité par B. HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, I, Paris, 1872, p. 191) : *Locus est circumscriptio corporis [...]. Locus in corpore quidem percipitur, sed corpus ipse esse minime credendum : est ergo locus spatium quod quodlibet corpus in sua latitudine, longitudine, altitudine tenere aut occupare valet. Hoc autem spatium, sicut nec longitudo, aut latitudo, extendi aut contrahi minime potest, sed in sua natura propria vi integrum et inviolatum permanet.* Le glossateur reprend ici partiellement les commentaires de Jean Scot. Pour la datation et le contenu du manuscrit : É. JEAUNEAU, « Heiric d'Auxerre disciple de Jean Scot », dans *L'école carolingienne d'Auxerre de Muretach à Remi, 830-908. Entretiens d'Auxerre 1989*, D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON dir., Paris, 1991, p. 354-356.

13. Cette constatation a été faite dans de nombreuses monographies régionales. On trouvera un point synthétique sur la question dans M. LAUWERS et L. RIPART, « Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècles) », dans *Rome et l'État moderne européen*, J.-Ph. GENET dir., Rome, 2007 (Collection de l'École française de Rome 377), p. 115-171.

14. Traduire *locus* par « ville » (BLAISE, *Auteurs chrétiens*, p. 500) ou par « siège épiscopal » (NIERMEYER, p. 619) dans l'expression *civis loci* revient à nier le caractère éminemment positif du mot *locus* et son articulation indissociable au déterminant *civis*, qui fait le lieu, de la même manière que le lieu fait le *civis*.

L'association entre l'ancrage spatial et la distinction sociale explique que le mot *locus* puisse être employé pour désigner spécifiquement l'office d'une personne ou son rang social¹⁵, voire celui dont on occupe le « lieu », c'est-à-dire le statut, la place et les fonctions (*locus illius*; *locus priorum*, *locus imperatoris*)¹⁶. Occuper un office est aussi être dans un lieu, celui-ci n'existant en tant que *lieu*, c'est-à-dire comme point de repère de l'organisation sociale, que parce qu'il est associé à des fonctions spécifiques et à des rapports sociaux. Les acceptions du verbe *locare* soulignent une telle articulation, dans la mesure où celui-ci désigne fréquemment le fait d'établir une personne dans sa charge, c'est-à-dire de la *placer* dans un lieu approprié et dans une fonction qui la situent socialement¹⁷. À la conjonction des sens locatif et social, se trouvent les acceptions de *locus* pour désigner ce que l'on traduit habituellement par « domaine » ou « bien-fonds », autrement dit un lieu dans lequel s'inscrivent une autorité et des rapports de domination. Les chartes de donations, diplômes royaux et privilèges pontificaux regorgent de telles occurrences où l'on énumère les *loca*, *villae*, *castra*, *ecclesiae* en soulignant leur possession par une autorité et les revenus afférents¹⁸. Les terres, espaces boisés, champs acquièrent pour ainsi dire le statut de *lieu* dès lors qu'ils sont reconnus comme le cadre d'un réseau d'échanges et de relations sociales. Ils existent alors et prennent ainsi un sens.

Une telle insistance sur la valeur sociale du *locus* est caractéristique du latin médiéval, même si le latin classique, on l'a vu, n'ignorait pas l'usage du mot pour désigner le rang social. Plus que son antécédent antique, le *locus* médiéval s'enracine : il s'inscrit dans la terre et permet d'exprimer les relations sociales qui se nouent à partir de l'exploitation de celle-ci et des hommes qui la cultivent. L'enracinement ne va pas sans un branchement direct vers son complément structurel, le ciel¹⁹. C'est ainsi que *locus*, selon

15. Entre autres exemples cités par le *NG*, L, col. 181-182 : *Restituit in regnum et in locum suum* (Thegan, *Gesta Hludowici imperatoris*, 837-838); *A mediocri loco ad summum gradum* (Widukind, *Res geste Saxonice*, ca 967-973); *locus episcopalis officii* (Adam de Brême, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae*, av. 1081).

16. *NG*, L, col. 178, à partir des *Annales de Xanten* (IX^e siècle) et de la *Chronique* de Thietmar de Mersebourg (ca 975-1018).

17. *Loco*, *NG*, L, col. 174.

18. Plusieurs occurrences des IX^e et X^e siècles citées dans le *NG* à l'entrée *locus*, col. 180. On note également le terme *locas*, féminin pluriel, pour désigner des biens ruraux, souvent en association avec *fundas/fundoras* (*NG*, col. 170). Les diminutifs *locellum* et *locellus* peuvent aussi désigner un petit bien-fonds (*NG*, col. 172-173).

19. Sur l'importance du binôme *terra-caelum*, et de sa matrice *caro-spiritus* dans l'organisation des représentations de l'espace médiéval, A. GUERREAU, « Le champ sémantique », *op. cit.*, n. 3, p. 378-386; ID., « Structure et évolution », *op. cit.*, n. 3, p. 99-101.

une acception totalement inconnue du latin classique, en vient à désigner les *lieux* propices à la communication avec le céleste²⁰. Les lecteurs des chartes du Moyen Âge central sont habitués à un tel emploi pour désigner une église et plus encore un monastère, soit de manière absolue (*cum omnibus abbatis, locis et cellis*), soit dans une expression déterminée par le nom de l'abbé ou du convent (*abbas loci, conventus eiusdem loci*)²¹. L'usage du mot, notamment chez les cisterciens du XII^e siècle, pour dénommer un monastère (*locus Dei*) exprime à quel point un *locus* est associé à l'inscription terrestre de Dieu et de ses médiateurs. Il est le siège d'un saint (*locus sancti illius*) et la présence permanente de ce corps voué à l'intercession, d'un groupe d'hommes entièrement consacré à l'*opus Dei*, de rituels qui positionnent les églises « hors de l'espace » (Guerreau) contribue à en faire un endroit exceptionnel (*locus venerabilis, sanctus, sacer*). Le saint, dont le *locus* est la demeure, joue un rôle déterminant dans la définition même du *lieu*, tant à l'échelle locale que globale. La *Christianitas* est un semis de *loca sanctorum* qui sont autant de sièges des saints et des points de repère de l'espace chrétien dont l'efficacité est activée par les déplacements des fidèles. Dès l'Antiquité tardive, *locus* est employé pour désigner le tombeau d'un saint, et c'est par une synecdoque courante dans le vocabulaire ecclésiastique que la partie en vient à désigner le tout, la tombe du saint pour l'église et le monastère. D'autres mots de la même racine l'expriment, comme le verbe *locare*, utilisé pour qualifier le dépôt des reliques dans leur lieu propre, ou les diminutifs *locellus* et *loculus*, qui désignent couramment le tombeau ou le reliquaire du saint²². De nombreuses chartes du Moyen Âge central attestent l'usage du mot *locus* pour désigner non plus le tombeau d'un saint, mais le lieu où repose un fidèle. Dans la seule abbaye de Cluny, on compte plus de 180 chartes des X^e et XI^e siècles qui évoquent le souhait de recevoir un *locum* ou *locum sepulturel-ae* en échange d'une donation²³.

20. Les exemples sont innombrables et une étude propre du champ sémantique de *locus* entre le IX^e et le XII^e siècle montrerait sans doute la très grande proportion de telles acceptions parmi l'ensemble des occurrences. Chez Niermeyer, les occurrences liées à l'église/monastère forment plus de la moitié de l'article; dans le *NG*, près d'un tiers de toutes les occurrences retenues.

21. A. DIMIER, « Le mot *locus* dans le sens de monastère », *Revue Mabillon*, 58 (1972), p. 133-154.

22. Nombreuses références dans tous les dictionnaires, notamment *NG*, L, col. 173-174, 176-177. Par métonymie, et semble-t-il surtout à partir du XI^e siècle, *loculus* désigne également le contenant d'un bien précieux (une bourse, une cassette), ce qui renvoie au trésor constitué par les reliques des saints (et les reliquaires).

23. Ces chiffres s'appuient sur l'étude de D. POECK, « Laienbegräbnisse in Cluny », *Frühmittelalterliche Studien*, 15 (1981), p. 68-179. L'auteur dénombre 323 chartes de donation *ad sepulturam* pour la période 910-1109, parmi lesquelles j'en ai compté 182 qui évoquent le souhait de recevoir

Parfois, les formules employées expriment mieux qu'un schéma l'emboîtement des *lieux* créé par le monastère : la sépulture du donateur, le lieu où sont rassemblées les sépultures, le monastère, les *lieux* adjacents qui sont donnés pour permettre au fidèle d'avoir son *lieu* dans le *Lieu*²⁴. En ayant sa sépulture dans le monastère, le fidèle est *localisé* ; il a désormais une place qui lui permet d'être intégré dans la *societas* ecclésiale, comme l'expriment clairement plusieurs chartes²⁵.

Le rôle du *locus* dans la réalisation existentielle me semble être une de ses caractéristiques déterminantes. Qu'il désigne le siège d'une autorité ou ses domaines, le lieu de résidence d'un *homo*, d'un *burgensis* ou d'un *civis*, le *locus* participe de la reconnaissance sociale de celui qui s'y inscrit. Qu'il désigne l'église comme lieu de prière (*locus orationis*) ou lieu des sacrements (*locus sacramentalis*), il est le cadre du cheminement spirituel par lequel le fidèle se transforme graduellement pour gagner la communauté ecclésiale. Qu'il désigne le tombeau, il exprime la dernière transformation subie par le corps terrestre, le *transitus* qui le fait entrer définitivement dans le monde spirituel. Le *locus* est un point dans l'espace et dans le temps qui agit comme un moment de basculement dans le déroulement non linéaire de l'existence humaine et sociale. L'usage du mot dans un contexte discursif me semble aller de pair avec cette conception polarisée et non linéaire de l'espace et du temps. Les Écritures sont ponctuées de *lieux* qu'il importe d'expliquer parce qu'ils sont autant de moments

un *locus* ou *locus sepulture*. La très grande majorité de celles-ci sont antérieures à 1050. La formule la plus classique est *in locum sepulture*. On trouve également quelques formules plus originales qui montrent que le *locus* n'est pas seulement le fait d'être enterré, mais celui de bénéficier d'une place au sein du lieu prestigieux qu'est Cluny : *Et pro hoc etiam locus mihi condonent et sepulturam concedant* (A. BERNARD et A. BRUEL éd., *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, 6 vol., Paris, 1886-1903, charte n° 1471, fév. 979) ; *Pro animas nostras et pro nostrorum locum accipiendi* (n° 989, ca 968-983).

24. *Quocumque loco nobis migravimus, in isto loco nobis recipiatis* (*ibid.*, n° 1513, fév. 980) ; *Ut [...] locum sepulture in supradicto loco habeat* (n° 926, ca 1006-1008) ; *Veniens ad extremum diem mortis mee... et in loco sepulture... ut ego et ipsi partem habeamus in orationibus, in helemosinis, in vigiliis et in aliis bonis que fiunt in eodem loco et in omnibus locis ad ipsum pertinentibus* (n° 3023, 1049-1109).

25. *Ut me recipiatis in vestram societatem, sicut unum ex vobis, et quando obitus meus advenerit, me ad locum vestrum deportari faciatis ad sepeliendum, si tamen possibile fuerit* (*ibid.*, n° 1051, août 958). On trouve plusieurs chartes avec des formulations semblables, comme celle, retenue par NIERMEYER et le *NG* (où *locus* est traduit par asile), et mise en exergue par M. LAUWERS, *Naissance du cimetière*, *op. cit.*, n. 1, p. 46-47 : *In ea ratione reddo ego Unfredus ecclesias monachis Cluniensibus, ut locum michi ibi donent et societatem in ipso monasterio et commendationem habent de me, sicut de patre meo* (n° 897, 954-986). Étonnamment, cette charte est omise par D. POECK, « Laienbegräbnisse in Cluny », *loc. cit.*

décisifs où le discours prend sens²⁶. Tout discours est articulé par des *loci* ou *topica*, parfois appelés « lieux dialectiques », qui sont les points nodaux par lesquels s'exprime la pensée de l'auteur (*sedes argumentorum*)²⁷. Et si l'Histoire verbale est ponctuée d'événements, d'occasions, de lieux qui marquent le cheminement, il en va de même de l'*historia* picturale, dont le champ (*campus*) est parsemé de *loca* qui sont les sièges des personnages et des actions signifiantes²⁸.

Il convient de bien prendre la mesure des mots. L'apparente banalité de *locus*, pour nous étonnante dès lors qu'il désigne des *lieux* aussi importants dans la civilisation médiévale que le monastère, le tombeau d'un saint ou les domaines d'un seigneur, doit être comprise en renversant complètement le point de vue. L'usage courant et polysémique de *locus* exprime une caractéristique fondamentale de la civilisation médiévale qui est de penser l'organisation sociale à partir d'un certain nombre de *lieux*, ceux-ci n'étant jamais des éléments neutres, mais des points dans l'espace, des moments dans le temps, des nœuds de l'argumentation qui donnent sens au social. Les *loca* sont les points à partir desquels s'organisent l'espace, l'Histoire et les hiérarchies sociales. C'est là que la société se réalise et se met en scène.

La valeur existentielle des *lieux* est profondément articulée à leur propension à *transformer* la personne et les choses qui s'y trouvent, phénomène que je propose d'articuler autour de la notion de *transitus*. Le *transitus* est le passage, le parcours à travers quelque chose et, dans le latin médiéval, c'est avant tout le passage qui transforme celui qui l'effectue²⁹. Vivre, c'est se transformer, effectuer une *mutatio* graduelle, voire une *transformatio* dont les modalités sont la conversion progressive des mœurs, celle

26. L'expression *locus Scriptural-ael-arum* est fréquente : 177 occurrences dans la base de données de la PL entre le IX^e et le XII^e siècle. On trouve aussi *locus euangelicus* (Augustin, *In euangelium Iohannis tractatus*) cité par BLAISE, *Auteurs chrétiens*, p. 500.

27. On trouve de telles acceptions dans les ouvrages relatifs à l'art rhétorique et à la dialectique, notamment dans les sections consacrées à la recherche des arguments, méthode dite des *topica*, d'après l'ouvrage éponyme d'Aristote. Par exemple, Isidore de Séville, *Étymologies*, XX.2, *De rhetorica et dialectica*, cap. XXX, *De topicis*, PL 82, col. 151 : *Topica est disciplina inveniendorum argumentorum. Divisio topicorum sive locorum ex quibus argumenta ducuntur triplex est.* Jean de Salisbury, *Metalogicus*, III.9, PL 199, col. 909 : *In iis autem septem voluminibus, ob ubertatem locorum, constare rectissime dicitur summa topicorum; quae, ut ait Isidorus, sic dicta sunt, quoniam τόπος continent, id est locos, qui sunt argumentorum sedes, fontes sensuum et origines dictionum. Pro eo enim disciplina ipsa dicta est topice, quod locorum doctrinam facit.*

28. Voir la contribution de J.-C. Schmitt au présent volume.

29. *Transire, transitus* : Du Cange, VIII, p. 154-155 ; BLAISE, *Auteurs chrétiens*, p. 826 ; NIERMEYER, p. 1039.

de la force de travail, celle des biens pour des œuvres sociales³⁰. L'homme médiéval est un *homo viator*, thème formulé notamment par Augustin puis régulièrement repris par les recteurs de l'*ecclesia* pendant tout le Moyen Âge comme une métaphore de l'existence terrestre³¹. La vie est une *peregrinatio laboriosissima* qui doit faire passer, lentement et par étapes, l'homme charnel ancré dans la terre à l'homme spirituel, afin de rejoindre le prototype à l'image duquel il a été créé. Je ne peux développer ici l'étude du champ sémantique du déplacement, pourtant nécessaire pour appréhender finement les articulations entre les *lieux*, la *peregrinatio* qu'ils induisent, les *mutationes* dont ils font l'objet, la *transformatio* des individus que ces mutations accompagnent, jusqu'à la mort, *transitus* final et définitif. Je me limiterai à quelques remarques synthétiques sur deux *lieux* emblématiques et articulés, le bâtiment ecclésial et l'image, pour tenter de dégager les procédés qui en font des *lieux transitifs*, c'est-à-dire des points nodaux de l'organisation sociale construits sur des *mutationes* et destinés à favoriser d'autres *transitus*.

Construction et réification du *locus* ecclésial

D'un point de vue strictement matérialiste, le bâtiment ecclésial est un tas de pierres, généralement soigneusement agencé avec du sable, de l'eau et de la chaux. On sait qu'il n'a pas toujours été considéré comme le *lieu* par excellence, point d'ancrage de tous les *transitus* vers le ciel, mais que cette spécificité ne lui a été reconnue – et jamais de manière universelle – que tardivement, les XI^e et XII^e siècles constituant un moment de cristallisation du phénomène³².

La valeur transitive du bâtiment ecclésial est d'abord signifiée par la présence des reliques de saints, dont le dépôt dans l'autel devient la règle dès le IV^e siècle. Le saint effectue par sa présence corporelle un *transitus*

30. La polysémie de *mutatio* et de ses dérivés (*commutatio*, *permutatio*), et le champ sémantique de la transformation (*transitus*, *transformatio*, *transsubstantiatio*, *transfiguratio*, *translatio*) méritent une étude approfondie au-delà de ces quelques lignes. On notera d'emblée que le mot *mutatio* désigne à la fois l'échange concret d'un bien matériel, le changement de substance et le changement d'état.

31. L'article classique sur le sujet demeure celui de G. LADNER, « *Homo viator*. Medieval ideas on alienation and order », *Speculum*, 42 (1967), p. 233-259. Sur l'élaboration du concept chez Augustin, P. G. KUNTZ, « Augustine : From *homo erro* to *homo viator* », dans *Itinerarium : The Idea of Journey. A Collection of Papers given at the 15th International Congress on Medieval Studies, Kalama-zoo, May 1980*, L. J. BOWMAN dir., Salzbourg, 1983, p. 34-53.

32. D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu*, op. cit., n. 1, auquel les lignes qui suivent doivent beaucoup.

permanent entre la terre, dans laquelle il est ancré, et le ciel où son âme séjourne définitivement. La liturgie quotidienne, les chants et la célébration des sacrements assurent une représentation régulière de la présence divine au sein du lieu de culte tout en manifestant la transformation qui s'y opère en des moments et actions déterminés et soigneusement ordonnés. La réalité de la *transformatio* est particulièrement claire dans l'esprit des clercs à partir du XII^e siècle, lorsque, au sortir de la controverse eucharistique, s'impose progressivement le dogme de la transsubstantiation. La transmutation de la matière vaut pour la transformation des personnes : le célébrant se voit magnifié dans la position de l'intercesseur-transformateur ; le bâtiment ecclésial est transfiguré par la présence de la lumière divine, agent de la transformation et lien direct avec le ciel ; les fidèles bénéficient avec les sacrements d'autant de viatiques, actes corporels qui leur permettent d'effectuer le voyage (parfois qualifié de *viaticum*³³) et de transformer leur nature en se dépouillant peu à peu de leurs oripeaux charnels.

Dès la période carolingienne, mais de manière beaucoup plus visible et solennelle pendant la période grégorienne, l'activation du bâtiment ecclésial est effectuée par le rituel de consécration³⁴. Il est encadré par deux événements nécessaires : le transfert des reliques la veille au soir et la célébration de la première eucharistie sur l'autel nouvellement consacré. Le rituel est profondément sensoriel, comme pour préfigurer l'anagogie qui s'y déroulera ensuite chaque jour. Encens, onctions, lustrations, processions, oraisons, chants, formules de bénédiction sollicitent la vue, l'ouïe et l'odorat du spectateur pour le conduire dans une atmosphère préparadisique. Le rituel est une cérémonie publique qui permet de positionner les hiérarchies sociales en les articulant dans une relation de proximité/éloignement avec le lieu consacré. L'évêque, metteur en scène du rituel, apparaît comme le faiseur de sacré qui, de son corps, de sa voix, de ses déplacements et de ses gestes, effectue les transformations et se positionne, par là même, comme une *auctoritas*, intercesseur privilégié entre les fidèles

33. Le mot *viaticum* qui peut désigner le voyage, le chemin, l'eucharistie et le sacrement pour les mourants, mériterait une attention particulière dans le cadre de l'étude du champ sémantique du déplacement. Quelques remarques stimulantes par C. DELUZ, « Partir c'est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale », dans *Voyages et voyageurs au Moyen Âge. XXVI^e Congrès de la SHMES (Limoges-Aubazine, mai 1995)*, Paris, 1996, p. 291-303.

34. Plusieurs travaux récents se sont penchés sur l'évolution du rituel de la consécration de l'église. On se repérera avec D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu, op. cit.*, n. 1, p. 260-283 ; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière, op. cit.*, n. 1, p. 55-88, et le volume *Mises en scène et mémoires de la consécration d'église*, D. MÉHU dir., Turnhout, à paraître 2007 (Collection du Centre d'études médiévales de Nice).

et Dieu. Le peuple est un participant tantôt actif, tantôt passif, n'assistant visuellement qu'à une partie du rituel et n'étant véritablement intégré qu'au moment de la célébration eucharistique. Les déplacements des célébrants et du peuple montrent les implications spatiales du rituel. Les circuits effectués autour de l'autel, à l'intérieur et à l'extérieur du bâtiment, accompagnés de lustrations, d'onctions et de bénédictions qui contribuent à exorciser le bâtiment et à le positionner comme une nouvelle pierre de Béthel, décrivent des aires d'intercession définies de manière circulaire à partir du point d'ancrage central qu'est l'autel³⁵. On voit ainsi s'esquisser la triple dynamique spatiale du *locus* : la relation verticale avec le ciel, la relation horizontale avec la société environnante, le rayonnement circulaire.

Les zones d'asile autour des églises, que le droit romain du v^e siècle avait normalisées, se dessinent véritablement à partir du x^e siècle, au temps des reconstructions et consécration. *Sagreres*, sauvetés et autres formes d'immunité territoriale sont définies en corrélation étroite avec la consécration du pôle central, comme un prolongement nécessaire³⁶. Terre des morts et des vivants, creuset de la communauté ecclésiale, ces zones sont le lieu idéal pour accueillir tous les *transitus* de la vie sociale, depuis le baptême jusqu'à la mort³⁷. De même, elles accueillent toutes les cérémonies structurantes qui solidifient et proclament les relations sociales. On négociera des règlements de conflits dans l'*atrium* de l'église, on organisera des cérémonies d'échange, tout à la gloire de la *mutatio*, le jour des fêtes de saints, et la proclamation d'un nouveau marché surviendra de préférence lorsqu'on célébrera la consécration de l'église et le baptême de la communauté régénérée³⁸.

35. Sur le rôle du *circuitus* dans la spatialisation du sacré : M. LAUWERS, *Naissance du cimetière*, *op. cit.*, n. 1, p. 137-139 ; Id., « Circuit, cimetière, paroisse. Réflexions sur l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (VII^e-XIII^e siècles) », à paraître dans *Autour du village entre Seine et Rhin (IV^e-XIII^e siècles). Actes du colloque de Louvain-la-Neuve, 16-17 mai 2003*.

36. Parmi de très nombreux travaux : A. DUCLOUX, *Ad ecclesiam confugere. Naissance du droit d'asile dans les églises (IV^e-milieu du V^e siècle)*, Paris, 1994 ; *L'environnement des églises et la topographie religieuse des campagnes médiévales*, *op. cit.*, n. 2 ; B. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint, and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999. Pour Cluny, D. MÉHU, *Paix et communautés autour de l'abbaye de Cluny (X^e-XV^e siècles)*, Lyon, 2001, p. 133-193.

37. Sur l'aspect funéraire des zones saintes autour des églises : É. ZADORA-RIO, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés. À propos du voyage du pape Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiographiques et monographiques. Actes de la table ronde de l'École française de Rome (2-3 juin 1997)*, A. VAUCHEZ dir., Rome, 2000, p. 197-213 ; M. LAUWERS, *Naissance du cimetière*, *op. cit.*, n. 1, p. 115-158.

38. Quelques exemples carolingiens où la *renovatio* d'une église s'accompagne de la création d'un marché : H. TRAUFFLER, « Klostergrundherrschaft und Stadt. Vergleichende Untersuchungen zu

Les zones saintes s'inscrivent d'autant plus dans l'espace social qu'elles sont accompagnées de sanctions (excommunication, interdit, amendes) et de ce que l'on peut qualifier de « publicité » sur le caractère inviolable, et donc exceptionnel, du *locus* : privilèges d'immunité, canons conciliaires, préambules des chartes de donation, récits hagiographiques et historiographiques, sermons de dédicace et traités *De ecclesia*³⁹. C'est là qu'il faut également faire une place aux images puisqu'elles sont à la fois une « publicité » sur le *locus*, une partie constitutive de celui-ci et un *locus* à part entière qui fonctionne selon une logique semblable à celle du bâtiment ecclésial.

Locus et imago

Dès la deuxième moitié du IX^e siècle, l'Église franque admet résolument l'image faite de main d'homme comme un objet susceptible de conduire à la connaissance des vérités insensibles, ce qui ouvre la porte à une extraordinaire fécondité de l'image « religieuse » dans l'Occident médiéval. Cette fécondité est notamment soutenue par la valeur anagogique ou transitive que l'on prête aux images. L'image permet une intellection, au moins partielle, des vérités célestes. La communication peut prendre des degrés variables, allant jusqu'à une confusion entre le modèle et son prototype céleste, en rendant celui-ci véritablement présent. Une telle évolution est achevée au XIII^e siècle⁴⁰.

den Abteistädten zwischen Maas und Rhein im Hochmittelalter », dans *Grundherrschaft - Kirche - Stadt zwischen Maas und Rhein während des hohen Mittelalters*, A. HAVERKAMP, F. HIRSCHMANN dir., Mayence, 1997, p. 219-238 (ici p. 221-230). Quelques exemples du XI^e siècle où le droit de tenir un marché est concédé par le pape ou le roi à l'occasion de la consécration d'une église : bulle de Léon IX pour Saint-Arnoul de Metz, 11 octobre 1049, AD Moselle, H 5 n° 1 (pseudo-original vers 1100, ARTEM n° 4825) ; bulle de Léon IX pour Saint-Remi de Reims, 5 octobre 1049, bulle originale, PL 143, col. 617-618. Récit anonyme de la dédicace de l'abbaye de Stavelot (après 1048, copie du XIII^e siècle), J. HALKIN, C. G. ROLAND éd., *Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmédy*, vol. 1, Bruxelles, 1909, n° 103, p. 215-220 (étudiée et traduit par P. GEORGE, « Un réformateur lotharingien de choc : l'abbé Poppon de Stavelot (978-1048) », *Revue Mabillon*, n. s. 10 (= 71, 1999), p. 89-111 ; charte du comte de Nevers, Guillaume, qui fonde et dote le monastère Saint-Étienne de Nevers (avec un marché) et le remet à l'abbé de Cluny à la suite de la consécration de l'église, 13 déc. 1097 (copie du XVI^e siècle), *Recueil des chartes de l'abbaye de Cluny*, A. BERNARD, A. BRUEL éd., n° 3724, t. V, Paris, 1898, p. 67-74.

39. Sur ces documents, D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu*, op. cit., n. 1.

40. J.-C. SCHMITT, « De Nicée II à Thomas d'Aquin : l'émancipation de l'image religieuse en Occident », dans ID., *Le corps des images*, Paris, 2001, p. 63-95 (1^{re} parution de l'article, 1987). J. WIRTH, *L'image médiévale. Naissance et développements (VI^e-XV^e siècles)*, Paris, 1989 ; J. BASCHET, « L'expansion occidentale des images », dans ID., *La civilisation féodale*, op. cit., n. 6, p. 460-502.

Le *transitus* effectué par l'image n'est pas sans rapport avec le *lieu* dans lequel celle-ci s'inscrit, qu'il s'agisse d'un livre, d'un reliquaire ou du bâtiment ecclésial. Dans l'église, l'image exprimera d'autant mieux son rôle transitif qu'elle s'inscrira dans des *lieux* dont les fonctions architectoniques ou fonctionnelles soulignent le *transitus* : la porte, seuil entre le monde profane et l'espace consacré, le chapiteau, lieu intermédiaire entre l'ancrage terrestre du bâtiment et ses parties hautes, célestes et circulaires, l'autel, réceptacle du saint et du sacrement médiateurs, la chaire, support de la parole du ministre de Dieu, la voûte, image de la sphère céleste⁴¹. Comme les églises, les reliquaires sont des images-boîtes qui abritent des images. Le corps (ou fragment) qui y repose possède la faculté de conduire le *transitus* spirituel de tous ceux qui lui adressent ses prières. L'image qui enferme la relique peut prendre la forme d'une église, jouer sur la visibilité du corps (surtout à partir du XII^e siècle) tout en articulant les fonctions anagogiques des pierres précieuses, ors, pigments et autres *species* transitoires dont elle est constituée⁴².

La fonction anagogique de l'image est aussi assurée et manifestée par son processus de fabrication. L'image est une « chose » dont les éléments sont le produit d'une succession de *mutationes*, qu'il s'agisse de la transformation réelle des matériaux par le savoir-faire de l'artiste, ou des processus d'échanges qui permettent la réalisation des œuvres (du manuscrit au bâtiment ecclésial). L'église, ses images et ses choses sont construites par les dons des fidèles, et ce soit directement par la participation physique à la fabrication, soit, plus fréquemment et de manière beaucoup plus significative, par le produit du labeur des hommes transformé sous forme de dîmes et de redevances. La construction de l'*ecclesia* repose donc sur une série de déplacements et d'échanges (*mutationes, permutationes*). Les biens matériels et l'effort humain sont transformés en choses sacrées, les hommes eux-mêmes sont tenus de se déplacer pour verser le produit de leur labeur et pour bénéficier des *transitus* spirituels permis par le lieu de culte et ses « images-objets » (Baschet).

41. Analyse exemplaire d'un ensemble articulé d'images dans leur *lieu* : J. BASCHET, *Lieu sacré, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Paris/Rome, 1991 ; et les remarques de J.-C. BONNE, « Représentation médiévale et lieu sacré », dans *Luoghi sacri e spazi della santità. Atti del convegno di studi dell'Aquila-Roma, ott. 1987*, S. BOESCH-GAJANO et L. SCARAFFIA dir., Turin, 1990, p. 565-571 et pl. X-XIII.

42. J.-C. BONNE, « Entre l'image et la matière : la choséité du sacré en Occident », dans *Les images dans la société médiévale : Pour une histoire comparée. Actes du colloque international organisé par l'Institut historique belge de Rome en collaboration avec l'École française de Rome et l'Université libre de Bruxelles (Rome, Academia Belgica, 19-20 juin 1998)*, J.-M. SANSTERRE, J.-C. SCHMITT dir., *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, fasc. LXIX (1999), p. 79-111.

La dynamique des lieux

Le *locus* n'opérera en direction du ciel que si l'on vient à lui. Que ce soit pour offrir les oblations, recevoir les sacrements, entendre la parole bienfaitrice et les chants qui l'accompagnent ou pour voir les images, l'homme doit se déplacer vers le lieu qui le transformera. C'est une manière de montrer sa déférence envers celui-ci, et c'est aussi sans doute un moyen de souligner les correspondances actives entre le déplacement terrestre vers le lieu et le cheminement spirituel que constitue l'existence humaine (*peregrinatio vitae*). L'invitation au voyage est donc à la fois une nécessité existentielle théorique et une action concrète dont les effets positifs sont soulignés. Il me semble que la période grégorienne a marqué une étape fondamentale dans l'articulation de ces deux dimensions de la *peregrinatio*. L'idée ancienne selon laquelle le chrétien est un *homo viator* qui doit conduire son existence à la recherche des chemins du ciel est désormais clairement articulée à la valorisation des déplacements réels; qu'il s'agisse de déplacements corporels, et je pense ici à la dynamique des pèlerinages que l'on observe alors, ou de déplacements matériels comme ceux évoqués à l'instant au sujet des modes de construction de l'église et des choses sacrées. Pour rester dans la question du pèlerinage, il n'est sans doute pas anodin de voir précisément au cours du XI^e siècle et, à ma connaissance, en relation directe avec les processus de consécration, l'institution ecclésiale commencer à accorder des rémissions de péchés aux fidèles qui se rendraient sur le lieu consacré à la date anniversaire de sa dédicace⁴³. Poussant la métaphore de la *peregrinatio*, on peut dire que la rémission des péchés est une manière figurée d'exprimer le raccourcissement du chemin vers le ciel; ce cheminement figuré est rendu possible par un déplacement réel (personnel et matériel) vers un *locus* dont la qualité première est d'effectuer la transition verticale.

La fréquentation du *locus*, la défense de son *atrium*, l'oblation de ses biens en offrande pour le culte et la *peregrinatio* rapprochent de Dieu et, par conséquent, elles assurent la reconnaissance d'une certaine *auctoritas* à leurs auteurs. Les positions respectives au sein de la hiérarchie sociale sont réparties sur une échelle dont les degrés correspondent à une relation de proximité ou d'éloignement à l'égard de Dieu, source fondamentale de l'*auctoritas*. La relation entretenue avec les *lieux* prend ici tout

43. N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, vol. I, Darmstadt, 2000 (1^{re} éd. 1922-1923), p. 94-109. Les plus anciennes concessions d'indulgences accordées en relation avec une consécration d'église se trouvent dans les années 1010.

son sens pour déterminer, entretenir ou manifester cette proximité. Les récits biographiques (hagiographiques, autobiographiques), qui connaissent d'ailleurs un nouveau souffle à la période grégorienne, l'expriment clairement⁴⁴. La progression existentielle, c'est-à-dire l'accession au statut de membre de la communauté ecclésiale, est alors scandée par des relations d'échange et de déplacement du protagoniste vers des *lieux* : lieu ecclésial, relation aux images, changement de mode de vie (*conversio*), pèlerinage, ou encore valorisation de la construction et de l'ornement du *locus*, donation et transferts de biens, aménagements de chemins⁴⁵.

Pour conclure, je rappellerai brièvement les articulations majeures de l'hypothèse que je viens de formuler, que je fais mienne même si elle doit tant à plusieurs historiens cités au cours de cet exposé.

L'organisation spatiale de la civilisation féodale, qui prend ses racines aux IV^e et V^e siècles, et qui s'épanouit sur une très grande échelle au cours de la période grégorienne, est marquée par une survalorisation de certains lieux qui polarisent l'habitat, la sépulture et les rapports sociaux structurants (échanges, rituels, rapports de domination). Le *locus* ecclésial est l'un de ces *lieux* structurants, retenu ici au premier chef comme le paradigme du *locus* féodal. Il constitue un pôle déterminant de distinction spatiale et sociale tant *per se* que grâce aux rituels qui s'y déroulent. Sur le plan symbolique, il est considéré comme le point de passage de la Terre vers le ciel. La relation verticale ainsi établie (du bas vers le haut) permet de passer graduellement d'un état charnel à un état spirituel. Il se distingue des autres lieux terrestres par sa qualité de seuil qui permet une transformation de celui qui le franchit (phénomène que je propose de caractériser par la notion de *transitus*). La vertu transitive du *locus*, idéale et verticale, suscite une dynamique spatiale concrète et horizontale fondée sur les déplacements multiformes des hommes vers le *locus*. Non seulement celui-ci polarise l'habitat et la sépulture, mais encore suscite-t-il des déplacements réguliers afin de participer aux opérations transitives qui se déroulent dans

44. Parmi les recherches récentes sur le sujet : D. IOGNA-PRAT, *La maison Dieu, op. cit.*, n. 1, p. 575-612 ; *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, B. M. BEDOS-REZAK, D. IOGNA-PRAT dir., Paris, 2005 ; *Das Eigene und das Ganze. Zum individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, G. MELVILLE, M. SCHÜRER dir., Münster, 2002.

45. Belles études de cas rassemblées dans *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX-XII siècles)*, M. LAUWERS dir., Antibes, 2002, et le cas exemplaire bien étudié par J.-C. SCHMITT, *La conversion d'Hermann le juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, 2003.

l'église (sacrements) et des transferts de biens et de force de travail au service des recteurs de l'*ecclesia*. Ces déplacements concrets constituent autant de moyens de signifier la nécessité existentielle de la transformation de l'être humain, *homo viator*, en cheminement continuels vers le prototype en fonction duquel il a été créé mais dont il s'est éloigné depuis le péché originel. Le *locus* ecclésial détermine une troisième dynamique spatiale que l'on peut qualifier de circulaire. La valeur sacrée des échanges qui se déroulent dans le *locus* (autrement dit la communication qu'ils instaurent entre le terrestre et le divin) positionne celui-ci en dehors du monde ordinaire en délimitant une zone à l'intérieur de laquelle prendront place les cérémonies d'échanges les plus importantes pour le maintien de l'harmonie sociale. Ce triple processus de distinction spatiale s'accompagne d'un processus de distinction sociale fondé sur la proximité ou l'éloignement du *locus*. L'*auctoritas* est conférée aux hommes qui se situent le plus près de Dieu, et la proximité avec le *locus* (par le mode de vie, le *servicium*, les donations) détermine la reconnaissance en tant que membre de la *familia* ecclésiastique.

Si une telle proposition rend compte des relations avec le *locus* ecclésial, on doit se demander quelle place elle occupe au sein de l'ensemble des rapports sociaux et de leur spatialisation. Il est clair que l'église n'est pas le seul pôle de la société féodale, et l'on connaît le rôle structurant que jouent alors les polarisations castrales. L'hypothèse que je pose ici, et qui méritera d'être soigneusement approfondie et critiquée, est l'existence d'une même logique spatiale (*locus, transitus, peregrinatio*) dans les phénomènes sociaux polarisés par l'église et le château. Les deux *lieux* accueillent la négociation de rituels d'échange fondés sur le déplacement physique des hommes et de leurs biens⁴⁶. Ces déplacements assurent l'autorité des lieux, mais ils permettent également la réalisation existentielle par la détermination au sein d'un groupe social (les membres de la *familia* du seigneur, les paroissiens). Au-delà de la seule polarisation castrale, on remarquera que l'aristocratie laïque se construit par l'appropriation de *lieux* (la forêt, la lande, l'essart, l'île...) qui n'existent que par les rituels et les rapports sociaux qui s'y déroulent (la chasse ou le tournoi par exemple, qui sont autant de

46. Julien Demade a parfaitement montré le rôle structurel des déplacements vers le *dominus* (c'est-à-dire vers son *locus*, ce qu'il représente et là où il se trouve) afin d'honorer son *servitium*, J. DEMADE, « Les corvées en Haute-Allemagne. Du rapport de production au symbole de domination (XI^e-XIV^e siècles) », dans *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales. Réalités et représentations paysannes*, M. BOURIN, P. MARTÍNEZ SOPENA dir., Paris, 2004, p. 337-363 (ici p. 344-346) ; ID., *Ponction féodale et société rurale en Allemagne du Sud (XI^e-XVII^e siècles). Essai sur la fonction des transactions monétaires dans les économies non capitalistes*, thèse de doctorat, université Marc-Bloch (Strasbourg II), 2004, I, p. 63-75.

prises en scène du déplacement) et qui participent activement de la réalisation sociale d'un groupe en *quête* de légitimité⁴⁷. Qu'en est-il dans les villes et les villages, ces autres lieux nouveaux de la société féodale? Leurs polarités (la place, la fontaine, l'arbre, le pont et, à la fin du Moyen Âge, la halle, la maison commune ou le beffroi) sont-elles aussi structurantes pour construire les communautés d'habitants que l'église pour les communautés paroissiales ou le château pour les communautés seigneuriales? La triade *locus/transitus/peregrinatio* est-elle pertinente pour penser la spatialité des rapports sociaux qui se nouent autour de ces *lieux*? Quelle place tiennent les *lieux* du village et de la ville par rapport aux modes de « spatialité délimitée » (Morsel) caractérisés, en ville, par la construction de la muraille et sa représentation sur les sceaux (souvent en relation avec la représentation d'un pôle, le saint ou l'église), et, au village, par la définition de territoires de production et d'aires de pâturage? Sont-ils contradictoires avec les processus de spatialisation cléricale caractérisés par la polarisation, comme le pense Joseph Morsel⁴⁸? Comment s'articulent, tant autour de l'église que du château ou du village, les processus de polarisation et de territorialisation? La réponse à ces questions sera sans doute l'un des défis des années à venir pour comprendre la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval.

47. On s'orientera avec les travaux de P. ZUMTHOR, *La mesure du monde*, *op. cit.*, n. 6, d'A. GUERREAU-JALABERT, « Le temps des créations (XI^e-XIII^e siècles) », dans *Histoire culturelle de la France*, J.-P. RIOUX et J.-F. SIRINELLI dir., I : *Le Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 107-221, et de J. MORSEL, *L'aristocratie médiévale*, Paris, 2004 (et sa contribution au présent volume).

48. Celui-ci développe ainsi l'opposition entre la « spatialité cléricale » polarisée et la « spatialité communautaire ». J. MORSEL, « Introduction », dans *La formation des communautés d'habitants au Moyen Âge. Perspectives historiographiques. Actes de la table ronde de Xanten, 19-22 juin 2003*; ID., « Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XII^e-XV^e siècles) »; et ID., *L'histoire du Moyen Âge est un sport de combat... Réflexions sur les finalités de l'histoire du Moyen Âge destinées à une société dans laquelle même les étudiants d'histoire s'interrogent*, en collaboration avec C. DUCOURTIEUX. Ces trois publications sont en ligne sur le site du LAMOP : <http://lamop.univ-paris1.fr/W3/Xanten/Xanten.htm>; <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/Logiquescommunautaires.pdf> et <http://lamop.univ-paris1.fr/W3/JosephMorsel/index.htm>.