

Dominique IOGNA-PRAT (LAMOP, CNRS - Université Paris 1 Panthéon- Sorbonne)

L'Église, la ville et la morphologie de l'espace public (1200-1600)

Une esquisse programmatique

Il est singulier qu'on concentre [...] le caractère et presque l'essence d'une cité dans quelques constructions, tenues généralement pour emblématiques, sans songer que la ville ainsi représentée par délégation tend à perdre pour nous de sa densité propre, que nous soustrayons de sa présence globale et familière tout le capital de songeries, de sympathie, d'exaltation, qui vient se fixer sur ces seuls points sensibilisés

J. Gracq, *La Forme d'une ville*¹

Comme l'indique le titre retenu pour cette étude, mon propos se veut largement programmatique. J'aimerais y tenter une réévaluation d'ensemble des rapports de l'Église et de l'espace public dans les trois derniers siècles du Moyen Âge. Dans quelle mesure l'étude de la ville et de ses « marques », de la sémiologie des « espaces urbains », permet-elle d'écrire l'histoire d'un transfert des pouvoirs de l'Église à d'autres structures d'encadrement « civiles », voire à d'autres formes de majesté « étatique » ? La question, posée dans la lignée des travaux sur la genèse de l'État moderne et de son organisation territoriale, oblige à poser à nouveaux frais le problème si rebattu de l' « invention de la ville moderne »².

1. L'Église et la ville, la ville et l'Église

Avant de nous lancer dans une entreprise aussi aventureuse, sans doute n'est-il pas inutile de revenir rapidement sur les deux notions faussement familières d'« église/Église » et de « ville ». Pour la première, il suffira de rappeler l'ambiguïté du terme *ecclesia*, qui, dans l'Occident latin, confond contenant et contenu, acception monumentale et sociologique³. C'est un « lieu » nécessaire à la fabrique sacramentelle du social, et comme tel un pôle de construction spatiale, une formation territoriale. En

ce sens, on peut parler avec José Angel García de Cortázar d' « organisation socio-ecclésiologique » pour qualifier les « résultats visibles dans l'espace des efforts de l'Église pour diriger et contrôler la société⁴ ». Dans cette dynamique globale, qui est celle d'une société dans laquelle est « sacré » ce qui a été « consacré » par l'institution, la question va être non seulement de savoir comment et à quel degré l'Église a marqué la ville et l'espace public qui s'y inscrit, mais aussi dans quelle mesure elle a été à la fois un pôle moteur dans la morphogenèse des structures d'agglomération et un modèle d'investissement de l' « urbanité » pour d'autres instances de pouvoir. De fait, si l'Église est bien, tout au long de la période considérée (1200-1600), une entité socialement englobante (au point qu'on puisse présenter l' « Église » et la « société » comme des notions co-extensives), l'institution ecclésiale n'a jamais le total contrôle d'une société chrétienne au sein de laquelle s'expriment, surtout dans les derniers siècles du Moyen Âge, des pouvoirs concurrents (communaux, princiers, royaux) et d'autres formes de majestés sacrales.

1.1. La ville « chrétienne »

De pareilles questions supposent de revenir au vieux problème de la « genèse » de la ville occidentale, non pas tant du point de vue de la Cité dans une histoire globale de l'humanité, à la Lewis Mumford, que de l'appréciation du tournant que marque, dans cette histoire globale, l'invention de la ville médiévale occidentale⁵. On connaît l'intérêt des fondateurs de la tradition sociologique allemande pour cette « invention », spécialement Max Weber et Georg Simmel, qui, en phase avec les analyses d'Otto Gierke, faisaient naître dans la ville médiévale la bourgeoisie et les libertés communales, vénérables ancêtres de la société urbaine moderne⁶. Formation de la cité par fraternisation, fraternisation communautaire fondée sur le serment, ciment

communautaire de nature religieuse, communauté urbaine comme association culturelle : la coloration « sacrale », pour ne pas dire « chrétienne », de la ville dans le modèle weberien mérite d'être réexaminée, et elle l'a été largement depuis une bonne vingtaine d'années dans le cadre des discussions autour de la notion de « religion civique »⁷.

Quelle est la pertinence du qualificatif « chrétien » appliqué à la ville ? Son emploi est-il justifié d'un point de vue morphologique, dans la mesure où l'Église, en tant que structure de contrôle et d'encadrement des populations, est porteuse d'« urbanité » ? C'est en ce sens que l'on a tenté d'évaluer, dans le cadre d'études très neuves sur la morphogenèse des agglomérations (villages et villes), non seulement les importants changements structurels liés à la christianisation de la société au cours du haut Moyen Âge – spécialement l'évolution des pratiques funéraires, depuis les nécropoles suburbaines, l'inhumation *ad sanctos* et la création de bourgs dans l'Antiquité tardive, jusqu'à la lente pénétration des morts dans le monde des vivants avec leur concrétion plus ou moins précoce à partir des IX^e-X^e siècles autour du lieu de culte –, mais aussi la force d'entraînement de ce dernier (la simple église, ou *a fortiori* « l'église-mère », la cathédrale) comme « pôle » créateur et organisateur de peuplement – un phénomène particulièrement frappant dans le cas des « villages ecclésiiaux » ou autres *sagreres* et *celleres*, également sensible dans les exemples de planification concertée des structures urbaines impliquant les autorités ecclésiastiques, sous forme d'intervention dans l'aménagement de la voirie, et surtout de gestion seigneuriale des implantations foncières propres à alimenter le développement du bâti⁸. Dans le long terme du phénomène urbain en Occident, est-il utile de rappeler qu'il y a solution de continuité entre la ville antique et la ville médiévale, au sein de laquelle les traces de l'Antiquité (dans les cas où la ville n'est pas une création médiévale *ab ovo*) sont plus rémanentes

que structurantes⁹ ? Une simple vue cavalière de telle ville moderne, comme on se plaît à en dessiner aux XVII^e et XVIII^e siècles, suffit à convaincre de l'importance de la présence ecclésiale dans le paysage urbain et péri-urbain (églises, cimetières, couvents, reclusoires, hospices...), au point de voir dans la trame des villes une manière de « polycentrisme religieux », les pôles ecclésiaux fournissant une bonne partie de l'électricité statique nécessaire au fonctionnement de la fabrique urbaine¹⁰.

L'examen du versant idéologique de cette évolution morphologique n'est pas moins important pour notre propos. La ville occidentale hérite d'un double système de valeurs chrétien. Legs biblique, tout d'abord, avec la transmission d'images urbaines révolues de portiques, de rues, ou de places offertes aux réinvestissements présents dans l'attente d'un au-delà lui-même fortement urbanisé en référence à Jérusalem – une Jérusalem des origines et des attentes eschatologiques, profond réservoir à utopies, impensable sans son double déchu, Babylone, dans un jeu de miroir opposant les deux figures fondatrices de cités bibliques, Abel et Caïn, comme si deux villes opposées étaient nécessaires à penser le temps d'ici-bas, qu'Augustin indentifie à l'état de l'« *Ecclesia permixta* »¹¹. Legs patristique, ensuite, sous la forme, justement, d'un héritage durable des deux cités d'Augustin, cité terrestre et cité céleste, socle d'un véritable « urbanisme de la Cité de Dieu » permettant d'investir l'au-delà, dès le XII^e siècle, de villes idéales à l'image des pratiques urbaines d'ici-bas¹². Ce faisant, la ville devient, en mimétisme avec l'Église, la structure porteuse de l'appartenance à la communauté, une métaphore de la société chrétienne : elle est le corps qui rassemble toutes les fonctions nécessaires à la vie selon le Christ revisitée par la tradition ecclésiale. De la même façon que l'on disait au temps des Pères que les fidèles sont les « pierres vivantes » constitutives de l'Église, les théologiens du XIII^e siècle soutiennent que la « cité » (*ciuitas*), ce sont les

hommes. Dans cette logique, Guillaume d’Auvergne (1180-1249) voit la ville comme un espace sacramentel hiérarchisé en trois pôles qui génèrent autant de fonctions et de conditions nécessaires à la bonne marche de l’ensemble : les « religieux », au centre de la cité, sont la vivante incarnation du Temple ; les clercs séculiers veillent, aux portes et aux murs ; les laïcs, placés dans les faubourg au-delà des remparts, évoluent à la périphérie du cercle sacré urbain¹³. On peut dire sans exagération qu’un pareil discours marque une véritable levée de tabou dans le système de valeurs chrétien. Les deux cités d’Augustin sont demeurées, au moins jusqu’à la fin du XI^e siècle, littéralement irréprésentables. Aux XIII^e-XV^e siècles, on les figure à foison, comme si, une fois le « Ciel descendu sur Terre », il était devenu possible d’imaginer l’au-delà selon les standards d’ici-bas – la grand-place d’une ville flamande avec sa fontaine monumentale et son cercle de demeures patriciennes pouvant, par exemple, décentement figurer le Paradis [fig. 1]¹⁴. La ville, dans laquelle on peut à loisir imaginer l’harmonie de vie de la communauté des saints, est le cadre générateur de la « vie vertueuse ». En référence à une formule d’Agellius, le franciscain valencien Francesc Eiximenis (1327-1409) définit la ville comme « la congrégation et la concorde de nombreuses personnes dans l’échange réciproque, bien composée et honorablement ordonnée en vue de la vie vertueuse et pour sa suffisance¹⁵ ».

L’Église investit la ville et la ville transforme l’Église. Dès le milieu du XII^e siècle, les chanoines réguliers, tels les victorins, investissent le cadre urbain, et d’anciens solitaires ruraux, les camaldules, s’installent en ville¹⁶. Les ordres nouveaux du XIII^e siècle, spécialement les dominicains et les franciscains, accompagnent ce mouvement d’*inurbamento* religieux ; le refus du régime seigneurial et des possessions foncières à la campagne attire les frères mineurs à la source même des donations et des aumônes, en

ville, et c'est là, au lieu d'agglomération des fidèles, qu'ils trouvent le terrain approprié à l'exercice de leur pastorale, la masse des auditeurs à qui adresser leurs prêches¹⁷. Une représentation de Bernardin de Sienne (1380-1444) donne une bonne idée de la présence monumentale de l'Église prêchante : l'église s'offre comme fond de cette scène du théâtre urbain, et le prêcheur a la posture pétrifiée d'une statue de façade [fig. 2]¹⁸. Enfin, c'est en ville que naît cette autre cléricature qu'est l'Université, et ce « troisième pouvoir », le *Studium* des maîtres, dont l'autorité se nourrit des mille et une questions de morale pratique nées du commerce des hommes qui y sont assemblés, à commencer par la nature et l'essence de la communauté citoyenne ; à terme, la marque des écoles urbaines et de l'Université est telle qu'on ne saurait imaginer de (grande) ville sans présence fonctionnelle des « intellectuels », dont le corps institue une sphère de débat et instaure « une sémantique du partage » dans la dispute et la confrontation en raison¹⁹.

1.2. Ville des clercs, ville des fidèles ?

L'investissement de la ville par l'Église est continu jusqu'au XVI^e siècle. L'étude de Grantley McDolnald sur Breslau (Wroclav, *Wragislavia*) offre un excellent *terminus ad quem*²⁰. L'action qu'y mène Laurent Corvin († 1527), cet humaniste platonicien qui a d'abord rêvé à la Cité des Muses avant de passer à la Réforme, est emblématique de la transformation d'une ville chrétienne médiévale en cité luthérienne, avec l'abandon par les moines et les prêtres de leurs lieux d'exercice, la disparition des grandes animations ecclésiales du théâtre urbain (à commencer par la fête du *Corpus Christi*, considérée par Luther comme « idolâtre »), et la prise en charge directe par la communauté urbaine, dans le cadre de la « Grande aumonerie générale », des tâches d'assistance traditionnellement assumées par l'Église. Au-delà de l'indéniable rupture que marque la Réforme dans sa « neutralisation » des lieux et de l'espace chrétiens, on peut aussi voir

dans cette transformation de la ville moderne le lent aboutissement d'une prise en charge par les fidèles eux-mêmes des pôles et des instruments de la sacralité urbaine.

La cité sainte et son territoire

La progressive montée en puissance des fidèles dans le cadre d'une « chrétienté citoyenne » urbaine est particulièrement bien illustrée dans le cas des saintes cités épiscopales²¹.

Les enjeux de cette évolution supposent de voir un peu large pour saisir quelle a été la place de la ville, en l'espèce la cité épiscopale, dans l'histoire de l'organisation socio-ecclésiologique. La logique de l'*inecclesiamento* que connaît l'Occident à partir de l'époque carolingienne est de type radio-concentrique, avec la constitution autour du pôle consacré de l'autel et de l'église d'aires dépendantes, spécialement le cimetière et la paroisse²². Au niveau macroscopique, s'opère dans les années 800 le passage de la chrétienté au sens du groupe des disciples du Christ sans référence territoriale, à la Chrétienté au sens d'ensemble géo-politique regroupant l'ensemble des chrétiens dans l'attente du jour plus ou moins lointain où le prosélytisme chrétien aura gagné l'ensemble de la Terre. Ce tournant lexical programmatique des temps carolingiens arrive à la pleine maturité d'une création territoriale à l'époque de la grande réforme de l'Église des XI^e-XII^e siècles, qui pense la papauté à la fois comme une structure étatique territorialisée et comme la tête d'un ensemble supra-national identifié à l'Église²³.

Cette création géo-politique à niveau macroscopique est concomitante de l'élaboration de structures d'encadrement intermédiaires entre la tête (Rome) et les membres (les communautés locales) : provinces ecclésiastiques et surtout diocèses, dont d'importants travaux récents permettent de mieux cerner la genèse territoriale²⁴. Le terme « diocèse »

lui-même (du grec *diocesis*) ne s'impose pas avant les années 1080. Ce que l'on appelle longtemps la *ciuitas*, le *pagus*, voire la *parroquia*, est une mouvance imprécise de la Cité et du siège de l'évêque. Le diocèse commence à prendre de l'épaisseur territoriale au IX^e siècle. Hincmar de Reims articule clairement l'*episcopatus* à un *territorium* de référence. Pour ce prélat soucieux d'asseoir la présence de l'autorité ecclésiastique sur le terrain, il s'agit de fournir une définition claire du pouvoir d'*ordinatio* de l'évêque sur l'ensemble des églises de son territoire, et de promouvoir ainsi le diocèse comme aire de domination. Mais ce n'est qu'à la fin du XI^e siècle que le « diocèse », désormais qualifié comme tel, devient l'unité de base du gouvernement de l'Église avec droit de remodelage, de création ou de suppression de la part de la papauté réformatrice, ce tournant marquant une étape essentielle dans la constitution d'une Chrétienté territorialisée, avec l'élaboration moins d'un siècle plus tard d'une première liste des diocèses (le *Provinciale Romanum* de 1188-1189), qui, à l'échelle globale de la Chrétienté, s'accompagne de la définition de structures internes tangibles (archidiaconés et doyennés)²⁵.

L'« Église mère » (*Ecclesia mater*), pôle organisateur de cette entité territoriale qui arrive à maturité dans les années 1200, est, depuis l'époque souvent lointaine de l'évangélisation et de la constitution d'un semis chrétien de « petites patries », considérée comme une cité sainte dotée de saints tutélaires, dont les restes irradiant depuis le lieu monumental de leur installation, au centre de la cité – un centre qui pèse fortement sur la structure urbaine, qu'il s'agisse du groupe cathédral paléochrétien, du quartier canonial carolingien et, a fortiori, du cœur des « cités-évêchés » profondément remanié lorsqu'il s'est agi de faire place au monument d'envergure qu'est la cathédrale gothique. L'appellation de « cité-évêché » suggère la puissance structurante du Siège de

l'évêque qui fonctionne sous la forme d'un pôle à partir duquel les pratiques administratives (tout spécialement la fiscalité) organisent un véritable territoire, un espace homogène, visité et parcouru depuis le centre²⁶.

L'histoire de la sainte cité épiscopale et de son territoire nous intéresse ici comme un cas privilégié de ce que l'on se risquera, non sans hésitation, à qualifier de phénomène de « sécularisation ». En référence à l'histoire occidentale du temps, avec l'invention de l'horloge au XIV^e siècle et le passage d'un « temps de l'Église » à un « temps du marchand », les sociologues des religions ont pu parler d'une « sécularisation latente », antérieure à la « sécularisation manifeste » de la société laïque moderne²⁷. Est-ce un processus relevant de la « sécularisation latente » qui permettrait d'expliquer comment, à l'âge des royaumes nationaux, à partir des années 1200, « l'Église a pu ouvrir le chemin à l'État », avec la création d'une fiscalité directe universelle, la définition de techniques de prélèvements étatiques ou proto-étatiques, et, pour ce faire, l'adoption de ressorts calqués sur les structures ecclésiales (paroisses, diocèses), comme l'atteste la « liste » des diocèses du *Provinciale Romanum* adoptée par les chancelleries impériales, royales ou princières (à commencer par celle de Philippe II Auguste), qui trouvent dans le « diocèse » un cadre « naturel » d'enquête et d'administration²⁸ ?

La cathédrale, la Cité et le « Bien commun »

Peut-on se risquer à dire que l'église-cathédrale elle-même se « sécularise » ? « À qui appartient la cathédrale ? », s'est demandé Patrick Boucheron, dans une étude centrée sur les villes italiennes, mais qui permet de prendre la mesure d'ensemble d'un phénomène répandu dans l'ensemble de l'Occident des XII^e-XV^e siècles : la « religion civique »²⁹. Sous cette dernière appellation, l'historiographie des trente dernières années

a profondément revisité ce que l'on qualifiait jadis de « conscience municipale », d'« humanisme civique », voire de « patriotisme communal ». Par « religion civique », entendons, à la suite de trois guides éprouvés, « un système de valeurs religieux propre au monde bourgeois, correspondant aux formes de souveraineté communale » (Gabriela Signori)³⁰ ; ou bien « l'ensemble des phénomènes religieux – culturels, dévotionnels ou institutionnels – dans lesquels le pouvoir civil joue un rôle déterminant » (André Vauchez)³¹ ; ou, plus sobrement, « l'appropriation par les pouvoirs urbains, et à des fins de légitimation, de la mise en œuvre du salut collectif » (P. Boucheron)³². La « religion civique » – cet artefact qui nous permet, à nous modernes, de conjoindre les registres du « religieux » et du « politique » – relèverait de la « sécularisation latente », dans la mesure où le pouvoir urbain s'approprie les « valeurs religieuses [...] en vue de sa propre légitimation, mais aussi en faveur du bien commun³³ ».

L'objet central de cette « appropriation » est l'*Ecclesia matrix*, dont les saints tutélaires sont l'objet d'une commune identification dévotionnelle. L'institution communale se développe autour de la cathédrale, la communauté urbaine trouvant dans la « fabrique » le lieu d'exercice de ses premières expériences d'autogouvernement. À l'origine, la « fabrique » (*fabrica*) désigne l'« œuvre » (*opus fabricae*), c'est-à-dire la gestion du lieu de culte dans le cadre d'une répartition des revenus des églises en quatre parts (pauvres, évêques, desservants, *opus fabricae*). Au cours du XIII^e siècle, au moment où s'organisent les communautés de paroissiens et d'habitants, la fabrique, dont l'objet premier est « de pourvoir à la construction et à l'entretien des édifices sacrés », passe souvent sous le contrôle des paroissiens ; point capital : elle constitue un bénéfice *distinct* de l'église tirant ses ressources de sa propre dotation, des dîmes, des dons et des legs des fidèles³⁴. À une date variable selon les régions de la Chrétienté latine, la

fabrique en vient à fonctionner comme un véritable « service social » et à prendre en charge les missions d'accompagnement économique (crédit), de formation (éducation), et surtout d'assistance – les dons aux pauvres se transformant à l'extrême fin du Moyen Âge en legs pour le Bien commun avec l'émergence des caisses municipales d'aide aux nécessiteux³⁵. Dans les villes italiennes étudiées par P. Boucheron, on voit précocement la fabrique s'occuper du chantier de construction de la cathédrale, mais cet investissement dans une œuvre de piété tout autant que de prestige doit être replacé dans la gestion d'ensemble des aménagements urbains ; ainsi, à Gênes, la fabrique s'affère autant sur le chantier de la cathédrale que sur l'aménagement du port. C'est le contrôle des circuits de financement de la cathédrale, entre autres interventions dans l'édification des œuvres urbaines, qui permet de comprendre comment la fabrique en est naturellement venue à s'intégrer dans les rouages du gouvernement communal³⁶.

On comprend, dès lors, l'importance de la cathédrale comme lieu d'expression de la conscience civique et de manifestation du pouvoir de la cité – à Sienne, par exemple, le jour de l'Assomption, les représentants des communautés du *contado* viennent apporter leurs cierges à la cathédrale suivant un poids proportionnel à leur part dans la masse imposable – ou de la distribution des pouvoirs (entre l'évêque, la commune, et le prince) en son sein. Le pôle traditionnellement constitutif de la structure d'appartenance est ainsi en tension, au prix d'un significatif déplacement des frontières entre sacré et profane, si l'on considère que le sacré et ses lieux sont originellement l'espace d'exercice des clercs – en l'espèce l'évêque et le clergé cathédral, le rôle de ce dernier comme relai vers les institutions municipales dans les communes italiennes n'étant sans doute pas négligeable³⁷. Un pareil « déplacement des frontières » doit-il pour autant être qualifié de « municipalisation » ou de « sécularisation » ? Sans doute ces termes, surtout

le second, objet de laborieuses définitions en histoire et en sociologie des religions, sont-ils trop tranchés pour faire sentir une évolution complexe des rôles au sein de l'*Ecclesia* tardo-médiévale³⁸. La montée en puissance des laïcs au sein de la communauté chrétienne en tant que *cives* défendant les valeurs de leur cité à travers leur *Ecclesia matrix* représente, de fait, une évolution capitale du culte divin comme service public. C'est une sacralisation d'une forme de « chrétienté citoyenne », une sacralisation du Bien commun.

1.3. Le « lieu » de l'institution

Le déplacement des lignes entre acteurs de la Chrétienté qui nous intéresse ici suppose de suivre, à partir des années 1200, les transformations monumentales et spatiales à travers lesquelles se réalisent et s'affichent les évolutions institutionnelles. Il s'agit, en somme, de revenir sur la question du « lieu » constitutif de l'institution, suivant la force de la métonymie contenant/contenu, à une époque de fortes remises en cause de l'institution ecclésiale dans sa visibilité matérielle, comme économie du divin sur Terre, structure de contrôle et de gouvernement des hommes.

La « substance » de l'Église

Les auteurs scolastiques ont été largement revisités ces dernières années dans le sens d'une lecture sociologique de tous les petits et grands cas de « morale pratique » qui amènent les théologiens des XIII^e et XIV^e siècles à réfléchir sur les fondements de la vie en communauté. Dans cette dynamique illustrée, entre autres, par Alain Boureau, sans doute y-a-t-il lieu de revenir sur la notion d' « Église » pendant et après la querelle des universaux³⁹.

Reprenant à nouveaux frais la question du tournant fondateur de « l'esprit laïque » cher à Georges de Lagarde, le sociologue Louis Dumont a mis l'accent sur les effets à longs termes du nominalisme et, tout spécialement, de l'œuvre de Guillaume d'Ockham (1285-1347), qui marquerait le passage de l'*uniuersitas* médiévale à la *societas* moderne⁴⁰. Ockham est amené à prendre ses distances par rapport à la double référence traditionnelle entre, d'une part, l'homme comme tout vivant, individu privé en relation directe avec son créateur et, d'autre part, l'« individu », membre de la communauté, atome de base du corps social. Aux théologiens et aux philosophes traditionnels, qui, tel Thomas d'Aquin, distinguaient des « substances premières » (les êtres particuliers, Pierre ou Paul) et des « substances secondes » (genres, espèces, catégories, classes d'êtres), Ockham et le nominalisme opposent qu'il n'existe pas de « substances secondes » mais un simple phénomène de réification, avec l'emploi analogique de termes arbitraires puisés dans la réalité empirique mais qui ne signifient rien en eux-mêmes parce que « les entités sociales n'ont pas de réalité »⁴¹. Cette prise de position marquerait la naissance de l'individualisme dans la philosophie et dans le droit, car elle pose qu'il n'y a rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier (ou substance première). Ce faisant, Ockham étendrait la liberté de l'individu du plan de la vie personnelle à celui de la vie en société, et ce tournant marquerait le passage du religieux (l'Église comme Tout de la société) au politique (l'État comme Tout social).

Comme l'a noté Sylvain Piron à l'heure de donner « congé à Michel Villey », on a sans doute tort de faire d'Ockham « un Hobbes par anticipation » et de lui attribuer l'exclusivité d'un moment théologico-politique plus diversifié dans ses sources⁴². De fait, Ockham n'a probablement pas, à court comme à long terme, tout l'impact qui lui a été prêté. Comment expliquer, par exemple, que la catégorie « Église » ait pu si

durablement se confondre avec celle d' « universel », comme c'est encore le cas dans les écrits de Kant (*La religion dans les limites de la simple raison*) ? Il ne manque pas, bien après Ockham, de tenants d'un réalisme ecclésial dur, c'est-à-dire définissant l'Église comme une unité *essentielle*, comme une *substance* qui existe en elle-même antérieurement à et par-delà toute différenciation de ses membres individuels conçus comme de purs « accidents ». D'où la persistance d'un véritable « réalisme ecclésiologique » ancré dans la « réalité » de la relation entre le Christ et la communauté chrétienne à laquelle les théories réalistes de la société élaborées par les juristes et les théologiens donnent les atours d'une personne fictive ou imaginaire qui incarne le Tout du corps chrétien, que celui-ci se décline en « corps mystique » ou en « corps politique ».

La politique comme « science de l'architecture »

La question du « corps politique » est essentielle dans la façon de repenser la monumentalité de l'institution dans les derniers siècles du Moyen Âge. Elle oblige à aborder l'océan immense de l'aristotélisme latin, plus spécialement l'influence à long terme de *La Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque*, dont la réception et les commentaires fécondent en profondeur les réflexions et les débats ecclésiologiques, permettant la constitution d'une pensée « théologico-politique », qui, dans une réflexion sur ce qui « fonde » (*principium*) la vie en communauté, aboutit à un découplage du théologique et du politique, à une séparation des sphères du « principe » (métaphysique) et du « prince » (politique) – pour reprendre la suggestive distinction de Nicolas Oresme commentant Aristote –, en bref à une autonomie progressive du « politique » dans un monde jusque-là conçu dans la logique néoplatonicienne de la « hiérarchie », c'est-à-

dire sous la forme d'une homologie du social avec le divin matérialisé par l'Église, économie de Dieu⁴³. L'important pour notre propos est de bien noter qu'à partir des années 1250 s'élabore, en référence explicite à Aristote, une sphère du « politique » comme « science de l'architecture » (*episteme architectonike*), l'assimilation de la *polis* comme forme parfaite de la société permettant de penser la ville comme un nécessaire contenant par transfert à l'*urbanitas*, aux valeurs de la communauté civique, de la puissance métonymique du rapport contenant/contenu longtemps attaché à l'église/Église. L'apparition, puis la multiplication des traités d'architecture dans la seconde moitié du XV^e siècle, à commencer par l'œuvre du Filarète, permet non seulement de saisir l'organisme urbain comme une totalité, mais d'offrir, dans l'élaboration à l'infini de plans d'ensemble, « une rationalité de surplomb », par laquelle le théoricien et son lecteur acquièrent en quelque sorte le « point de vue de Dieu », comme l'a joliment écrit Philippe Cardinali⁴⁴. C'est au terme de cette évolution que l'on en arrive à se demander autour de 1600 : « Qu'est-ce que la ville ? », pour répondre d'évidence : « c'est le réceptacle de la société civile⁴⁵ ». Dans cette logique, se développe, sur le terrain des sciences pratiques comme sur celui du droit, toute une théorie des types d'architecture où la notion d'« édifice » occupe la place englobante jadis dévolue à l'Église. On s'en persuadera à l'aide d'un exemple frappant. Au début du XVII^e siècle, l'encyclopédiste Johann Heinrich Alsted propose, au neuvième livre de sa *Méthode*, une approche globale de l'architectonique dans laquelle « l'art d'édifier » (*aedificatoria*) donne lieu à une classification bifide des édifices, « universel » (une catégorie qui accueille la seule ville, véritable *universitas*) et « particulier », le type des édifices particuliers se ramifiant à son tour en « public »/« privé », l'architecture publique ayant *in fine* vocation à englober les constructions « sacrées » distinguées des

bâtiments « civils » [fig. 3]⁴⁶. Au total, la politique comme science de l'architecture donne à voir un mouvement d'ensemble de réélaboration des cadres constitutifs de la société chrétienne, avec inclusion du « sacré » dans le « public ».

2. L'espace public : représentations, mises en scène

L'émergence des notions d'édifice « public » et d'architecture « publique » au début de la période moderne, dans la logique d'une dévolution de l'ecclésial à de nouvelles instances gestionnaires du Bien commun, nous permet d'aborder maintenant plus franchement le problème au centre de cette étude : la sémiologie des « espaces urbains » conçus comme des « espaces publics ».

2.1. L'« espace public »

« Espace public », qu'est-ce à dire ? Tout autant que le terme « espace », d'usage peu commode pour nous, héritiers de Descartes et d'une conception de l'espace comme *res extensa*, pleine et homogène, totalement inadaptée aux représentations médiévales, le qualificatif « public » mérite quelque précision pour comprendre comment l'on a pu passer, dans la séquence historique qui nous retient ici (1200-1600), justement d'un qualificatif à un substantif : « le public », pour désigner à la fois la sphère de déploiement de l'État et l'auditoire, l'assistance à un spectacle – deux acceptions attestées au plus tard dans les années 1560-1580, qui nous invitent à réfléchir sur la dimension « spectaculaire » de la « chose publique » (*respublica*)⁴⁷.

Dans la latinité classique, l'ensemble lexical dérivé de *populus*, le « peuple », est, de fait, structuré, d'une part, autour de ce qui est commun et relève de la « chose publique », d'autre part, de ce que l'on rend public : la gestion et la publicité. Agir *publice*, c'est à la fois adjuger à l'État et agir ouvertement ; *publicare*, c'est confisquer et placer dans le domaine public, publier, enregistrer un acte publiquement (un

testament par exemple), mais aussi déshonorer, l'infamie et le rejet de la communauté exigeant une publicité adéquate. Dans cette logique, *publicum* désigne ce qui relève de l'intérêt de tous et de chacun (« le public »), dans la gestion de l'État : la voie publique, qui n'est pas moins « publique » que la lumière du jour (la *lux publica mundi* d'Ovide), le domaine public, le trésor public, les archives publiques... Le monde médiéval s'inscrit dans la tradition lexicale et idéologique de la romanité, les instances « publiques » du pouvoir – l'Empire, la royauté, la Cité-État, et bien sûr l'Église – récupérant et infléchissant les termes disponibles selon leurs besoins : par exemple, le fisc ou le trésor royal, l'établissement étalonné de normes officielles, tels les « pieds publics » comme instruments de mesure commune, la publication des bans à l'église (pas avant les années 1200), la messe publique (par opposition à la messe « privée » ou messe « votive »), avec quelques inventions notables, entre autres *publicare* dans le sens de piller, de s'approprier des biens ainsi rendus publics, ou dans celui de produire un témoin – une publicité de l'action publique importante dans un monde où l'acte juridique repose en bonne partie sur la présence physique des personnes et leurs témoignages –, ou encore le réflexif *se publicare*, se faire remarquer, rendre manifeste une présence particulière dans la sphère publique⁴⁸.

Il importe de noter la dimension spatiale de cette « sphère publique », que l'on traite du public métaphoriquement (comme dans le cas du trésor ou des archives publiques) ou matériellement, physiquement (par exemple la « voie publique » ou l'« officier public », l'une et l'autre désignés par des substantifs : *publica*, *publicus*). Nous avons vu, à propos des types d'architecture élaborés dans la première Modernité, que la notion d'« édifice » en est venue à occuper la place englobante jadis dévolue à l'Église. On peut raisonnablement faire l'hypothèse d'une évolution médiévale suivant laquelle un

certain nombre d'édifices deviennent « publics », par adoption d'un type et d'une forme architecturale adéquate à leur fonction au sein de la grande machinerie du Bien commun : gouvernement, justice, police, marché, éducation, santé... Il est impossible de détailler ici les étapes et les modalités de cette évolution. On se limitera donc à deux constats importants. Premier constat : dans cette affirmation progressive des lieux de la *respublica*, l'église tend à devenir un pôle *parmi d'autres* ; ainsi, dans la typologie d'Alsted mentionnée plus haut, le « temple » appartient à une sous-division du type « particulier » (particulier par opposition à l'« universel » de la ville), lequel donne naissance aux sous-types du « public » et du « privé », « public » se subdivisant à son tour dans les deux sphères du « nécessaire » et des « loisirs » (*amoenum*), puis le « nécessaire », en « notable » (*togatum*) et « militaire », enfin, « notable » en « sacré » (le temple et l'école) et « civil » [fig. 3]⁴⁹. Deuxième constat : on investit d'un lieu emblématique des fonctions qui s'exercent longtemps sans bâtiment, au grand air de la sphère publique, tel le tribunal en tant que « lieu » de la justice – sans parler de la prison, ce « marqueur monumental de la domination sur les hommes » qui s'inscrit dans le paysage urbain des années 1200⁵⁰. De fait, les « lieux communs ou publics », tels que le droit les définit dès le XIII^e siècle comme domaine communautaire inappropriable, désignent d'abord et avant tout les lieux de rencontre, d'assemblée, telles les places, qui sont des lieux d'échange et de délibération⁵¹. En ce sens, l'« espace public » serait un espace relationnel et communicationnel, la « communication », à l'âge pré-moderne de l'oralité antérieur au temps de la circulation de l'écrit imprimé, supposant de « communier », d'« avoir en commun », comme le suggère déjà le *communicantes* de la liturgie de la messe. Mais c'est aussi et surtout la sphère de la parole proférée, proclamée par la puissance publique – les autorités communales, le prince, l'Église –, en

quelque sorte le théâtre des cérémonies du pouvoir, qui non seulement marque le paysage social de ses lieux emblématiques (le palais communal, le palais et le château, l'église) et « blasonne » la Cité de sa présence monumentale, mais ne cesse de déployer sa majesté dans l'espace commun ou public. En ce sens, l'« espace public » peut être défini comme le « déploiement de la sphère publique structurée par la représentation », suivant la définition proposée par Jürgen Habermas pour la société bourgeoise moderne⁵². Encore convient-il de préciser que la « représentation » en question relève d'une conception de l'urbanisme suivant laquelle le pouvoir modèle à volonté la ville de sa présence – serait-ce de façon éphémère, dans un cadre retouché pour les besoins de circonstances cérémonielles –, comme si le circuit du « déploiement » (les rues du parcours et les stations) conférait à la Cité une autre intensité et même une autre forme, un peu à la manière des deux Cités superposées de Léonard de Vinci, la haute et la basse, la noble et la populeuse⁵³.

2.2. Le théâtre hiérarchique

Au titre du « déploiement » et de la « représentation », nul doute que l'Église médiévale ait exercé une déterminante puissance d'entraînement et qu'elle ait servi de matrice aux multiples formes de ritualité publique.

L'église et l'identité communautaire

Tout commence avec l'organisation de la vie sacramentelle des fidèles dans et par le lieu de culte, l'église, métonymie de l'Église, faisant office, comme on l'a vu plus haut, de contenant nécessaire à l'engendrement du « contenu » : la communauté, corps du Christ. La mise en chantier, avec la pose de la première pierre, puis la consécration (ou dédicace) de l'église et du cimetière, sont des rituels publics majeurs, fortement

solennisés dans les pratiques de pouvoir comme l'attestent les pontificaux dès les IX^e-X^e siècles⁵⁴. Point focal de la vie de la communauté, dont elle rythme le temps, l'église est au centre des représentations publiques : par exemple, la pénitence publique, avec, depuis le IX^e siècle, la cérémonie d'exclusion puis de réinsertion par l'évêque du (puis dans le) bâtiment emblématique de la communauté ; le mariage, avec le passage, dans la plupart des régions de la Chrétienté, aux XI^e-XII^e siècles, de la cérémonie privée, au domicile, à la cérémonie publique *in facie ecclesiae*⁵⁵ ; les grandes processions du calendrier liturgique, local ou universel – processions pénitentielles ou festives, avec dans ce dernier cas tout un déploiement de faste visuel et auditif (décoration, étendards, chœurs et instruments de musique...) à la mesure de l'événement fêté. La plus solennelle de ces fêtes, à partir du milieu de XIII^e siècle, est sans conteste la Fête-Dieu (*Corpus Christi*), qui est une manière de proclamation solennelle et ostentatoire, dans l'espace public parcouru de l'église à l'église, de l'avènement *réel* du Dieu fait homme dans les espèces eucharistiques, à l'occasion de laquelle le corps de la communauté se représente dans son ordre et sa diversité⁵⁶.

Le « déploiement » spatial de la hiérarchie

Les historiens de la « religion flamboyante » ont postulé une évolution du « rituel » ecclésial traditionnel au « cérémonial » qui constitue l'espace public comme « sphère de représentation » dans les deux derniers siècles du Moyen Âge, avec une modification afférente des acteurs et des rôles⁵⁷. Au terme de cette évolution, les « fidèles » impliqués dans les rituels feraient place aux « sujets spectateurs » des cérémonies du pouvoir ecclésial ou laïque, lequel s'empare de l'espace public jusqu'à remodeler voire recréer la ville. L'entrée du pape Léon X à Florence en 1515 offre ainsi l'occasion d'une

reconstitution éphémère du décor urbain de Rome, dans la logique historique de l'adaptation de la liturgie papale hors de Rome – une Rome qui se situe où est le pape suivant l'adage créé au XIII^e siècle : *Ubi est papa ibi Roma*⁵⁸.

Afin de bien rappeler l'antériorité de l'Église en matière de cérémonial, il n'est pas inutile de s'attarder un peu sur le spectacle hiérarchique, avec occupation et modelage de l'espace public, offert par deux « dignités » soucieuses d'affirmation de la majesté et de la souveraineté ecclésiale : l'évêque et le pape, à l'occasion particulièrement solennelle de leur entrée en fonction. Le rituel d'ordination de l'évêque n'est pas antérieur au VIII^e siècle, date du premier *ordo* connu dans les *ordines romani*. On distingue dès lors l'élection et la consécration du prélat. Cette dernière est une solennité qui met en scène un lieu public, l'*ecclesia mater* ou *maior*, qualifiée de « cathédrale » à partir du XII^e siècle, époque à laquelle se développe la thématique des noces mystiques du pasteur et de son Église à l'imitation de l'union du Christ et de son « aimée », l'Église. La consécration est une cérémonie d'autant plus théâtralisée que l'on célèbre l'avènement d'une « dignité », car c'est une différence de type politico-juridique qui marque l'écart hiérarchique entre prêtre et évêques, égaux selon l'ordre⁵⁹.

La consécration du pape, cet évêque très spécial, est l'occasion d'un véritable « triomphe »⁶⁰. Dans le *Liber de ecclesiastico ordine* (1143), Benoît, chanoine de Saint-Pierre de Rome, fournit une description détaillée de la liturgie des dix-huit « jours couronnés », dont l'histoire n'est sans doute pas antérieure au pontificat de Grégoire VII. L'appellation « jours couronnés » vient du fait qu'à certaines dates solennelles du calendrier liturgique romain (dont le lundi de Pâques) le pape couronné et à cheval rentre, en procession, de Saint-Pierre à son palais du Latran par la *via sacra*, qui le fait entre autres passer sous nombre d'arcs de triomphe⁶¹. Si l'on en croit le Pontifical de

Guillaume Durand (v. 1230-1296), c'est ce même parcours qu'emprunte le pape nouvellement consacré⁶². C'est à la fois un « triomphe » à l'antique rappelé par les arcs, et une « entrée » (*adventus*), rappelant lointainement l'entrée du Christ à Jérusalem, par laquelle le pape affirme à la fois sa prise de possession de la Ville et le triomphe de l'Église universelle mise en scène dans le cadre de la Rome « couronnée »⁶³. Bien plus qu'un parcours liturgique, du type de l'ancienne liturgie stationnale, l'*adventus* du pape, qui alimente à terme le cérémonial de la consécration, est la parade d'un chef temporel accompagné de sa maison, en une cavalcade destinée à afficher la puissance du maître des lieux périodiquement contestée par les diverses composantes socio-politiques de l'« autre Rome »⁶⁴. Amnon Linder a insisté sur le mimétisme impérial du cérémonial papal, comme si la prise de possession de Rome était naturellement induite par la *Fausse donation de Constantin (Constitutum Constantini)* et la dévolution de la Ville au successeur de Pierre. Le parcours triomphal du pape couronné marquerait une influence du rite de couronnement de l'empereur. De fait, les exemples anciens de Louis II (872), Henri II (1014) et peut-être Conrad II (1027) formalisés par l'*ordo salien*, du milieu du XI^e siècle, attestent que le deuxième jour, l'empereur, déjà consacré et couronné, parcourt Rome de Saint-Pierre au Latran. C'est sur cette base que la *via sacra* impériale deviendrait une *via papalis* ouverte, le jour de la consécration et du couronnement, au nouveau pape appelé à parcourir sa ville et à créer avec la foule de tous les Romains assemblés (dont les juifs) une nouvelle communauté urbaine, scellée par une série de dons réciproques, spécialement le *presbyterium* offert par le pape pour couvrir les frais d'ornementation de la ville⁶⁵. Le passage d'une « voie » à l'autre est d'autant plus naturel qu'il s'agit pour le pape, *pater Urbis et Orbis*, de faire étalage lui aussi

d'universalité – une universalité née à Rome, mais propre à s'affirmer tout autant hors de Rome puisque le Siège est là où se trouve la personne du vicaire du Christ⁶⁶.

3. Portée historique du modèle sacré de la ville

Les triomphes romains de l'empereur et du pape relèvent d'une commune affirmation de la majesté du pouvoir et de l'autorité – une communauté de destin au fond assez naturelle dans une société hétéronome où le gouvernement des hommes est forcément référé au divin et, comme tel, drapé de sacralité. Mais dans quelle mesure l'institution ecclésiale occidentale – qui, depuis les années 800 au plus tard, est une véritable monarchie spirituelle – a-t-elle ouvert la *via sacra* de la majesté aux instances « laïques » de gouvernement ? Peut-on postuler une primauté de l'ecclésial dans la définition d'une sacralité étatique, voire une matrice chrétienne de la représentation de la majesté ? Ces questions ont alimenté depuis des lustres bien des discussions sur les origines sacrales de l'État occidental : le débat autour de la genèse du théologico-politique⁶⁷ ; la marque durable du droit romano-canonique dans les pratiques de pouvoir⁶⁸ ; la portée institutionnelle de la structure du divin chrétien, du jeu de rôles entre « pouvoir » et « gloire », entre « substance » et « instances » au sein de la Trinité, lesquelles sont autant de manifestations du Dieu unique dans des représentations porteuses à terme d'une « société du spectacle »⁶⁹. Après avoir rappelé, au titre des « transferts » de sacralité, de quels investissements des lieux sacrés (à commencer par l'église cathédrale) s'est nourrie la « chrétienté citoyenne » dans les villes de l'Occident médiéval, voyons maintenant dans quelle mesure (et quelles limites) la sémiologie du sacré – dans l'investissement de lieux privilégiés et le marquage de l'espace urbain – a constitué l'État princier et royal « en sphère de représentation ».

3.1. Le souverain et la morphogenèse de la ville

Le « marquage de la ville » qui nous intéresse ici invite à privilégier les manifestations de la souveraineté dans le mouvement même de *constitution* de l'espace urbain. Mais comment dissocier ce mouvement de la morphogenèse de la ville, dans la mesure où la dynamique des pouvoirs suppose – en Occident du moins, et en faisant la part de la mobilité, de l'itinérance, des autorités –, un ancrage territorial, le « territoire », suivant la définition de M. Weber, étant l'espace de projection de l'institution ? Sans qu'il soit nécessaire d'évoquer les cas fréquents d'urbanisme volontaire (bastides, villeneuves) et de créations de ville comme « fait du prince », on conviendra facilement que le prince ou le roi, tout comme l'évêque ou le pape, modèle la ville et s'y représente, s'y représente et la modèle – la copule « et » disant toute l'incertitude qu'il peut y avoir à déterminer entre les deux termes le vrai rapport de causalité. Avant d'aller plus avant dans la question de la représentation, il n'est donc pas inutile de rappeler que la présence princière ou royale structure la ville, avec, plus on avance dans le temps, une politique systématique d'accaparement des lieux sacrés⁷⁰. À l'étude de la morphogenèse de Paris, Gaëtan Desmarais a montré la solution de continuité entre la ville antique (Lutèce) et la ville médiévale (Paris), laquelle, en se restructurant, traite son passé gallo-romain sur le mode de la rémanence monumentale⁷¹. Ce sont les pôles ecclésiastiques (églises, établissements monastiques) qui remodelent l'ancienne Lutèce, avant que l'adoption de Paris comme capitale en fasse à la fois la ville du roi (sa résidence : le Palais de la Cité, le Louvre, l'Hôtel saint-Pol ; le lieu d'implantation des instruments du pouvoir, tels la chancellerie et le trésor) et la « patrie commune » des Francs. Dans cette dynamique, les travaux de Joseph Morsel ont révélé l'important processus de construction territoriale afférent à la définition d'une communauté d'habitants dans le

Paris de Philippe II Auguste, époque d'importants travaux d'urbanisme avec le pavage des rues, la construction des Halles, la clôture du cimetière des Saints-Innocents et l'édification de la première enceinte⁷². Alors que s'opère un significatif tournant dans la titulature royale propre à manifester la dimension territoriale de la « France », avec le passage du « roi des Francs » au « roi de France », les « bourgeois du roi », parfois présentés au possessif – « nos bourgeois » –, acquièrent eux-mêmes une assise territoriale en devenant les « bourgeois de Paris », différenciés d'autres communautés, que ce soit positivement (les membres de l'Université naissante) ou négativement (les juifs, qui demeurent dans un rapport personnel et possessif au souverain : « nos juifs », les juifs du roi).

3.2. Représentations souveraines et « théâtre » urbain

Dans un espace urbain largement « blasonné », c'est-à-dire marqué par les signes identitaires (enseignes, décors personnalisés des demeures donnant sur la voie publique), le souverain a le monopole du portrait⁷³. À Paris, on pense bien sûr à Notre-Dame et à sa galerie des rois, qui attestent du transfert de sacralité des temps bibliques à ceux des rois de France « très chrétiens ». Le premier roi de France accueilli dans le décor sculpté de la cathédrale est Louis IX (« Saint-Louis ») représenté à la porte rouge avec son épouse, Marguerite de Provence. Un peu plus tard, Philippe IV le Bel (1284-1314), mène une véritable politique du portrait royal dans la capitale : il fait de la Grande salle du Palais l'épicentre de la mémoire royale évoquée dans la profondeur généalogique des statues des ancêtres, et, sur la route de Saint-Denis – l'autre pôle, avec Notre-Dame, de la sacralité royale parisienne –, il lance la tradition des « Montjoies », une série de monuments commémoratifs, dotés de niches où « trônent » des statues de rois⁷⁴. C'est le point de départ d'une vague de représentations qui atteint son climax

sous le règne de Charles V (1364-1380), avec pas moins de douze « installations » aux portes des résidences royales ou de bâtiments ecclésiastiques⁷⁵.

Les études menées ces dernières années à la conjonction des champs de l'histoire du théâtre et de l'histoire de l'art ont permis de mesurer toute l'importance de la notion de « décor urbain », qu'il s'agisse de s'intéresser au lieu même de la « performance », au sens propre, « théâtral », du terme, ou du déploiement de la majesté dans des « tableaux vivants », dont le dessin et la peinture ont conservé de nombreuses traces⁷⁶. C'est ce décor que parcourent les grandes processions royales en des circonstances aussi solennelles que les funérailles ou les entrées, lesquelles marquent en quelque sorte l'espace urbain aux deux extrêmes du destin des souverains. On ne développera ici que le cas des entrées, prises comme un phénomène historique global, au risque de grossir le trait d'événements qu'il faudrait aborder, comme l'a justement suggéré Ana Isabel Carasco Manchado, à l'étude des entrées royales et princières en Castille, suivant une typologie large, chaque type devant être situé dans le contexte des forces en présence pour bien comprendre à la fois la portée politique du cérémonial et l'accord entre contractants qui l'a rendu possible⁷⁷. Par « entrées royales », les historiens comprennent un double cérémonial : en premier lieu, l'*occursus*, ou « procession d'accueil qui conduit le peuple de la cité, revêtu d'une même livrée, dans un ordre qui reflète les structures sociales, hors les murs au-devant du visiteur avant de l'accompagner jusqu'à la porte de la ville dont les clés lui sont remises ainsi que des cadeaux de bienvenue⁷⁸ » ; vient ensuite l'*adventus*, qui est l'entrée proprement dite, avec un parcours solennel dans la ville, décorée, parée de tentures jusqu'à l'église principale. Cérémonial relativement simple au départ, l'entrée se développe, à partir du dernier quart du XIV^e siècle, dans le cadre de mises en scène de plus en plus fastueuses

marquant fortement l'espace urbain et le hiérarchisant : portes (entrées) ; parcours de la procession (circuit des « rues honorées », choix des stations) ; le passage par l'église principale (cathédrale) ; l'arrivée à la demeure du roi⁷⁹. Sur le parcours du cortège sont représentés nombre de petits spectacles, qui forment comme « un discours en images à la gloire de la ville et plus encore du visiteur⁸⁰ ».

Les deux rois

Dans son étude d'ensemble des entrées royales, Gordon Kipling a proposé un schéma d'évolution partant du cérémonial médiéval tout imprégné de sacralité chrétienne jusqu'aux entrées de la Renaissance marquées par un évident et volontaire retour au triomphe à l'antique⁸¹. Je ne suis pas sûr que le tournant entre les deux modèles soit aussi radical ; sans doute les mises en scènes de la Renaissance combinent-elles de façon moins stricte qu'on le croit sacralité chrétienne et triomphe à l'antique.

Quoi qu'il en soit, l'entrée du souverain est bien « sacrale » au sens de l'*adventus* dont il a été question plus haut : arrivée triomphale de l'empereur romain dans une cité, récupérée par le christianisme pour célébrer l'arrivée triomphale à Jérusalem de Jésus assimilé à un empereur. Les entrées médiévales ouvrent, en quelque sorte, le chemin inverse, du Christ au roi, dont l'entrée investit la symbolique de l'« advent », temps liturgique de la célébration de la venue au monde du Dieu fait homme, comme l'attestent les cris de la foule « Noël, Noël » lors de l'entrée du souverain dans la ville. L'un et l'autre sont célébrés comme des « rois de paix », dans un acte instaurateur (inauguration de règne) ou restaurateur (comme dans le cas de la réconciliation de Richard II et de la ville de Londres en 1392). Une pareille « instauration » emprunte manifestement au rituel de consécration ou de réconciliation d'église, sensible dans le

recours à l'hymne *Urbs beata Jerusalem*, chanté à la fois au cours du rite de dédicace et de l'entrée royale.

Mais à quelle Jérusalem se réfère-t-on ? À la Jérusalem céleste, la Jérusalem de l'Apocalypse, sous la forme d'un château descendu du ciel avec des anges placés sur le soleil et la lune ? Ou bien à une Jérusalem « historisée », comme celle que l'on célèbre à l'occasion de la réception de l'empereur élu Charles Quint, à Bruges, en 1515, sous la forme de onze représentations de l'histoire d'Israël (de sa fondation à sa chute), de Moïse à Heraclius, les habitants de Bruges étant assimilés au peuple élu tandis que le souverain est mis en scène comme un nouveau Messie⁸².

L'inauguration du règne célébrée dans l'entrée royale est, par ailleurs, tout imprégnée de la thématique ecclésiale de l'union entre le *sponsus* (roi/Christ) et la *sponsa* (ville) dans une mise en scène du Cantique propre à faire du roi le « *maritus reipublicae* », pour reprendre l'expression de Vincent de Beauvais⁸³. Contentons-nous de l'exemple de l'entrée de Louis XI à Tournai, le 6 février 1464. Les corps habillés en ordre de marche hiérarchisé vont au-devant du roi. À la porte de la ville, est placé « un chastel de papier », manière de ville en réduction. On présente les clés au roi ; puis une très belle jeune fille (la « plus belle jeune fille ») descend du ciel :

...[elle] descendit comme des nues et vint saluer le roy, et ouvrit sa robe sur sa poitrine ou y avait ung cœur bien fait, lequel se fendit et en issit une moult noble fleur de lys d'or, qui valait grand avoir ; laquelle elle donna au roy de par la ville, et lui dit que comme elle estoit pucelle, et qu'oncques n'avoit esté prinse, ni estee ny tournée contre le roys de Franche mais avoient ceulx de la ville chacun en leur cœur une fleur de lys⁸⁴.

De la sacralité chrétienne à la sacralité royale

L'emprunt au Cantique suggère la part de manipulation sacrale par les acteurs mis en scène dans le cérémonial de l'entrée royale, qui est, selon Bernard Guenée, une véritable « Fête-roi » décalquée de la Fête-Dieu⁸⁵. Le rapprochement s'impose d'autant plus que, depuis Grégoire XI (1370-1378), le cortège du pape lui-même, dans ses entrées et sorties, se fait en présence du *Corpus Christi*, placé sur une mule⁸⁶. De fait, le saint-sacrement et le roi sont, dans les deux « Fêtes », l'un et l'autre placés sous un dais, et la charpente de ce dais est parfois qualifiée de « tabernacle ». Par transfert de sacralité, on passerait ainsi de la célébration du *Corpus Christi* à celui du *corpus reipublicae* dans l'union du souverain et des « états » constitutifs du corps urbain⁸⁷.

Autre forme de transfert, le serment du roi de France. Fraîchement couronné à Reims, le roi est accueilli à Paris ; au terme de la procession à travers la ville-capitale, il parvient aux portes fermées de Notre-Dame, devant lesquelles l'Église lui fait prêter serment.

Ainsi de Louis XII, le 2 juillet 1498, suivant les termes d'un récit anonyme :

Premièrement jura qu'il entretiendrait l'Église en ses bonnes libertez, et qu'il deffendrait notre foy catholique contre tous infideles, Juifz, payens et sarrazins, et qu'il chasseroit et bouteroit hors de son royaume toutes heresies. Secondement, qu'il entretiendrait les nobles, aussi les laboureurs, ensemble les marchans en leurs bonnes loix et coutumes anciennes, et qu'il feroit justice au petit comme au grant et garderoit son peuple des ennemys et adversaires⁸⁸.

Ce n'est qu'au terme de ce serment que le roi de France « très chrétien » peut pénétrer dans l'église, symbole de la communion du royaume. On notera le parallèle frappant entre ce rituel et celui de la dédicace d'église, qui voit le prélat consécuteur se présenter devant les portes closes du bâtiment avant de le retirer du pouvoir du diable par la puissance des gestes consécuteurs.

Pareils glissements de sacralité, qui s'inscrivent parfaitement dans la perspective des constructions de la majesté royale et impériale par récupération de la souveraineté ecclésiastique jadis mise en valeur par Ernst Kantorowicz, ne doivent pas occulter pour autant les traits originaux de la mise en scène royale, dont la symbolique proprement « politique » est frappante. Avec l'entrée du roi, c'est l'office royal en personne qui se donne à voir, comme dans le cas de l'entrée de Charles VII à Rouen, en 1449, ou à Bordeaux, en 1451, le roi et son chancelier étant accompagnés d'une haguénée blanche sur laquelle apparaît seul le sceau royal⁸⁹. Les villes, qui se mettent également en scène dans l'entrée du souverain en leur sein, servent de décor au théâtre royal. Le 14 avril 1485, à l'occasion de l'entrée de Charles VIII à Rouen, les lettres de la ville sont portées en signe de programme du règne. La capitale « R » symbolise le « Repos pacifique » marqué par l'union du roi de paix et de sa « bonne ville » ; O renvoie à l'Ordre politique, U à l'Union de roi, E à l' « Esprit en la Croix, N à « Nouvelle eau celique⁹⁰ ». À l'entrée de la ville, a été placée une « charpenterye », « en manière de tabernacle » couronnée de fleurs de lys. En voici la description commentée :

Dedens la dicte chaire, comme au tribunal ou siege de justice, estoit assis ung beau parsonnage representant ou figurant le roy nostre sire, choisi au plus près de sa philozomie, ledit parsonnage richement aourné, vestu en habit royal de drap de soye de champ d'azur semé de fleurs de liz d'or⁹¹.

La « semblance du roi » (on aura noté au passage l'intérêt porté à la volonté de reproduction physiologique) est ainsi mise en « chaire », dans une forme de majesté en acte entourée des vertus emblématiques de la souveraineté royale – Justice, Force, Prudence, Tempérance, Paix –, alors que sept personnages portent les lettres du nom du roi « CHARLES » qui fait pendant à celui de « ROUEN ».

3.3. L'exportation du modèle sacré urbain

La transformation *ad libitum* de la « bonne ville » pour servir de scène aux représentations de la majesté étatique (princière, royale ou impériale), en communion avec le « corps de la république », donne une bonne idée de la réserve d'utopies qu'est la Cité chrétienne de la fin du Moyen Âge et de la première Modernité – une Cité rêvée tout autant que vécue. C'est cette « réserve d'utopies » qui alimente les projets urbains du XVI^e siècle, quand il s'agit de « changer les hommes en organisant l'espace où ils se meuvent », dans des plans de cités idéales et de villes nouvelles, à l'âge des affrontements confessionnels, en Europe, et de l'exportation des modèles chrétiens, qui sont des modèles urbains, dans le Nouveau Monde⁹². On se contentera ici d'un seul exemple emprunté à l'histoire de la Nouvelle-Espagne (Mexique).

La transition avec la question des entrées royales est offerte par un frère-artiste franciscain, Pierre de Gand (Peter Moor, Pedro de Mura, v. 1480-1572), fameux pour sa catéchèse en images et son recours aux pictogrammes dans la première phase d'évangélisation en Nouvelle-Espagne. Pierre est présent en 1515 à Bruges lors du passage de l'empereur élu, Charles Quint, et il est témoin de la métamorphose, en la circonstance, de la cité flamande en nouvelle Jérusalem⁹³.

On le retrouve inséré dans une représentation symbolique de la Cité chrétienne transplantée dans le Nouveau Monde. La représentation figure dans la *Réthorique chrétienne* de Diego Valadés, publiée à Pérouse en 1579 [fig. 4]. Diego est lui-même franciscain, et il fait fonction de secrétaire de Pierre de Gand⁹⁴. Métis de père espagnol et de mère indienne, c'est une figure emblématique des transferts culturels et religieux à l'œuvre dans les années 1530-1550. Sa *Réthorique*, qui est le premier ouvrage imprimé par un natif de Nouvelle-Espagne, donne une bonne idée de l'image que l'on se fait, à la

seconde génération des missionnaires franciscains, de la néo-Chrétienté « américaine ». Il s'agit d'un traité de rhétorique emillé d' « illustrations » empruntées à l'histoire (ancienne, biblique, chrétienne). Le texte est accompagné de vingt bois gravés qui portent une évangélisation par l'image. Le bois qui nous intéresse se trouve dans la quatrième partie, où Diego discute des trois genres de causes (démonstratives, délibératives, judiciaires) et de l'histoire de la mission. Au titre du genre démonstratif, il s'intéresse d'abord aux affaires des « Indes », avec quelques considérations sur les temples, les cérémonies, les dieux d'avant les Espagnols, exhortation étant faite aux Indiens de se convertir pour acquérir la liberté auprès du Dieu chrétien. Le moment est alors venu de parler de l'ordre chrétien, qui est un ordre hiérarchique commandé depuis Rome. Suit une série de quatre gravures représentant la hiérarchie ecclésiastique, le successeur de Pierre et ses clés, la hiérarchie temporelle (du père de famille à l'empereur), et la symbolique de la Croix. Pour finir cette partie, Diego fait écho à la polémique autour de la conversion forcée des Indiens et de leur nécessaire défense – un problème dont on peut imaginer qu'il lui tient à cœur en tant que *mestizo*.

C'est un peu plus loin, au titre du genre judiciaire, que Diego est amené à parler « du jour et de l'année de l'occupation de Mexico et de l'arrivée des frères ». L'événement est illustré d'un bois gravé ainsi légendé : « Illustration (*typus*) de ce que font les frères dans le Nouveau Monde, suivant la parole : “Tu te dilateras vers l'Orient, l'Occident, le Nord et le Sud, et je serai une protection pour toi et les tiens” (*Gen.* 28, 14) » [fig. 4]. La représentation est cadrée et architecturée. Le cadre est composé d'un mur d'enceinte réhaussé aux quatre angles de petites tours ouvertes, et il est percé de portes aux deux extrémités, l'une d'entre elles étant qualifiée de « porte de la justice ». La partie sud du mur d'enceinte abrite, outre les deux tours et la « porte de la justice », une série de petits

édifices à la façon des *posas*, ces « édicules » ouverts qui se construisent alors en Nouvelle-Espagne⁹⁵. Au centre, figurent « les premiers porteurs de la sainte Église romaine dans le monde des Indiens », sous la forme d'une procession des douze « apôtres » de la Nouvelle-Espagne emmenés par leur supérieur, Martin de Valencia, et précédés de François, leur fondateur. Mais que portent-ils exactement ? En lieu et place de l'Arche d'Alliance transférée dans ce nouveau pays de Canaan, est représentée une monumentale église, dont la facade est réhaussée d'une porte en forme d'arc de triomphe ; de cette porte, dans la perspective de l'autel, se détache un ostension ailée et rayonnante, dont l'identité peu équivoque est explicitée juste au-dessous par une petite légende : « l'Esprit saint habite en elle » ; au-dessus de la coupole, élevant le monument, un trône de grâce dans une nuée céleste. Cet ensemble architecturé est fortement animé. Les quatre tours figurent, est-il écrit, les enfants des deux sexes, les femmes et les hommes, et d'une tour à l'autre, une large allée arborée offre une vaste quadrature pour le retrait – la mise à l'écart ? –, des infirmes. Un certain nombre de groupes se partagent le reste de l'espace. Il s'agit de montrer la mission à l'œuvre dans l'acquisition des fondamentaux de la culture chrétienne – la création du monde, la « doctrine », la pénitence, l'arbre et les interdits de parenté –, et l'accès à un « nom » chrétien (si tel est bien le sens de la scène notée « L », accompagnée de la légende suivante : « Ils écrivent leur (le ?) nom » (*Scribunt nomen*). C'est dans cet espace didactique que Diego a figuré son maître, Pierre de Gand, baguette à la main, enseignant sur un tableau rempli de pictogrammes, devant un groupe d'auditeurs « qui apprennent tout ».

Mais c'est le dernier tiers de la gravure qui nous intéresse spécialement ici. On entre dans l'« illustration » par « la porte de la justice », qui évoque l'une des portes du

Temple de Jérusalem, et l'on en sort, désormais chrétien et muni des sacrements, par la porte des « morts », via la monumentale église placée au centre. Juste au-dessous de l'Arche-église et dans l'espace ouvert des petits édicules du mur sud, Diego a placé un ensemble de cinq sacrements : baptême, confession, mariage, eucharistie (sous la double forme de la communion et de l'élévation de l'hostie), extrême-onction ; pour atteindre aux sept sacrements canoniques ne manquent que la confirmation et le sacrement de l'ordre – deux sacrements réservés à l'évêque –, comme si la seule présence des douze apôtres franciscains porteurs de la « sainte Église romaine » pouvait tenir lieu d'autorité épiscopale. Frappé par cette représentation synthétique de l'Église, Jaime Lara a rapproché l'« illustration » de Diego Valadés de *La Passion du Christ* de Hans Memling, dans laquelle la Cité sainte de Jérusalem est littéralement « habitée » par les stations christiques⁹⁶. On peut tout aussi bien voir dans cette architecture d'ensemble une volonté d'inscrire la néo-Chrétienté américaine naissante dans le cadre sacramentel représenté, un bon siècle plus tôt, dans le monde flamand, par Roger van der Weyden (*Triptyque des sept sacrements*) et son disciple Vrancke Van der Stockt (*Triptyque de la Rédemption*), sous la forme d'une véritable église de pierre abritant les sept sacrements – façon de suggérer que sans contenant, sans monumentale fabrique sacramentelle, il ne saurait y avoir de contenu, d'Église-communauté [fig. 1-2]⁹⁷. C'est, semble-t-il, ce stéréotype de la monumentale Église qui porte l'utopie missionnaire des frères, lesquels oeuvrent, au service de Rome et du roi, non seulement à une nouvelle sacralisation chrétienne de l'espace, mais aussi à l'établissement de nouveaux cadres spatiaux, avec une réorganisation générale de l'habitat dans le cadre du « patronat » royal sur l'Église en Nouvelle-Espagne⁹⁸.

L'Église au risque de l' « espace public »

À l'entame de cette étude, j'annonçais mon intention de « tenter une réévaluation d'ensemble des rapports de l'Église et de l'espace public dans les trois derniers siècles du Moyen Âge ». Quels enseignements tirer de ce qui demeure une « esquisse programmatique » ?

La difficulté de l'entreprise tenait autant à la chronologie (1200-1600) qu'aux catégories analytiques abordées (« Église », « morphologie », « espace public »). Dans mes travaux antérieurs, qui n'ont jamais dépassé l'horizon des années 1200, je me suis attaché, avec d'autres, à étudier le phénomène global de structuration de la société médiévale par l'Église et la confusion afférente entre les termes « Église » et « société ». La force polarisante de l'Église dans la spatialisation des rapports sociaux et dans une organisation territoriale de type « socio-ecclésiologique » a été rappelée au titre de la morphogenèse des formes d'agglomération (villages et villes), et, plus globalement, d'une Chrétienté comme hiérarchie territorialisée. Toute la question est de savoir si ce schéma explicatif vaut au-delà des années 1200, ou si, dans la séquence ultérieure – arbitrairement posée entre 1200 et 1600 pour échapper au découpage, tout aussi arbitraire, entre « Moyen Âge » et « Temps modernes » –, l'histoire de la morphologie sociale suppose de passer à d'autres instances et à d'autres cadres d'organisation suivant une logique de « transferts » relevant de la « sécularisation ». D'où l'intérêt de confronter l'Église – cette fabrique sacramentelle du social – à d'autres formes et à d'autres contenants générateurs de communauté, entendus comme autant d'abstractions institutionnelles en charge de la « chose publique » et constitutives comme telles d'une « sphère publique ».

Au titre de ces « contenants », la ville, sous l'effet conjoint de la pensée chrétienne et du retour d'intérêt pour l'ancienne *polis* grecque, s'impose comme la forme « naturelle » de la socialisation. La redécouverte de l'Aristote « politique » (*Politique, Éthique à Nicomaque*) et l'institutionnalisation dans le monde du savoir de la « politique » comme champ de réflexion sur l'ordre réglant la vie des hommes et comme « science de l'architecture » (*episteme architektonike*) expliquent le transfert à la ville de la puissance métonymique du rapport contenant/contenu longtemps attaché à l'église/Église. La ville devient dès lors le réceptacle de la société civile et le seul référent possible de l'« universel » (*universitas*). S'enclanche ainsi un processus de reclassement au terme duquel, dans les années 1600, les « arts d'édifier » – qui présentent l'architecture comme une large aborescence des arts de vivre et d'être en société – traitent l'église comme un « édifice », un « lieu » public parmi d'autres dans un ensemble dont la ville est devenu l'élément structurant. Alors que l'Église voit ses fonctions traditionnelles d'encadrement de la société relayées par des « services sociaux » urbains porteurs de « marchés alternatifs », spécialement dans les domaines éducatif et thérapeutique, le lieu de culte est, à terme, concurrencé par d'autres lieux de sociabilité : le théâtre, puis la salle de concert, le salon et le café⁹⁹.

Cet ensemble structuré par la ville relève-t-il de la « sphère » ou de l'« espace » public(que) ? La notion d'« espace public » renvoie à une longue discussion suscitée par les thèses de J. Habermas. Comme l'ont fait justement remarquer P. Boucheron et N. Offenstadt, par « espace public » on peut entendre aussi bien la « structure d'une époque » (en l'espèce, la société bourgeoise moderne) qu'un « idéal-type analytique » (« le lieu, immatériel, où un public actif fait un usage public du raisonnement »)¹⁰⁰. Dans cette étude, je ne me suis pas référé à l'idéal-type – même si le médiéviste

intéressé par l'institution ecclésiastique a de bonnes raisons de penser que le monde occidental a connu bien avant le XVIII^e siècle, des universités aux assemblées conciliaires en passant par la vie paroissiale et les débats communaux, mille champs relevant de la sphère de la discussion publique – pour ne me pencher que sur la « structure d'époque », mais une autre structure (l'Église) et une autre époque (la séquence 1200-1600) que celles d'Habermas. Cette rétrojection avait pour objet d'évaluer dans quelle mesure l'Église médiévale, sur le théâtre hiérarchique où s'organisent les cérémonies du pouvoir, est bien une force, et même historiquement la première force, de « déploiement de la sphère publique structurée par la représentation ». Sur ce terrain, comme sur celui de l'organisation territoriale, l'Église ouvre le chemin à l'État, et de la même façon que la ville, comme réceptacle de la société civile, se substitue à l'Église, par phénomène de transferts de sacralité, la majesté ecclésiastique impose une sémiologie durable des marques du pouvoir dans l'espace public.

¹ J. Gracq, *La Forme d'une ville*, dans Id., *Œuvres complètes*, II, Paris, 1995 (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 124.

² Présentation et évaluation générales d'une entreprise au long cours dans J.-Ph. Genet, « La genèse de l'État moderne. Les enjeux d'un programme de recherches », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 118/1 (1997), p. 3-18. Dans l'importante production d'ensemble, un volume est d'un intérêt spécial ici : *État et Église dans la genèse de l'État moderne*, J.-Ph. Genet, B. Vincent, dir., Madrid, 1986 (« Bibliothèque de la Casa Velázquez », 1). Sur l'« invention de la ville moderne », dans une

perspective minorant la place de l'ecclésial dans les processus d'évolution historique : Ph. Cardinali, *L'invention de la ville moderne. Variations italiennes 1297-1580*, Paris, 2002. Le cadre de mon propos est, en revanche, bien balisé par P. Boucheron, D. Menjot, *La ville médiévale*, Paris, 2011 (2003) (*Histoire de l'Europe urbaine*, 2).

³ Pour un approche de la question avant 1200 : D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge, 800-1200*, Paris, 2006.

⁴ On trouvera cette définition dans une bonne partie des travaux de l'auteur sur la spatialisation du phénomène ecclésial ; voir spécialement : J.A. García de Cortázar, *Del Cantábrico al Duero. Trece estudios sobre la organización social del espacio en los siglos VIII a XIII*, Universidad de Cantabria, 1999 ; Id., *Sociedad y organización social del espacio*, Universidad de Granada, 2004.

⁵ L. Mumford, *La Cité dans l'histoire*, Paris, 2011 [éd. orig., New York, 1961 ; seconde éd., revue, Orlando, 1989]. M. Weber, *La ville*, Paris, 1992 [éd. orig., *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 5, dans *Max-Weber-Gesamtausgabe*, Tübingen, 1999 (1927)]. Pour une mise en perspective critique : H. Bruhns, W. Nippel, dir., *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Göttingen, 2000 (« Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft », 140).

⁶ G. Signori, « Religion civique – patriotisme urbain. Concepts au banc d'essai », *Histoire urbaine*, 27 (2010/1), p. 41-61.

⁷ Deux références incontournables pour remonter le fil de ce thème historiographique : A. Vauchez, dir., *La religion civique à l'époque médiévale et moderne (chrétienté et islam)*, École française de Rome, 1995 (« Collection de l'École française de Rome », 213) ; *Religion civique XV^e-XVI^e siècle*, *Histoire urbaine*, 27 (2010/1).

⁸ Sur la lente pénétration des morts dans le monde des vivants : H. Galinié, « Le passage de la nécropole au cimetière : les habitants des villes et leurs morts, du début de la christianisation à l'an mil », dans H. Galinié, É. Zadora-Rio, dir., *Archéologie du cimetière chrétien*, Tours, 1996, p. 17-22 ; sur la morphogenèse des structures d'agglomération, voir la réévaluation d'ensemble proposée par B. Gauthiez, É. Zadora-Rio, H. Galinié, dir., *Village et ville au Moyen Âge*, Tours, 2003 ; sur les *sagreres* et les *celleres*, en dernier lieu : V. Farias, R. Marti, A. Catafau, *Les sagreres a la Catalunya medieval*, Girona, 2007.

⁹ Voir l'exemple particulièrement bien étudié de Lutèce/Paris par G. Desmarais, *La morphogenèse de Paris, des origines à la Révolution*, Paris, 1995.

¹⁰ Sur la notion de « polycentrisme religieux » : J. Chiffolleau, « Note sur le polycentrisme religieux urbain à la fin du Moyen Âge », dans P. Boucheron, J. Chiffolleau, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, Paris, 2000, p. 227-252.

¹¹ P. Boucheron, « Espace public et lieux publics : approches en histoire urbaine », dans P. Boucheron, N. Offenstadt, dir., *L'espace public au Moyen Âge. Débats autour de Jürgen Habermas*, Paris, 2011, p. 99-117 (p. 110-111).

¹² P. Sicard, « L'urbanisme de la Cité de Dieu : constructions et architectures dans la pensée théologique du XII^e siècle », dans D. Poirel, éd., *L'abbé Suger, le manifeste gothique de Saint-Denis et la pensée victorine*, Turnhout, 2001 [repris dans Id., *Théologies victorines. Études d'histoire doctrinale médiévale et contemporaine*, Paris, 2008 (« Collège des Bernardins, Essai », 1), p. 31-56].

¹³ J. Le Goff, « Ville et théologie au XIII^e siècle : une métaphore urbaine de Guillaume d’Auvergne », dans Id., *L’imaginaire médiéval. Essais*, Paris, 1985 (« Bibliothèque des Histoires »), p. 242-248 [repris dans Id., *Un autre Moyen Âge*, Paris, p. 667-671 (« Quarto »)] ; voir également, une métaphore urbaine approchante chez Gilbert de Tournai : N. BÉriou, « De l’histoire des ordres à l’histoire urbaine. Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle) », dans *Moines et religieux dans la ville (XII^e-XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 44, Toulouse, 2009, p. 13-29 (n. 27, p. 27-28).

¹⁴ J. Le Goff, « Du Ciel sur la Terre : la mutation des valeurs du XII^e siècle au XIII^e siècle dans l’Occident chrétien », dans Id., *Héros du Moyen Âge, le saint et le roi*, Paris, 2004 (« Quarto »), p. 1263-1287. Sur les représentations tardives des cités augustiniennes : J.C. Schnaubelt, F. Van Fleteren, G. Radan, dir., *Augustine in Iconography. History and Legend*, New York/Bern/Frankfurt am Main, 1999 (« *Collectanea Augustiniana* »), et D. Lecoq, R. Schaer, « Les traditions anciennes, bibliques et médiévales », dans L.T. Sargent, R. Schaer, dir., *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, Paris, 2000, p. 43-93 (p. 80-84).

¹⁵ Francesc Eiximenis, *Dotzé del Cresta* : « congregatio et concors multarum personarum ad inuicem participantium bene composita et honorabilis ordinata ad uitam uirtuosam et sibi sufficientem. » Cité par J.-P. BarraquÉ, « Les idées politiques de Francesc Eiximenis », *Le Moyen Âge*, 114 (2009/3-4), p. 531-556 (p. 553).

¹⁶ C. Caby, *De l’érémisme rural au monachisme urbain. Les camaldules en Italie à la fin du Moyen Âge*, École française de Rome, 1999 (« Bibliothèque des Écoles

françaises d’Athènes et de Rome », 305) ; voir également les contributions rassemblées dans *Moines et religieux dans la ville* (cit. n. 13).

¹⁷ A. Vauchez, « Conclusion », dans *Moines et religieux dans la ville* (cit. n. 13), p. 569-578 (p. 575).

¹⁸ Sur la prédication de Bernardin en contexte urbain : M. Montesanto, « Aspetti e conseguenze della predicazione civica di Bernardino di Sienna », dans A. Vauchez, dir., *La religion civique* (cit. n. 7), p. 265-275.

¹⁹ E. Mamursztein, *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII^e siècle*, Paris, 2007 ; Ead, « Fonction intellectuelle et imaginaire urbain. Le *studium* dans les représentations urbaines du Moyen Âge central », dans P. Boucheron, J. Chiffolleau, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Âge* (cit. n. 10), p. 435-444 ; B. SÈre, « La *disputatio* dans l’université médiévale : esquisse d’un usage public du raisonnement ? », dans P. Boucheron, N. Offenstadt, dir., *L’espace public au Moyen Âge* (cit. n. 11), p. 251-262 (p. 256).

²⁰ G. Mc Donald, « Laurentius Corvinus and the redefinition of Breslau as a Lutheran city », dans ce même volume.

²¹ Sur la question de la « chrétienté citoyenne » comme expression d’un « communalisme urbain » relevant plus du « civique » que du « communautaire » : M. Staub, « Eucharistie et bien commun. L’économie d’une nouvelle pratique fondatrice à l’exemple des paroisses de Nuremberg dans la seconde moitié du XV^e siècle : sécularisation ou religion civique ? », dans A. Vauchez, dir., *La religion civique* (cit. n. 7), p. 445-470 (p. 446-449), dont le propos est développé dans Id., *Les paroisses et la cité. Nuremberg du XIII^e siècle à la Réforme*, Paris, 2003, spéc. p. 251 s.

²² Pour une approche synthétique de la question dans une histoire à long terme des processus de « déterritorialisation/reterritorialisation » : M. Lauwers, L. Ripart, « Représentation et gestion de l'espace dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle), dans J.-Ph. Genet, dir., *Rome et l'État moderne européen*, École française de Rome, 2007 (« Collection de l'École française de Rome », 377), p. 115-171.

²³ Dans l'attente de la thèse de doctorat en cours de T. Geelaar (Francfort-sur-le-Main) sur la sémantique de *christianitas* au haut Moyen Âge : R. Azria, D. Hervieu-LÉger, dir., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010, s.v. « Chrétienté » (J. Baschet, D. Iogna-Prat).

²⁴ F. Mazel, dir., *L'Espace du diocèse. Genèse d'un territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, Rennes, 2008 ; Id., *De la Cité au diocèse. Église, pouvoir et territoire dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle)*, Mémoire inédit d'Habilitation à diriger des recherches, université de Haute-Bretagne/Rennes 2, 2009, dont s'inspirent largement les propos qui suivent.

²⁵ Sur la genèse du *Provinciale*, on se reportera aux travaux en cours de publication de F. Delivré, en dernier lieu : « Les diocèses méridionaux d'après le *Provinciale Romanum* (XII^e-XV^e siècle), dans *Lieux sacrés et espace ecclésial (IX^e-XV^e siècle)*, *Cahiers de Fanjeaux*, 46, Toulouse, 2011, p. 395-419.

²⁶ Pour une première approche de la mobilité des « autorités » fondatrice de territoire : D. Iogna-Prat, « Fixe et mobile, partout et en son centre : morphologie de l'« autorité » dans le Moyen Âge occidental », dans *Des sociétés en mouvement. Migrations et mobilité au Moyen Âge*. Actes du 40^e Congrès de la SHMESP (Nice, juin 2009), Paris, 2010, p. 207-221.

²⁷ K. Dobbelaere, « Laïcisation, forme manifeste de la sécularisation », dans F. Foret, éd., *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, 2009, p. 31-46. Sur le passage du « temps de l'Église » à celui des marchands : J. Le Goff, « Au Moyen Âge : temps de l'Église et temps du marchand », dans Id., *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999 (« Quarto »), p. 49-66 [publication initiale : *Annales ESC*, mai-juin 1960, p. 417-438] et « L'Occident médiéval et le temps », *ibid.*, p. 403-420.

²⁸ L'expression est empruntée à F. Mazel, *De la Cité au diocèse* (cit. n. 24).

²⁹ P. Boucheron, « À qui appartient la cathédrale ? », dans P. Boucheron, J. Chiffoleau, dir., *Religion et société urbaine* (cit. n. 10), p. 95-117.

³⁰ G. Signori, « Religion civique – patriotisme urbain » (cit. n. 6), p. 11.

³¹ A. Vauchez, « Introduction », dans Id., dir., *La religion civique* (cit. n. 7), p. 1-5 (p. 1).

³² P. Boucheron, « Religion civique, religion civile, religion séculière : exercices de mise en alerte à l'usage des historiens médiévistes », *Revue de synthèse* (à paraître). Cette « mise en alerte » offre, entre autres, une remarquable mise au point historiographique sur les conditions d'émergence de la notion de religion civique dans les années 1980 et son articulation problématique avec celles de « religion civile » et de « religion séculière ».

³³ G. Signori, « Religion civique – patriotisme urbain » (cit. n. 6), p. 12 ; Pour l'articulation religieux/politique : P. Boucheron, « Religion civique, religion civile » (cit. n. 32).

³⁴ A. Vauchez, dir., *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, s.v. « Fabrique » (J. Avril).

-
- ³⁵ G. Signori, « Religion civique – patriotisme urbain » (cit. n. 6), p. 14 s.
- ³⁶ P. Boucheron, « À qui appartient la cathédrale ? » (cit. n. 29), p. 100-101.
- ³⁷ Sur ce point, voir les recherches post-doctorales en cours d'É. Kurdziel, « Écritures, identités et cultures canoniales dans le Royaume d'Italie (mi IX^e siècle-début XII^e siècle) ».
- ³⁸ Pour s'y repérer au sein d'une bibliographie surabondante, trois guides assurés : J.-Cl. Monod, *La querelle de la sécularisation. De Hegel à Blumenberg*, Paris, 2002 ; R. Azria, D. Hervieu-LÉger, dir., *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, 2010, s.v. « Sécularisation » (D. Hervieu-LÉger) ; J. Fox, « Secularization », dans J.R. Hinnels, dir., *The Routledge companion to the study of religion*, Oxon/New York, 2010, chapitre 18.
- ³⁹ A. Boureau, *La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350), La raison scolastique*, I, Paris, 2006 ; *L'Empire du livre. Pour une histoire du savoir scolastique (1200-1380). La raison scolastique*, II, Paris, 2007 ; *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scolastique. La raison scolastique*, III, Paris, 2008 ; pour une saisie d'ensemble de cette œuvre singulière : S. Piron, « Une anthropologie historique de la scolastique », *Annales HSS*, 64/1, janvier-février 2009, p. 207-215.
- ⁴⁰ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, 1991 (« Points »), p. 84-89.
- ⁴¹ A. Black, « L'individu et la société », dans J.H. Burns, dir., *Histoire de la pensée politique*, Paris, 1993 [éd. orig., Cambridge, 1988], p. 554-573 (p. 567).

⁴² S. Piron, « Congé à Villey », dans *Historiographie de la pensée politique médiévale*, *Atelier du Centre de recherches historiques*, 1 (2008), [http : acrh.revues.org.index314.html](http://acrh.revues.org/index314.html)

⁴³ Sur le rapprochement opéré entre *princeps* et *principium*, « principe » et « prince » : Nicolas Oresme, *Le Livre de Politique d'Aristote*, éd. A.D. Menut, *Transaction of the American Philosophical Society*, 60/6 (1970), p. 290 s. ; je dois cette référence à G. Briguglia et à S. Piron, que je remercie. Pour une approche globale de la réception de l'Aristote « politique » : C. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, 2 vol., Amsterdam/Philadelphia, 1992.

⁴⁴ Ph. Cardinali, *L'invention de la ville moderne* (cit. n. 2), p. 581-582.

⁴⁵ *Quid est Urbs ? Est receptaculum societatis civilis* : définition donnée par J.A. von Werdenhagen (1581-1652), cité par H. Hipp, « Public buildings in the early modern period », dans M. Chatenet, K. de Jonge, K. Ottenheim, éd., *Public buildings in the early modern Europe*, Turnhout, 2010 (« *Architectura moderna* », 9), p. 3-12 (p. 6, n. 18).

⁴⁶ J.H. Alsted, *Methodus admirandorum mathematicorum complectens novem libros matheseos universae*, Herborn, 1613, p. 531, cité par H. Hipp, « Public buildings ».

⁴⁷ Pour une première appréciation de la difficulté d'emploi du terme « espace » dans la médiévistique : H. Noizet, « De l'usage de l'espace en histoire médiévale », dans *De l'usage de*, Collections Ménestrel : <http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1028> ; A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris,

2010, s.v. « Public », qui donne respectivement les dates de 1559 et 1587 pour les deux acceptions.

⁴⁸ Cette enquête rapide a été faite sur la base des dictionnaires usuels de la latinité classique, chrétienne (patristique) et médiévale : Gaffiot, Blaise, Du Cange et Niermeyer.

⁴⁹ Voir ci-dessus, n. 46.

⁵⁰ R. Jacob, N. Marchal, « Jalons pour une histoire de l'architecture judiciaire », dans *La justice en ses temples. Regards sur l'architecture judiciaire en France*, Paris/Poitiers, 1992, p. 23-68 ; R. Jacob, *Images de la justice. Essai sur l'iconographie judiciaire du Moyen Âge à l'époque classique*, Paris, 1994. Sur la prison, « l'un des legs durables de la construction de l'État médiéval » : G. Geltner, *The Medieval Prison : A Social History*, Princeton, 2008 ; Id., « La prison urbaine. Pratiques civiques, discours religieux et enjeu social », dans I. Heullant-Donat, J. Claustre, É. Lusset, dir., *Enfermements. Le cloître et la prison (VI^e-XVIII^e siècle)*, Paris, 2011, p. 321-330 (p. 321) ; I. Heullant-Donat, J. Claustre, É. Lusset, « Introduction. *Clastrum et carcer*. Pour une histoire comparée des “enfermements” », dans *ibid.*, p. 15-35 (p. 31, pour l'expression citée).

⁵¹ P. Boucheron, « Espace public et lieux publics » (cit. n. 11), p. 112-113.

⁵² J. Habermas, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, 1978 (1993, 1997) [éd. orig., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, 1962].

⁵³ Sur cette question, voir, dans ce même volume, les développements et les références de L. Nuti, « I percorsi dove fanno “passagio i precipi e personaggi grandi” : dai trattati agli ingressi trionfali ».

⁵⁴ D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu* (cit. n. 3), chap. 11.

⁵⁵ Pour ces deux rituels publics : D. Iogna-Prat, « L'église comme espace sacramentel », dans *Mélanges François Dolbeau*, (à paraître : Turnhout, 2011), qui renvoie à l'essentiel des travaux de référence ; sur l'église comme « lieu » nécessaire à la pénitence, voir également les stimulantes réflexions d'A. Rauwel, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », dans *Le Moyen Âge vu d'ailleurs, Bucema*, Numéro hors série, 2 (2008) : <http://cem.revues.org/index4392.html>: § 14.

⁵⁶ M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991. C. Bernardi, « Tra Cesare e Dio. Il Corpus Domini delle repubbliche di Genova e Venezia », dans *Immagini, culti, liturgie : le connotazioni politiche del messaggio religioso/Images, cultes, liturgies : les connotations politiques du message religieux*, P. Ventrone, L. Gaffuri, dir., *Annali di Storia moderna e contemporanea*, 16 (2010), p. 273-292 (p. 276-277).

⁵⁷ J. Chiffolleau, « Les processions parisiennes de 1412. Analyse d'un rituel flamboyant », *Revue historique*, 284 (1980), p. 37-76 ; Id., *La religion flamboyante. France (1320-1520)*, Paris, 2011 [reprise de la contribution de l'auteur à J. Le Goff, R. Rémond, dir., *Histoire de la France religieuse*, II, Paris, 1988, chap. 1].

⁵⁸ L. Nuti, « I percorsi dove fanno “passagio i precipi e personaggi grandi” : dai trattati agli ingressi trionfali », dans ce même volume. Sur l'histoire de l'adaptation de la liturgie papale hors de Rome : P. Montaubin, « Qu'advient-il du cérémonial papal

hors de Rome (milieu XI^e-milieu XV^e siècles) ? », dans G. Hoffmann, A. Gaillot, dir., *Rituels et transgressions de l'Antiquité à nos jours*, Amiens, 2009, p. 109-119.

⁵⁹ A. Rauwel, « Les hiérarchies internes à l'ordre sacerdotal et la question de la sacramentalité de l'épiscopat dans l'Église romaine de saint Augustin à Pierre Lombard », dans F. Bougard, D. Iogna-Prat, R. Le Jan, dir., *Hiérarchie et stratification sociale dans l'Occident médiéval (400-1100)*, Turnhout, 2008, (« Collecton haut Moyen Âge », 6), p. 105-115.

⁶⁰ Étude très fouillée de la question dans le cadre global des cortèges pontificaux dans la Rome médiévale par P. Montaubin, « *Pater Urbis et Orbis*. Les cortèges pontificaux dans la Rome médiévale (VIII^e-XIV^e siècles) », *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 2009/1, p. 9-48.

⁶¹ Benoît de Saint-Pierre de Rome, *Liber de ecclesiastico ordine*, éd. P. Favre, L. Duchesne, *Le Liber Censuum de l'Église romaine*, 3 vol., 2^e éd., Paris, 1955-1957, II, 141-177 (154, n. 51) : « Qua finita [= missa], coronatur ante basilicam sancti Petri in loco, ubi ascendit equum, et coronatus cum processione reuertitur ad palatium per hanc uiam sacram, per porticum et praelibatum pontem [= Adrianum], intrans sub arcu triumphali Theodosii, Valentiniani et Gratiani imperatorum, et uadit iuxta palatium Cromatii, ubi Iudaei faciunt laudem... » [puis, sur le chemin du Latran] « ...intrat sub arcu triumphali inter templum Fatale et templum Concordiae, progrediens inter forum Trajani et forum Caesaris. »

⁶² Guillaume Durand, *Pontifical*, éd. M. Andrieu, III, 19, Città del Vaticano, 1940 (« Studi e testi », 88), p. 667 : *ordo* de couronnement : « Et notandum quod a Sancto Petro usque Lataranum fiunt domino pape per arcus triumphales... »

⁶³ Sur le « couronnement de la ville » : S. Twynam, *Papal Ceremonial, at Rome in the Twelfth Century*, London, 2002 (« Henry Bradshaw Society, *Subsidia* », IV), p. 210 s.

⁶⁴ J.-C. Maire-Vigueur, *L'autre Rome XII^e-XV^e siècle. Une histoire des Romains à l'époque communale*, Paris, 2010.

⁶⁵ A. Linder, « “The Jews were not absent...carrying Moses’ Law on their shoulders” : The Ritual Encounter of Pope and Jews from the Middle Ages to Modern Times », *Jewish Quarterly Review*, 99/3 (2009), p. 323-395.

⁶⁶ Sur le décollement de la référence à Rome : P. Montaubin, « *Pater Urbis et Orbis* » (cit. n. 60), p. 39 s. et Id., « Qu’advient-il du cérémonial papal hors de Rome ? (cit. n. 58).

⁶⁷ La notion renvoie pour l’essentiel au débat entre Carl Schmitt et Erik Peterson, dans les années 1930 : C. Schmitt, *Théologie politique*, Paris, 1988 [éd. orig., *Politische Theologie*, München/Leipzig, 1922] ; E. Peterson, *Le monothéisme : un problème politique et autres traités*, Paris, 2007 [éd. orig., *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Leipzig, 1935] ; G. Gereby, « Carl Schmitt and Erik Peterson on the Problem of Political Theology. A footnote to Kantorowicz », dans J.M. Bak, A. al-Azmeh, dir., *Monotheistic Kingship. The Medieval Variants*, Budapest, 2005, p. 31-61 ; A.-D. Ogougbe, *Modernité et christianisme. La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, Paris, 2010.

⁶⁸ P. Legendre, *L'amour du censeur. Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris, 1974), nouv. éd., Paris, 2005 ; Id., *L'autre Bible de l'Occident : le Monument romano-canonique. Étude sur l'architecture dogmatique des sociétés (Leçons IX)*, Paris, 2009.

⁶⁹ G. Agamben, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique de l'économie et du gouvernement*, Paris, 2008 [éd. orig., *Il Regno e la Gloria*, Vicenza, 2007].

⁷⁰ L. Gaffuri et P. Cozzo, « Linguaggi religiosi e rimodulazioni di sovranità in un spazio urbano : Torino fra XV e XVII secolo », dans ce même volume. O. MattÉoni, *Un prince face à Louis XI : Jean II de Bourbon, une politique en procès*, Paris, 2012, chap. 3.

⁷¹ G. Desmarais, , *La morphogenèse de Paris* (cit. n. 9).

⁷² J. Morsel, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII^e siècle », dans P. Boucheron, J. Chiffoleau, dir., *Religion et société urbaine* (cit. n. 10), p. 363-381 ; sur l'articulation territoire/communauté, voir également J. Morsel, « Appropriation communautaire du territoire, ou appropriation territoriale de la communauté ? Observations en guise de conclusion », *Hypothèses*, 2005/1, p. 89-104.

⁷³ Sur ce point, je ne peux que renvoyer à la thèse d'histoire de l'art en voie d'achèvement de C. BultÉ, *Images dans la ville. L'usage des images dans les bâtiments civils en France après la guerre de Cent ans (1450-1520)*, université de Paris IV-Sorbonne.

⁷⁴ E.A.R. Brown, « Jürgen Habermas, Philippe le Bel et l'espace public », dans P. Boucheron, N. Offenstadt, dir., *L'espace public au Moyen Âge* (cit. n. 11), p. 193-203 (p. 197).

⁷⁵ Ph. Lorentz, D. Sendron, *Atlas de Paris au Moyen Âge*, Paris, 2006, p. 104.

⁷⁶ Sur cette question, voir en dernier lieu : F. Joubert, « Les tableaux vivants et l'Église », dans M. Bouhaïk-Gironès, dir., *Le théâtre de l'Église (XII^e-XVI^e siècles)*, Paris, 2011 : <http://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Fjoubert.pdf>

⁷⁷ A.I. Carrasco Manchado, « La entradas reales en la corona de Castilla. Pacto y diálogo político en torno a la apropiación simbólica del espacio urbano », dans ce même volume. Sur la place des concepteurs professionnels dans la théâtralisation et la politisation des entrées : J. Blanchard, « Le spectacle du rite. Les entrées royales », *Revue historique*, 627 (2003), p. 475-519.

⁷⁸ C. Gauvard *et alii*, dir., *Dictionnaire du Moyen Âge*, s.v. « Entrée royale » (N. Coulet).

⁷⁹ J'emprunte l'expression « rues honorées » (*calles honradas*) à A.I. Carrasco Manchado, « La entradas reales en la corona de Castilla ».

⁸⁰ N. Coulet, « Entrée royale » (cit. n. 78).

⁸¹ G. Kipling, *Enter the King : Theater, Liturgy, and Ritual in the Medieval Civic Triumph*, Oxford, 1998, qui présente et analyse la plupart des exemples d'entrées mentionnés dans les développements qui suivent.

⁸² *Ibid.*, p. 33. Représentation de Charles, devant les portes de Jérusalem, en pendant d'Heraclius, par Remi de Puys, *La tryumphante entrée de Charles Prince des Espagnes en Bruges* (Österreichische Nationalbibliothek, Wien).

-
- ⁸³ *Ibid.*, p. 45.
- ⁸⁴ *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, éd. et trad. B. Guenée, F. Lehoux, Paris, 1968 (« Sources d'histoire médiévale », 5), p. 194.
- ⁸⁵ *Ibid.*, p. 17-18 et 57.
- ⁸⁶ P. Montaubin, « *Pater Urbis et Orbis* » (cit. n. 60), p. 41 et n. 171.
- ⁸⁷ G. Kipling, *Enter the King* (cit. n. 81), p. 47.
- ⁸⁸ *Les entrées royales françaises* (cit. n. 84), p. 134.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 25 et 60.
- ⁹⁰ *Ibid.*, n°XXI, p. 241-265.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 243.
- ⁹² L'expression citée est empruntée à R. Klein, « L'urbanisme utopique de Filarète à Valentin Andreae », dans Id., *La forme et l'intelligible*, Paris, 1970 (« Tel »), p. 310. Sur l'exportation du modèle urbain catholique dans le Nouveau Monde hispanique : R.L. Kagan, *Urban Images of the Hispanic World 1493-1793*, New Haven/London, 2000, p. 182-183.
- ⁹³ J. Lara, *City, Temple, Stage. Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain*, Notre-Dame, 2004. Je remercie A. Redden de m'avoir fait découvrir cet ouvrage.
- ⁹⁴ F. de la Maza, « Fray Diego Valdés, escritor y grabador franciscano del siglo XVI », *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, UNAM, 13 (1945/IV), p. 15-44 [repris dans Id., *Obra escogida*, México, 1992, p. 97-160] ; E.J. Palomera, *Fray Diego de Valadés OFM evangelizador humanista de la Nueva España*, México, 1962 (que je n'ai pas consulté) ; L. Báez-Rubi, *Die Rezeption der Lehre des Ramon*

Lull in der Rhetorica christiana (Perugia, 1579) des Franziskaners Fray Diego de valdés, Dissertation, Universität Freiburg-in-Bresgau, 2003. Sur la question du métissage : S. Gruzinski, « Occidentalisation, globalisation et métissage dans les Amériques ibériques », dans *L'expérience métisse*, S. Gruzinski, dir., Paris, 2004, p. 76-84 (p. 77) ; Utile mise en contexte ecclésial de cette singulière personnalité appelée à devenir procureur de l'Ordre franciscain à la curie romaine : B. Jeanne, *Mexico-Madrid-Mexico. Sur les pas de Diego Valadés, une étude des milieux romains tournés vers le Nouveau Monde à l'époque de la Contre-Réforme (1568-1594)*, thèse nouveau régime, École des hautes études en sciences sociales, 2011.

⁹⁵ J. Lara, *City, Temple, Stage* (cit. n. 93), p. 125.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 184 et fig. 6.6.

⁹⁷ Sur ces deux représentations : D. Iogna-Prat, « L'église comme espace sacramentel » (cit. n. 55).

⁹⁸ J. Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, 2004, p. 401.

⁹⁹ P. Boucheron, D. Menjot, *La ville médiévale* (cit. n. 2), p. 383 ; S. Van Damme, « "Farewell Habermas" ? Deux décennies d'études sur l'espace public », dans P. Boucheron, N. Offenstadt, dir., *L'espace public au Moyen Âge* (cité n. 11), p. 43-61 (p. 60).

¹⁰⁰ P. Boucheron, N. Offenstadt, « Introduction générale : une histoire de l'échange politique au Moyen Âge », dans *ibid.*, p. 1-21 (p. 7).