



HAL
open science

La formation d'un espace sacré à Paris sous Louis VII et Philippe Auguste : cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs

Axelle Neyrinck

► To cite this version:

Axelle Neyrinck. La formation d'un espace sacré à Paris sous Louis VII et Philippe Auguste : cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs. *Circé. Histoire, savoirs, sociétés*, 2014, 4. hal-03199374

HAL Id: hal-03199374

<https://hal.univ-reims.fr/hal-03199374v1>

Submitted on 15 Apr 2021

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

La formation d'un espace sacré à Paris sous Louis VII et Philippe Auguste : cimetière des Innocents, communauté parisienne et exclusion des juifs.

Axelle Neyrinck

Résumé

L'article revient sur l'historiographie des « origines » du cimetière et de l'église parisiens des Saints-Innocents, dans le but de comprendre les enjeux qui ont présidé à la formation de ce complexe cimétériel au xii^e siècle. Il rassemble les données disponibles pour la première moitié du siècle, puis propose de replacer la formation du cimetière, la construction de l'église et la promotion du culte de Richard de Pontoise, enfant chrétien prétendument massacré par les juifs, au cœur de la politique de construction monarchique, territoriale et idéologique de Philippe Auguste.

Axelle Neyrinck, née en 1983, est agrégée d'Histoire et, depuis 2011, doctorante contractuelle du LabEx HASTEC à l'EHESS (CEIFR- Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, UMR 8216) sous la codirection de Dominique Iogna-Prat (EHESS, CNRS) et d'Isabelle Heullant-Donat (Université de Reims). Son travail de thèse porte sur la construction théologique et les usages sociaux, au Moyen Âge, de la figure des saints Innocents, ces petits enfants de moins de deux ans dont un unique verset biblique (Matthieu 2, 16),

rapporte

le

massacre.

Page personnelle : <http://ceifr.ehess.fr/index.php?673>

Contact : axelle.neyrinck@ehess.fr

Axelle Neyrinck, EHESS (CEIFR), LabEx HASTEC

Dans un article analysant la sociogenèse de la communauté parisienne^[1], Joseph Morsel mentionne, au détour d'une phrase, l'importance du cimetière des Innocents dans le double processus de spatialisation de cette communauté et de création d'une identité qui lui est propre au cours du xiii^e siècle : ce cimetière, enclos d'une muraille en 1186 ou 1187, devient en effet le lieu spécifique, délimité et privilégié de sépulture des Parisiens. Joseph Morsel déplore également le manque de recul des historiens vis-à-vis des deux chroniqueurs et panégyristes du règne de Philippe Auguste, Rigord et Guillaume le Breton, qui les a conduits à interpréter, de façon anachronique, la clôture du cimetière des Innocents comme une opération d'urbanisme à visée hygiéniste, « alors qu'on a affaire là avant tout à une entreprise de mainmise royale sur l'espace parisien. »^[2]

Il ne semble donc pas inutile de reprendre en détail le dossier de la formation du cimetière des Innocents, avec un double objectif. Il s'agit, d'une part, d'offrir quelques éclaircissements factuels sur la naissance, au xii^e siècle, du cimetière et de son église, en se déprenant de

l'image déformée transmise par l'historiographie moderne ; d'autre part, comme le suggère l'étude de Joseph Morsel, d'en proposer une interprétation nouvelle en replaçant le processus de mise en place de ce complexe cimétierial au cœur de la politique de construction monarchique, territoriale et idéologique des Capétiens, en particulier de Louis VII et de Philippe Auguste.

Mon propos s'insère dans le cadre d'un travail de thèse^[3] qui consiste à comprendre comment les enfants juifs de moins de deux ans, dont un unique verset biblique (Matthieu 2, 16) rapporte le massacre sur ordre du roi Hérode, sont devenus les « saints Innocents », saints et martyrs chrétiens à part entière. La réflexion théologique et exégétique sur les saints Innocents semble pouvoir expliquer qu'ils acquièrent au cours du Moyen Âge non seulement un culte propre mais également une « fonction expédiente », c'est-à-dire qu'ils soient mobilisés de manière opportune, parfois sans aucun lien avec leur origine biblique, à l'appui de nombreuses causes et dans des contextes polémiques. Le moment où le cimetière et l'église parisiens sont placés sous leur vocable constitue un jalon important du processus d'intégration des saints Innocents au patrimoine mental de la Chrétienté occidentale et un exemple frappant de l'usage politique de ces figures.

L'historiographie de l'église et du cimetière des Innocents est tributaire d'une image très négative forgée dès la Renaissance : Pantagruel (1532) ne disait-il pas de Paris « que c'estoit une bonne ville pour vivre, mais non pour mourir, car les guenaulx de Saint Innocent se chauffoyent le cul des ossements des mors »^[4] ? En suggérant ainsi que chaque personne mourant à Paris était enterrée aux Innocents, Pantagruel atteste de la mauvaise réputation dudit cimetière et de son importance dans l'imaginaire parisien. Dans un registre tout à fait différent, qui relève de l'érudition et prétend à l'objectivité, les « antiquités de Paris », genre qui apparaît au xvi^e siècle^[5] et fleurit aux xvii^e et xviii^e siècles, ont également transmis une tradition relative aux Saints-Innocents^[6] où s'entremêlent mythes et réalités. Ces ouvrages sont fort utiles pour reconstruire l'histoire médiévale de Paris dans la mesure où leurs auteurs avaient accès à des sources aujourd'hui disparues, qu'ils transcrivirent parfois intégralement, ainsi qu'à de nombreux bâtiments médiévaux détruits lors des grandes opérations urbanistiques du xix^e siècle. Comme souvent, la dette des médiévistes à l'égard de l'érudition moderne est grande, même s'il convient de lire ces sources avec les précautions d'usage, érudits et « antiquaires » modernes ayant passé les sources médiévales au filtre des préoccupations de leur temps. En ce qui concerne le cimetière des Innocents, sa fermeture en 1786, prétendument pour des raisons de santé publique^[7], le transfert des ossements dans les « catacombes », ainsi que la déconsécration et la destruction de l'église des Saints-Innocents en 1787, conduisirent parfois à lire la naissance de ce lieu sacré à la lumière de sa destruction à la veille de la Révolution française. Cela posé, il convient de revenir sur un certain nombre d'assertions des érudits modernes sur les débuts du cimetière, afin de tenter d'en éclaircir les enjeux au Moyen Âge central.

Avant les Saints-Innocents : les Champeaux

Aucun des érudits modernes ne donne de date ferme pour la construction de l'église des Saints-Innocents ou pour le passage du lieu-dit des « Champeaux », vaste zone non lotie où cohabitaient un marché et un cimetière, sous le vocable « Saints-Innocents ». L'archéologie a confirmé, lors des fouilles menées à l'occasion de la construction du Forum des Halles en 1973-1974, qu'une nécropole existait à l'emplacement du cimetière des Innocents au moins depuis les temps mérovingiens^[8], et que le lieu avait bien été utilisé comme tel de façon

ininterrompue jusqu'à sa fermeture au xviii^e siècle. En cela, le cimetière des Innocents obéit à un processus observé ailleurs dans l'Occident médiéval : désignée dans un premier temps comme champ funéraire sous le nom de « Champeaux » (« petits champs »), la nécropole de plein champ est progressivement circonscrite et intégrée dans une spatialité chrétienne[9].

Les premières attestations dans les sources écrites sont relativement tardives puisqu'elles datent du début du xii^e siècle. Ainsi, la dénomination « Champeaux » est attestée pour la première fois dans un diplôme de Louis VI daté de 1117, dans lequel le roi confirme une donation pour les desservants de la chapelle Saint-Georges et Saint-Magloire sise près des Champeaux (*iuxta Campellos*)[10]. Il existe donc alors un lieu de culte[11] dans cette zone non lotie dont le roi et l'évêque de Paris se partagent les droits en 1136 : le roi perçoit les deux tiers des cens, tailles, amendes judiciaires, ventes, achats, quêtes et autres revenus ; l'évêque reçoit le dernier tiers[12]. Un acte de Louis VII de 1139 fait connaître la décision de son père Louis VI d'y créer un marché[13]. Ces initiatives de Louis VI sont interprétées par Gaëtan Desmarais[14] comme révélatrices de la volonté de mainmise royale sur un espace en expansion : il s'agit pour le roi de prendre le contrôle des Champeaux afin d'étendre son pouvoir au détriment des seigneurs ecclésiastiques. À cet effet, il établit les marchands dans un lieu dont l'attractivité est renforcée par la présence du cimetière qui bénéficie non seulement de l'asile (périmètre à l'intérieur duquel il est interdit, même à la force publique, de poursuivre les fugitifs), à partir du moment où des morts y sont enterrés[15], mais surtout de l'immunité, qui interdit aux agents royaux de pénétrer dans l'espace délimité pour y exercer n'importe quel acte de contrainte, en particulier financière (amendes, redevances, *etc*)[16]. Protection et privilèges étant ainsi garantis aux marchands installés sur la terre des morts, la fonction commerciale est de fait attirée dans la ville, au détriment des abbayes qui entourent Paris, en particulier Saint-Denis. Cette mise en valeur commerciale s'opère également par l'appropriation royale progressive d'un « corridor foncier », mis en lumière par Gaëtan Desmarais[17], allant de Saint-Denis aux Champeaux perçant le « collier abbatial » aux mains des seigneurs ecclésiastiques, ce qui permet aux marchands de se rendre près du centre de Paris sans s'acquitter d'un péage auprès des seigneurs-abbés. Des paroisses, dont celle des Saints-Innocents, sont créées dans la première moitié du xii^e siècle le long de ce « corridor foncier », non par nécessité pastorale, puisqu'elles précèdent le lotissement des terres et l'accroissement de la population, mais pour s'assurer du contrôle des lieux de passage des marchands et limiter le pouvoir des seigneurs ecclésiastiques. Cette lecture de l'espace parisien souligne la place cruciale des Champeaux dans la structuration morphologique de la capitale par les Capétiens, qui ont utilisé l'urbanisation de Paris pour consolider leur pouvoir[18]. Elle permet également d'affirmer que l'interpénétration du marché et du cimetière était voulue par Louis VII et ses successeurs et n'était pas considérée comme une pratique impie, contrairement à ce que donnent à penser certaines assertions d'historiens actuels fondées sur une lecture trop rapide de Rigord et Guillaume le Breton[19].

Apparition des Saints-Innocents dans les sources

Au milieu du xii^e siècle, deux dénominations pour un même lieu de culte situé aux Champeaux semblent avoir coexisté. Dans une charte de l'évêque de Paris Thibaud concernant la paroisse de Sainte-Opportune[20], un témoin nommé Durand est mentionné comme sous-diacre et clerc des Champeaux (*Durandus subdiaconus, canonicus de Campellis*[21]), ce qui atteste l'existence de desservants en ce lieu en 1150, donc d'un

véritable lieu de culte qui n'est pas encore, semble-t-il, placé sous le vocable d'un saint. Une autre charte de la même année et du même évêque de Paris comporte la première mention de l'église « de Saint-Innocent » (*ecclesia Sancti Innocentii in Campellis*), au singulier, et signale la présence d'une cure[22]. Enfin, dans une charte de 1156, le patronage de l'église « des Saints-Innocents » (*ecclesia Sanctorum Innocentum*) [23] est attesté, cette fois au pluriel. L'examen des chartes permet donc d'identifier un *terminus post quem* : en 1156, il existe une église des Saints-Innocents. En revanche, nulle mention n'est alors faite du cimetière, bien que Rigord précise, au sujet de sa clôture par Philippe Auguste, qu'il s'agit d'un cimetière ancien[24].

La tradition historiographique moderne concernant la construction de l'église fait coexister deux récits. Pour certains de nos « antiquaires » [25], l'église des Saints-Innocents aurait été construite au début du règne de Philippe Auguste, dans les années 1180, avec le produit de la confiscation des biens des juifs ; l'église qu'ils avaient sous les yeux au xvii^e siècle datait probablement de la fin du xii^e ou du début du xiii^e siècle, comme l'a montré Hélène Couzy[26], même si rien n'interdit de penser qu'il existait une église des Saints-Innocents dans les années 1150 que l'on aurait reconstruite sous Philippe Auguste. Pour d'autres, la promotion du culte des saints Innocents daterait du règne de Louis VII, ce qui est davantage conforme au contenu des chartes. L'abbé Lebeuf (1687-1760) [27] est le premier des historiens de Paris à faire remonter la construction de l'église en amont du règne de Philippe Auguste, prêtant au père de celui-ci une dévotion toute particulière pour les petites victimes d'Hérode[28]. En effet, Louis VII aurait eu l'habitude de jurer « *Per Sanctos de Bethlehem !* ». L'abbé Lebeuf dit tenir cette information des *Annales bénédictines* de dom Mabillon, lequel avait copié et transmis un passage du commentaire de la règle de Saint-Benoît rédigé au milieu du xii^e siècle par un certain Étienne, clerc de Paris[29]. Celui-ci raconte la venue du pape Eugène III à Paris en 1147, dans le contexte de préparation de la Deuxième Croisade, conséquence du retentissement important qu'avait eu la chute d'Édesse (1144) en Occident. Le roi, lors des processions dédiées à la Vierge organisées pour la venue du pape, prenait garde à ce qu'aucun clerc ne se trouvât derrière lui ; dans le cas contraire, il demandait aux clercs de passer devant pour montrer la voie. C'est dans ce contexte qu'apparaît le fameux « juron » : « Vous, les clercs, passez devant, par les saints de Bethléem (...) Allez, allez ; il est de mon rôle et de celui de tous les laïcs de vous suivre, et vous, vous devez nous montrer la voie » (« *vos clerici procedite, per sanctos de Bethleem (...). Ite, ite, meum est et omnium laicorum vos subsequi, et vos nobis debetis ostendere viam* ») [30].

L'injonction faite aux clercs de passer devant le roi au nom des enfants de Bethléem massacrés sur ordre d'Hérode renvoie peut-être au précepte énoncé dans Matthieu 19, 30 : « les derniers seront les premiers et les premiers seront les derniers ». Il est impossible de savoir si cette parole d'humilité du monarque a été réellement prononcée ou bien si elle est le résultat d'une intervention de l'auteur. Cependant, l'évocation du lieu de leur martyre, Bethléem, pour désigner les saints Innocents, à la manière des anciens martyrologes, n'est pas anodine dans le triple contexte de prédication de la Croisade, de volonté de réappropriation des lieux saints par les chrétiens et d'élaboration de la notion de Terre sainte[31]. De plus, on peut y voir une allusion au rôle des clercs, zéloteurs et guides du pèlerinage armé des laïcs. L'abbé Lebeuf généralise l'emploi de ce juron, peut-être issu de l'imagination d'un clerc, pour en faire une habitude et une preuve de la dévotion du roi envers les petites victimes d'Hérode. On peut difficilement affirmer que la construction de l'église relève de la faveur dont auraient joui les Innocents auprès de Louis VII, dans la mesure où aucune source ne fait explicitement ce lien. Cependant, il convient de souligner que les premiers documents attestant l'existence d'une église et d'une paroisse de(s) saint(s) Innocent(s) datent des années

1150-1156, c'est-à-dire des années où le roi revint de la Croisade. La dévotion supposée du roi pour les Innocents, peut-être suggérée par Bernard de Clairvaux, fougueux prédicateur de la Deuxième Croisade et auteur d'un important sermon sur les saints Innocents[32], s'est-elle affirmée lors de son séjour en Terre sainte[33] ? On peut à tout le moins pointer les concomitances frappantes entre ces différents événements.

Les Saints-Innocents au cœur de la politique antijuive de Philippe Auguste ?

Les sources sont plus nombreuses et disertes à partir de la fin du xii^e siècle, au moment du transfert dans l'église des Saints-Innocents des reliques de Richard de Pontoise, enfant chrétien prétendument massacré par les juifs en 1179. Ce transfert a provoqué une confusion, exprimée par l'usage indifférencié dans les sources du vocable au singulier (église ou cimetière « de Saint-Innocent ») ou du pluriel (église ou cimetière « des Saints-Innocents »), entre le jeune Richard et les Innocents de Bethléem. Le massacre des Innocents est un massacre d'enfants juifs « christianisé » grâce à une interprétation typologique développée dans l'exégèse dès l'époque des Pères de l'Église : il est présenté comme le premier massacre d'enfants chrétiens (chrétiens parce que le martyr équivaut à un baptême de sang) par des juifs (les sicaires d'Hérode et Hérode lui-même n'étant pas historiquement juifs mais interprétés comme tels)[34]. Par conséquent, quand à partir de la deuxième moitié du xii^e siècle se multiplient les accusations de meurtres rituels proférées contre les juifs, le massacre des Innocents est souvent invoqué à l'appui de celles-ci.

Piganiol de la Force, historiographe royal et auteur en 1742 d'une *Description de la ville de Paris et de ses environs*, explique l'usage du vocable « Saint-Innocent » par un mésusage populaire du terme, sous-entendant peut-être que le « peuple » a à l'esprit le martyr du saint innocent Richard et non celui, biblique et donc relevant de la culture des lettrés, des Innocents de Bethléem. Anne Lombard-Jourdan[35] l'explique, pour sa part, par la présence, dans un premier temps, des reliques d'un seul Innocent de Bethléem, auxquelles se serait adjoint le corps d'un deuxième Innocent venant de Saint-Denis, ce qui n'est pas impossible mais difficile à prouver. D'après les chartes mentionnées précédemment, l'église portait le nom de Saint-Innocent en 1150, puis des Saints-Innocents un peu plus tard. Pour l'époque des débuts de l'église, il est impossible d'apporter une réponse à ce problème du vocable au singulier ou au pluriel. En revanche, à partir du moment où les reliques de Richard de Pontoise sont transférées dans l'église, il est plus clair que l'usage du singulier se rapporte à une volonté de soutenir le culte de ce martyr, dont le dossier hagiographique est à la fois fort mince et assez discutabile[36].

Il existe très peu d'attestations de Richard de Pontoise qui soient contemporaines de son prétendu martyr. La plus ancienne semble être un extrait des *Annales* de Lambert de Waterloo, chanoine à Cambrai, qui achève sa chronique en 1170. Il rapporte pour l'année 1163 le meurtre de Richard, crucifié par les juifs à Paris, et non à Pontoise. Il ne mentionne pas de lieu de culte[37], signe peut-être que le transfert des reliques n'avait pas encore eu lieu à cette date. Une autre source contemporaine est la chronique de Geoffroy de Vigeois[38], achevée en 1184, où l'auteur rapporte pour l'année 1156 (ce qui concorde avec la charte de l'évêque Thibaud mentionnée précédemment) la construction de l'église des Saints-Innocents *super quemdam Richardum* (« sur les reliques d'un certain Richard »), ce qui fait douter de la

justesse de la chronologie mais met bien en relation la construction de l'église et le prétendu martyr.

Une source plus significative est la *Chronique* de Robert de Torigny[39], célèbre abbé du Mont Saint-Michel (1154-1186) et continuateur de la chronique de Sigebert de Gembloux. Pour l'année 1171, il rapporte les incidents de Blois : des juifs soupçonnés d'avoir crucifié un enfant chrétien et d'avoir jeté son corps dans la Loire sont condamnés au feu par le comte de Blois – même si d'autres sources attestent que le corps du martyr présumé n'a jamais été découvert. L'auteur rappelle ensuite le sort identique réservé à Guillaume de Norwich, tanneur anglais de douze ans, que l'on date de 1144, puis à Richard de Pontoise, dont le corps, dit-il, a été transféré dans *une*[40] église où il fait beaucoup de miracles, sans préciser davantage le vocable de l'église. Robert de Torigny rapporte donc pour la même année plusieurs récits de meurtres rituels pourtant non contemporains, dont les éléments semblent se mêler dans sa mémoire. De même, pour l'année 1177[41], il évoque un certain Guillaume, assassiné à Paris par des juifs qui furent ensuite condamnés au bûcher. L'auteur semble confondre Guillaume de Norwich et Richard de Pontoise.

Robert de Thorigny pourrait bien, comme le suppose Gavin Langmuir[42], être l'artisan de la diffusion en France de l'accusation de crucifixion d'enfants chrétiens par les juifs, puisque celle-ci naît en Angleterre en 1144 et se propage en France dans les années 1170. Or Robert fut bibliothécaire de la célèbre abbaye du Bec, puis prieur du Mont-Saint-Michel, deux abbayes normandes qui avaient reçu, après la conquête de 1066, des possessions outre-Manche. Des contacts incessants entre les deux rives de la Manche s'établissaient notamment par la circulation de ces moines normands[43]. Robert, qui rédige sa chronique dans les années 1180, a certainement entendu parler de Guillaume de Norwich, dont il a peut-être lu la *Vita* composée par Thomas de Monmouth en 1169[44]. Quoi qu'il en soit, il s'agit d'une source importante dans la mesure où l'on y trouve la première occurrence de la mise en série des meurtres d'enfants chrétiens par les juifs « pour jeter l'opprobre sur les chrétiens » (*ad opprobrium Christianorum*), promise à une longue postérité. Les accusations de Blois (1171), Norwich (1144), Gloucester (1168) et Pontoise (1179 ou 1163) sont toutes rapportées pour la même année dans un paragraphe ponctué d'adverbes (*etiam, similiter, frequenter*) établissant un lien entre ces événements présentés comme les fruits d'une habitude propre aux juifs. Cette litanie est complaisamment reprise à l'époque moderne par l'un des historiens de Paris, dom Jacques du Breul (1528-1614)[45], bénédictin de Saint-Germain-des-Prés, puis dans la grande entreprise d'érudition des Bollandistes, les *Acta Sanctorum*[46]. L'antisémitisme du xix^e siècle fit également sienne cette longue mise en série des crimes rituels, dont *Le mystère du sang chez les juifs de tous les temps*, d'Henri Desportes, paru en 1890 et préfacé par Édouard Drumont, constitue un sinistre exemple.

Le dossier de Richard de Pontoise est donc problématique : il se compose d'une part de sources annalistiques et cléricales émanant d'auteurs ayant vraisemblablement entendu parler de Guillaume de Norwich qui cherchent à importer le motif de la crucifixion d'enfants chrétiens par les juifs et, d'autre part, de sources à la gloire de Philippe Auguste, dont en particulier Rigord, moine sandionysien profondément antijuif, qui reconstruit les faits au mépris de la chronologie.

En effet, Rigord ne donne pas de raisons autres que religieuses à l'expulsion des juifs du domaine royal en 1182, alors même qu'il existe des sources discordantes : par exemple, Raoul de Dicet, doyen de la cathédrale de Saint-Paul à Londres, affirme que les juifs n'ont offensé personne – donc que les motifs du roi ne sont pas religieux[47]. Rigord situe les premières

mesures prises par Philippe Auguste contre les juifs en 1179, avant même la mort de son père, et en fait la conséquence directe du meurtre de Richard : un samedi de février 1179, durant shabbat, le roi fit saisir tous les biens des juifs dans les synagogues du domaine royal. Le panégyriste fait donc commencer l'action politique du jeune roi par un geste spectaculaire et la place sous le signe de la haine des juifs, afin de rapprocher Philippe Auguste d'un Dagobert mythique qu'il présente également comme extirpateur des juifs. Il affirme que le roi

avait souvent entendu raconter par les enfants qui avaient été élevés avec lui au Palais – et cela il l'avait soigneusement gardé en mémoire sans rien en oublier –, que chaque année, le Jeudi saint ou pendant la Semaine sainte, les juifs de Paris, cachés dans des grottes souterraines, égorgeaient un chrétien, en une sorte de sacrifice, pour outrager la religion chrétienne. Et, comme ils s'obstinaient depuis longtemps dans la perversité de ce crime diabolique, les juifs avaient été souvent arrêtés du temps de son père et brûlés. Ainsi saint Richard fut-il tué par les juifs et fixé à une croix, entrant dans la joie du Seigneur par le martyre : son corps repose dans l'église de Saint-Innocent des Champeaux. Là, à ce que nous avons entendu dire, pour l'honneur de Dieu et par son action, de nombreux miracles ont été accomplis grâce aux prières et à l'intercession de saint Richard[\[48\]](#).

Un autre élément de la « faiblesse » du dossier de Richard de Pontoise est l'absence de canonisation, même tardive[\[49\]](#), de récits de translation de reliques ou d'*adventus* pourtant si efficaces politiquement pour légitimer un nouveau pouvoir, comme l'a montré Edina Bozóky[\[50\]](#). On peut se demander pourquoi il n'existe aucune production hagiographique (du moins pas avant l'ultime fin du xv^e siècle et la *Passion* composée par Robert Gaguin) dans le cas de Richard, alors que l'on se trouve à une période d'apogée de ce genre[\[51\]](#). Une hypothèse permettant d'expliquer cette absence serait qu'un tel récit hagiographique était inutile. Au xii^e siècle, le fonds théorique et théologique légitimant le culte des enfants martyrs des juifs était déjà constitué grâce à la longue tradition exégétique relative aux Innocents[\[52\]](#). En transférant les reliques de Richard dans l'église des Innocents, on donne droit de cité à ce nouveau martyr un peu contestable. Les Innocents, comme Richard, n'ont rien fait sur terre qui puisse leur valoir la sainteté : ils n'ont pas eu la volonté de mourir pour le Christ et n'ont donc pas témoigné de leur foi (même si Robert Gaguin, auteur en 1498 de la tardive *Passio* de Richard, lui fait réciter son *Credo* sous la torture) ; ils ont été martyrisés par les juifs (selon l'interprétation typologique donnée dans les textes exégétiques[\[53\]](#)) et ont été immédiatement saints du fait même de l'identité de leur(s) persécuteur(s) supposé(s).

À ce martyr à la légitimité contestable, l'Église assigne, à une date inconnue, une fête grandement signifiante : le 25 mars. Dans la tradition des rumeurs de massacres d'enfants chrétiens par les juifs, le crime intervient toujours à Pâques, pour se moquer de la Passion. Or Pâques étant une fête mobile, les enfants prétendument martyrs des juifs sont fêtés les 24 ou 25 mars[\[54\]](#). Le 25 mars, jour de l'Annonciation, permet de tisser un tendre lien entre ces enfants, la Vierge et le Christ, dont les saints Innocents préfigurent la Passion, et dont Richard rejoue la crucifixion. Ainsi, la date permet de lier dénonciation du meurtre d'enfants et annonce de l'avènement du seigneur, le massacre des Innocents ayant été commenté comme nécessaire à l'advenue du plan divin.

Le dossier hagiographique fort maigre de Richard[\[55\]](#) permet de penser qu'il s'agit d'un martyr de circonstance inventé à l'appui des nécessités du début du règne de Philippe Auguste. Les idées de consolidation et de stabilité du royaume à travers l'obtention de reliques, comme d'augmentation du prestige d'une ville par le nombre de saints dont elle possède tout ou partie des corps, sont en vogue au xii^e siècle[\[56\]](#). Elles s'accordent

parfaitement avec la construction de la royauté capétienne dans sa capitale. De plus, l'invention de Richard ajoute une dimension pieuse à la politique fiscale dirigée par le roi contre les juifs. Certes, Philippe Auguste était sensible au messianisme de Joachim de Flore[57] : sa politique antijuive put comporter une dimension eschatologique, le massacre d'innocents préfigurant en général l'advenue du Seigneur. Mais de nombreuses études soulignent que l'expulsion de 1182 avait un objectif avant tout fiscal, les juifs ayant été rappelés en 1198[58]. Gavin Langmuir a montré que les clercs ou les puissants laïcs avaient parfois eu intérêt à exciter l'antijudaïsme « spontané » des populations pour justifier leur politique[59]. Ce fut donc le cas à Paris également. De plus, en comparant l'expulsion de 1182 avec celle de 1306, documentée par la chronique rimée de Geoffroi de Paris[60] qui insiste sur le fait que les prêteurs chrétiens étaient bien plus cruels en affaires que les prêteurs juifs, on peut supposer que le tissu économique et social fut bouleversé par l'expulsion de 1182 : le roi aurait voulu s'attirer les faveurs de l'Église en donnant les synagogues à l'évêque, les suffrages des bourgeois en leur offrant les biens immobiliers (soit que les juifs se soient dépêchés de vendre, soit que le roi ait vendu les biens confisqués) et, enfin, l'estime du peuple en lui offrant un nouveau saint. Quelles qu'aient été les motivations de Philippe Auguste, le fait est qu'à partir des années 1180, les Parisiens vénéraient un « saint innocent » crucifié par les juifs et assimilé aux petits martyrs bibliques, leur « terre des morts » portant désormais le nom de cimetière des Innocents.

Dans le cas très spécifique du cimetière des Innocents, on assiste donc à la fois à la création d'un lieu saint dans une zone en plein développement économique et démographique (la rive droite) et à la production d'une idéologie antijuive, véhiculée en particulier par Rigord et Guillaume le Breton. Le concept d'*inecclesiamiento* forgé par Michel Lauwers permet sans doute de rendre compte de ce double processus : d'une part, la « polarisation » de la communauté parisienne autour du cimetière des Innocents, non pas en termes strictement spatiaux et démographiques, mais bien en tant que « processus de *spatialisation* des liens entre les personnes (...) au terme duquel le rapport aux lieux, ou à certains lieux, est devenu un facteur essentiel de structuration sociale »[61], au terme duquel, donc, le cimetière des Innocents est devenu un élément constitutif de l'identité parisienne ; d'autre part, une construction idéologique de l'*Ecclesia*, élaborée par les clercs[62], selon laquelle l'Église, identifiée au corps social, est faite de tous les fidèles, vivants ou morts[63], et ancrée dans des lieux particuliers.

Il est possible d'émettre, en conclusion, une hypothèse complémentaire. La construction d'une enceinte autour de Paris par Philippe Auguste[64] entre 1190 et 1215 et la clôture du cimetière des Innocents en 1186 ou 1187 obéissent à une même logique : entourer la capitale de murs équivaldrait dans le domaine profane à la consécration du cimetière[65], lequel fut ceint de murs « suffisamment élevés et d'une circonférence assez vaste, tels qu'on les fait pour les châteaux ou les villes », selon le Guillaume le Breton[66] : la comparaison entre la clôture du cimetière et la muraille de la ville est explicite. Le cimetière, selon l'expression de Michel Lauwers, « placé au centre du dispositif social »[67], serait doublement polarisant, incarnant dans un lieu non seulement la communauté parisienne mais aussi la conception que le roi se fait de son pouvoir. Il servirait ainsi de modèle spatial à Philippe Auguste lorsqu'il entreprend de contrôler l'espace parisien. Le fait de ceindre Paris et son principal cimetière d'une muraille, et ce dans les mêmes années, organise le royaume sur un modèle de cercles concentriques, créant une spatialité royale fondée sur une logique d'emboîtement. Cette « consécration » de la capitale royale sur le modèle du cimetière, qui s'accompagne de sa clôture[68], va de pair avec l'exclusion des indésirables, les juifs en l'occurrence. Ceindre Paris de murs aurait moins eu pour but de défendre la ville d'éventuelles attaques durant

l'absence du roi parti en Croisade que de la consacrer, de la territorialiser ici-bas en vue de l'au-delà. Du territoire de la communauté des morts, on exclut les « immondices » (le cimetière est clos à cause de « l'affluence des eaux de pluie et de la surabondance d'une boue fétide », d'après Rigord[69], ce que corrobore la version plus « poétique » de Guillaume le Breton[70]) ; du territoire des vivants, on exclut les juifs. En cela, il est remarquable que la strophe de la *Philippide* de Guillaume le Breton relatant la clôture du cimetière succède immédiatement au récit que fait le panégyriste de l'expulsion des juifs par le roi, au mépris de la chronologie. Les juifs sont comparés aux immondices du cimetière des Innocents, par l'utilisation d'un même vocabulaire[71].

Contrairement aux assertions des érudits modernes et de certains historiens après eux, le cimetière des Innocents n'a donc pas été clos dans un but hygiéniste, bien éloigné des préoccupations médiévales, mais pour renforcer le pouvoir royal par la sacralisation de sa nouvelle capitale. Cette opération est liée à la « mutation terminologique » qu'évoque Joseph Morsel[72]. Selon cet auteur, les juifs de Paris ont acquis leur pronom possessif (*judei nostri*, « nos juifs ») au moment où les « bourgeois du roi », eux, devenaient les « bourgeois de Paris », chargés par Philippe Auguste de paver les rues et dotés désormais d'un cimetière bien délimité – où, selon Rigord, les *cives Parisienses*, les « citoyens de Paris », enterraient leurs morts. Le roi leur offre alors une identité pleinement spatialisée, tandis que les juifs connaissent un destin inverse : une « déspatialisation »[73] de leur statut. Murs du cimetière, murs de la ville : il s'agit dans les deux cas de définir un « dedans » et un « dehors », un même et un autre[74]. Le cimetière des Innocents, organisé autour de saints à connotation antijuive, peut donc être envisagé comme une métaphore de la communauté parisienne construite en négatif contre les juifs et, ainsi purifiée, en route vers le salut.

[1] Joseph Morsel, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au xiii^e siècle », dans *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Patrick Boucheron, Jacques Chiffolleau (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2000, p. 363-381.

[2] *Ibidem*, p. 372.

[3] Travail mené sous la codirection d'Isabelle Heullant-Donat, que je remercie pour son attentive relecture de cet article, et de Dominique Iogna-Prat, qui a organisé la journée doctorale lors de laquelle cette étude a été présentée et discutée pour la première fois. Mes remerciements vont également à Michel Lauwers pour sa note de lecture rigoureuse et ses précieux conseils, ainsi qu'au comité de rédaction de la revue *Circé*.

[4] François Rabelais, *Pantagruel*, livre VII, (éd. Folio, 1999, p. 109).

[5] Le premier ouvrage du genre, paru la même année que le *Pantagruel*, est celui de l'imprimeur Gilles Corrozet, *La fleur des antiquitez de la noble et triumpante ville et cité de Paris*, Paris, 1532. Voir sur ce « genre littéraire » la mise au point et la bibliographie données par Antoine Destemberg sur le site « Ménestrel » :

<http://www.menestrel.fr/spip.php?rubrique1702>, consulté le 14 août 2013.

[6] La graphie adoptée différencie les « saints Innocents », les petites victimes d'Hérode devenues martyrs à part entière du christianisme, et les « Saints-Innocents », pouvant désigner la paroisse, l'église ou le cimetière parisiens.

[7] Comme le note Diego Carnevale dans ses travaux sur la lutte contre la sépulture urbaine à l'époque moderne, les raisons de la fermeture du cimetière, opérée par la lieutenance de police, sont de l'ordre d'une volonté de contrôle politique et policier de l'espace urbain, bien plus que de préoccupations précocement hygiénistes (Communication du 12 avril 2013 lors de la journée des jeunes chercheurs du LabEx HASTEC : « La controverse des cimetières à Paris au xviii^e siècle : un problème de santé publique ? »)

[8] Michel Fleury, « Le cimetière mérovingien des Champeaux ; l'origine des Saints-Innocents et de Sainte-Opportune », dans Michel Fleury et Guy-Michel Leproux (dirs.), *Les Saints-Innocents*, Paris, Délégation à l'action artistique de la Ville de Paris, 1990, p. 25-35. Il ne subsiste aujourd'hui du cimetière que la fontaine des Innocents, datant du xvi^e siècle, sur la place délimitée par les rues Pierre Lescot, Berger, Saint-Denis et des Innocents.

[9] Parmi maints exemples, on peut citer la transformation d'un champ funéraire en cimetière sous l'impulsion du pape Urbain II en 1095 dans les environs de Tarascon, mentionnée par Michel Lauwers, *Naissance du cimetière : lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2005, p. 136 ; d'autres cimetières ont conservé la marque sémantique de leur origine, tels le Camposanto de Pise ou encore celui d'Orléans, qui connaît un destin similaire au cimetière des Innocents (fermeture en 1786 et construction de halles commerciales sur le site).

[10] Robert de Lasteyrie (dir.), *Cartulaire général de Paris, ou Recueil de documents relatifs à l'histoire et à la topographie de Paris, 528-1180*, Paris, Imprimerie nationale, coll. « Histoire générale de Paris », 1887, p. 198 (n° 175) ; Achille Luchaire, *Louis VI le Gros : annales de sa vie et de son règne, 1081-1137 avec une introduction historique*, Reprod. en fac-sim. (Paris 1890), Genève, Mégariotis reprints, 1979, p. 109 (n° 223) ; Robert-Henri Bautier et Jean Dufour (dirs.), *Recueil des actes de Louis VI, roi de France*, Paris, Académie des inscriptions et belles-lettres diff. de Boccard, coll. « Chartes et diplômes relatifs à l'histoire de France », 1992, t. II, p. 253-256 (n° 123).

[11] Comme le montrent les enquêtes archéologiques, la construction des lieux de culte est souvent bien antérieure à leurs premières mentions dans les sources écrites. Voir la mise au point de Michel Lauwers, « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*. Monachisme et logiques spatiales du féodalisme », dans Dominique Iogna-Prat, Michel Lauwers, Florian Mazel et Isabelle Rosé (dirs.), *Cluny : les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Art & société », 2013, p. 315-338, particulièrement p. 319.

[12] Robert de Lasteyrie, n° 264 ; Achille Luchaire, n° 572 ; Robert-Henri Bautier et Jean Dufour, n° 381.

[13] Robert de Lasteyrie, n° 271 ; Achille Luchaire, n° 623 ; Robert-Henri Bautier et Jean Dufour, n° 398.

[14] Gaëtan Desmarais, *La morphogenèse de Paris : des origines à la Révolution*, Paris, L'Harmattan, 1995, coll. « Géographies en liberté », en particulier p. 164-184.

[15] Michel Lauwers, « Le cimetière dans le Moyen Âge latin. Lieu sacré, saint et religieux », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1999, vol. 54, n° 5, p. 1047-1072.

[16] Élisabeth Zadora-Rio, « La topographie des lieux d'asile dans les campagnes médiévales », dans Michel Fixot et Élisabeth Zadora-Rio (dirs.), *L'Église, la campagne, le terroir*, Paris, Éd. du CNRS, coll. « Monographie du CRA (Centre de Recherches archéologiques) », n° 1, 1990, p. 11-16.

[17] Gaëtan Desmarais, *Morphogenèse...*, p. 172-176 ; voir la figure 14, p. 177 : « Le corridor foncier de la rive droite ».

[18] *Ibidem*, p. 202.

[19] Je me contenterai d'en donner deux exemples. « Le cimetière était un lieu ouvert, et qui plus est situé à proximité du marché des Champeaux : deux facteurs peu propices au respect des morts », écrit Guy-Michel Leproux, « Le cimetière médiéval », dans Michel Fleury et Guy-Michel Leproux, *Les Saints-Innocents...*, p. 39, omettant que la cohabitation entre vivants et morts était au contraire la norme au Moyen Âge (cf. Michel Lauwers, *Naissance du cimetière...*, p. 9) et citant à l'appui Guillaume le Breton qui pourtant ne dit rien de la cohabitation des marchands et des morts et se contente de déplorer la présence dans le cimetière de cochons, d'immondices et de prostituées : « Hic cuivis hominum suibusque patere solebat, / Spurcitiis, scopibus sordens et stercore multo, / Et, quod pejus erat, meretricabatur in illo » (Ce lieu était d'ordinaire ouvert au tout venant et aux cochons, souillé d'immondices, de pierres (?) et de beaucoup de fumier, et ce qui était encore pire, on s'y prostituait), Guillaume le Breton, *Philippide*, I, vers 439-441, Henri-François Delaborde (éd.), *Œuvres de Rigord et de Guillaume le Breton*, Paris, Renouard, 1885, t. II, p. 25. Par ailleurs, Christine Métayer, dans *Au tombeau des secrets : les écrivains publics du Paris populaire, Cimetière des Saints-Innocents, xvi^e-xviii^e siècle*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel histoire », 2000, affirme, p. 142 que Rigord et Guillaume le Breton réprouvent la présence de marchands dans le cimetière alors que, encore une fois, ces chroniqueurs ne disent rien de tel. L'auteur ajoute, à tort, que Saint-Louis fut « le premier (...) à sanctionner l'utilisation commerciale du lieu de sépulture » parce qu'il autorisa les lingères à y déployer leurs auvents (p. 143). La volonté d'expulser hors des cimetières les activités profanes était certes dans l'air du temps (Élisabeth Zadora-Rio, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : le voyage du pape Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans André Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, « Collection de l'École française de Rome », 2000, vol. 273, p. 213, montre qu'elle apparaît dans les sources normatives dans les années 1220, traduction d'une idée sans doute présente dans les esprits depuis quelques années). Mais elle n'est explicite ni chez Rigord, ni chez Guillaume le Breton.

[20] Robert de Lasteyrie, n° 359. Les paroisses des Saints-Innocents et de Sainte-Opportune sont des démembrements de l'immense territoire dépendant de Saint-Germain-l'Auxerrois.

[21] La traduction du terme *canonicus* pose problème dans le contexte de cette chartre et devra faire l'objet d'une recherche plus approfondie.

[22] Il s'agit de la vente d'un four et de ses dépendances faite à un certain Évrard le Convers par Gérôme, curé de Saint-Innocent, parce qu'ils ne lui sont d'aucune utilité, sans doute en raison du faible peuplement de la paroisse. Robert de Lasteyrie, n° 368.

[23] Robert de Lasteyrie, n° 394.

[24] Rigord, *Histoire de Philippe Auguste*, Élisabeth Carpentier, Georges Pon, Yves Chauvin (éds.), Paris, CNRS Éditions, 2006, coll. « Sources d'histoire médiévale », n° 33, p. 222-223 : « Cimiterium enim illud antiquitus fuerat platea grandis » (Ce cimetière, en effet, était depuis des temps anciens une grande place) et « cimiterium in quo tot milia virorum sepulta jacebant » (ce cimetière, où tant de milliers d'hommes étaient enterrés).

[25] Jacques Du Breul, *Le théâtre des antiquitez de Paris : où est traicté de la fondation des églises & chapelles de la cité, Université, Ville, & Diocèse de Paris : comme aussi de l'institution du Parlement, fondation de l'Université & collèges, & autres choses remarquables*, Paris, Société des Imprimeurs, 1639, p. 620 ; Henri Sauval, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, Paris, Charles Moette et Jacques Chardon, 1724, p. 358.

[26] Hélène Couzy, « L'église des Saints-Innocents à Paris », *Bulletin monumental*, 1972, CXXX, n° 4, Paris, Société française d'archéologie, p. 279-302.

[27] Jean Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, Paris, Féchoz et Letouzey, 1883, t. I, p. 49.

[28] Il est en cela suivi par Jean-Baptiste Renou de Chévigné dit Jalliot, *Recherches critiques, historiques et topographiques sur la ville de Paris*, Paris, Lottin aîné, 1772, viii^e quartier : Les Halles, p. 14.

[29] Une brève notice sur ce clerc se trouve dans l'*Histoire littéraire de la France par la Congrégation de Saint-Maur*, Paris, 1763, t. 12, p. 260, et dans la « Liste des auteurs qui ont écrit sur la règle de Saint-Benoît » de dom Calmet, *Commentaire littéral, historique et moral sur la Règle de Saint Benoît. Avec des remarques sur les différents Ordres Religieux qui suivent la Règle de Saint Benoît*, Emery, 1734, p. 78.

[30] Jean Mabillon et Edmond Martène, *Annales Ordinis S. Benedicti Occidentalium Monachorum Patriarchae: In quibus non modo res monasticæ, sed etiam ecclesiasticæ historiæ non minima pars continetur*, Paris, Jacques Rollin, 1739, t. VI, p. 700.

[31] Voir à ce sujet Dominique Iogna-Prat, « La Terre sainte disputée », *Médiévales*, N°41, « La rouelle et la croix », 2001, pp. 83-112, en particulier p. 94. Notons au passage que le Camposanto de Pise, autre cimetière appelé « champ » et évoqué plus haut (n. 9), aurait été doté de terre rapportée du mont Golgotha par l'archevêque Ubaldo Lanfranchi à son retour de croisade (cf. Diane Cole Ahl, « Camposanto, Terra santa : Picturing the Holy Land in Pisa », *Artibus et Historiæ*, 2003, vol. 24, n° 48, p. 95).

[32] Bernard de Clairvaux, « De Festivitatibus Sancti Stephani, Sancti Ioannis et Sanctorum Innocentium », dans *Sermons pour l'année, I, 2 : De Noël à la purification de la Vierge*, texte établi par Jean Leclercq, Henri-Marie Rochais et Charles Hugh Talbot, traduit par Marie-Imelda Huille, Paris, Cerf, 2004, coll. « Sources Chrétiennes » n° 481, p. 82-91.

[33] Eudes de Deuil, dans son *Histoire de la croisade de Louis VII*, n'en fait pas mention. Cf. *Monumenta Germaniæ Historica, Scriptorum*, XXVI, p. 59-73.

[34] Voir par exemple, dès le iv^e siècle, Hilaire de Poitiers : « Or, la fureur d'Hérode et l'assassinat des enfants sont l'image du peuple juif déchaîné contre les chrétiens, à la pensée

que par le meurtre des bienheureux martyrs il peut effacer le nom du Christ dans la foi de tous ceux qui le professent », Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, I, 6-7, Jean Doignon (éd.), Paris, Cerf, 1978, coll. « Sources chrétiennes » n° 254, p. 98-101.

[35] Anne Lombard-Jourdan, *Aux origines de Paris : la genèse de la rive droite jusqu'en 1223*, Paris, Éd. du Centre national de la recherche scientifique, 1985, p. 61.

[36] La *Bibliotheca hagiographica latina*, au numéro 7213 « Richardus puer m. Parisiis », ne fait état que d'une *Passion*, celle écrite par Robert Gaguin (1433-1501) et rapportée dans les *Acta Sanctorum*, Mars, t. III, p. 593-594.

[37] *Annales Cameracenses*, I. M. Lappenberg (éd.), *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, XVI, p. 536.

[38] Geoffroy du Vigeois, *Chronicon*, dans *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, Léopold Delisle (éd.), Paris, Victore Palmé, 1877, t. 12, p. 438.

[39] *Chronique de Robert de Torigni, abbé du Mont-Saint-Michel ; suivie de divers opuscules historiques de cet auteur et de plusieurs religieux de la même abbaye*, t. 2, Léopold Delisle (éd.), Rouen, A. Le Brument et Ch. Métérie, 1872, p. 27.

[40] L'accent mis sur « une » ne se retrouve pas dans la source.

[41] *Ibidem*, p. 66-67.

[42] Gavin I. Langmuir, « L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'ouest du Rhône », *Cahiers de Fanjeaux*, n° 12, 1977, « Juifs et judaïsme en Languedoc », p. 241-242.

[43] Véronique Gazeau, *Normannia monastica : Prosopographie des abbés bénédictins (x^e-xii^e siècle)*, Caen, Publications du CRAHM, 2007, p. 220 sq.

[44] Thomas of Monmouth, *The Life and Miracles of St William of Norwich*, Augustus Jessopp, Montague Rhodes James (éds.), Cambridge, University Press, 1896, 303 p.

[45] Jacques Du Breul, *Le théâtre des antiqvitez de Paris...*, p. 619-621.

[46] Le tome III du mois de mars, où se trouve la *Passion* de Richard, date des années 1660.

[47] *Ymagines historiarum*, éd. W. Stubbs, Londres, 1876, p. 4 : « dum in nullo regem offenderent ».

[48] Rigord, *Histoire de Philippe Auguste...*, p. 130-133.

[49] Contrairement à d'autres enfants prétendument martyrs des juifs comme Werner d'Oberwesel, pour la canonisation duquel un dossier a été constitué, et qu'a étudié André Vauchez, « Antisémitisme et canonisation populaire : saint Werner ou Vernier († 1287), enfant martyr et patron des vigneron », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1982, vol. 126, n° 1, p. 65-79 ; Simonino de Trente a lui aussi été canonisé en 1588 par le pape Sixte V.

[50] Edina Bozóky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis : protection collective et légitimation du pouvoir*, Editions Beauchesne, 2007, p. 148.

[51] Edina Bozóky, « Martyrs de faits divers au haut Moyen Âge », *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 2009, vol. 14, « Societas vistulana », p. 5-26.

[52] L'étude de la tradition exégétique relative aux saints Innocents constitue une part importante de mon travail de thèse, que je ne développe pas ici.

[53] Cf. *supra*, n. 29.

[54] Voir le tome III du mois de Mars des *Acta Sanctorum*.

[55] Je reviendrai de manière plus approfondie sur ce dossier, en particulier sur la *Passion* écrite par Robert Gaguin en 1498 et sur la notice de Richard dans les *Acta Sanctorum*, dans une prochaine publication.

[56] Edina Bozóky, *La politique des reliques...*, p. 83-87.

[57] Jerzy Pysiak, « Philippe Auguste. Un roi de la fin des temps ? », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002, vol. 57, n° 5, p. 1165-1190. Cependant, Joachim de Flore était judéophile, comme l'a montré Robert Lerner, *The Feast of Saint Abraham : Medieval Millenarians and the Jews*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2001.

[58] Voir en dernier lieu Céline Balasse, *1306. L'expulsion des juifs du royaume de France*, Bruxelles, De Boeck, 2008, particulièrement p. 29 et 270.

[59] Gavin Langmuir, « L'absence d'accusation... », p. 242.

[60] *Chronique métrique de Godefroy de Paris, suivie de la taille de Paris, en 1313*, J.-A. Buchon (éd.), Paris, Verdière, « Collection des chroniques nationales françaises », n° 9, 1827, p. 120, v. 3502-3524.

[61] Michel Lauwers, « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*... », p. 318.

[62] Rigord, on l'a dit, est moine à Saint-Denis et Guillaume le Breton est le chapelain du roi Philippe Auguste.

[63] Dans le cas précis du cimetière des Innocents, l'idée d'appartenance à une même communauté est renforcée par la cohabitation quotidienne des vivants et des morts, même une fois le cimetière enclos, et par le succès, certes plus tardif, des charniers et de la fosse commune, où les bourgeois de Paris demandent à se faire inhumer de manière indistincte, preuve d'humilité, certes, mais aussi d'une sorte de volonté de fusion dans la terre des morts commune. Pour quelques exemples de testaments du xv^e siècle, voir Alexandre Tuetey, *Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charles VI*, Paris, impr. nationale, 1880, p. 381, 414, 427, 432, 453, 458, 523, 539, 549 et 587.

[64] Sur l'enceinte de Philippe Auguste et sur l'ensemble de sa politique urbanistique, voir John Baldwin, *Paris, 1200*, Paris, Aubier, « Collection historique », 2006 et Anne Lombard-Jourdan, *Aux origines de Paris...*

[65] Élisabeth Zadora-Rio, dans « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : le voyage du pape Urbain II en France... », montre bien à quel point le volontarisme du pape Urbain II, dans le contexte de la prédication de la Première Croisade, a diffusé la pratique de la consécration des cimetières. Or pour qu'il y ait consécration d'un espace, il faut que celui-ci soit délimité. Philippe Auguste entreprend également les fortifications de Paris dans un contexte de croisade.

[66] Guillaume le Breton, *Philippide*, I, vers 449-450 : « Edificans muros in circuitu satis amplos, / Et satis excelsos, castris aut urbibus aptos. »

[67] Michel Lauwers, « De l'*incastellamento* à l'*inecclesiamento*... », p. 318.

[68] Sur les clôtures et concentrations des cimetières, voir Michel Lauwers, *Naissance du cimetière...*, p. 48-49 ainsi que Henri Galinié et Élisabeth Zadora-Rio (dirs.), *Archéologie du cimetière chrétien*, Tours, FÉRACF, « Supplément à la Revue archéologique du centre de la France », n° 11, 1996.

[69] Rigord, *Histoire de Philippe Auguste...*, p. 130-133 : « propter concursus pluviarum et luti fetentis nimiam habundanciam »

[70] Voir *supra*, n. 19.

[71] Guillaume le Breton, *Philippide*, I, vers 429-431 : « Sic omnes regni fines purgavit ubique / Omnibus hereticis, Judeorumque nefanda / Perfidia quorum sordescit fenore mundus » (Ainsi le roi purgea le territoire de son royaume de tous les hérétiques et de la criminelle perfidie des Juifs, qui souille le monde par l'usure) ; vers 440 : « Spurcitiis scopibus sordens et stercore multo » ([le cimetière étant] souillé d'immondices, de pierres (?) et de beaucoup de fumier). On note l'utilisation du verbe *sordere*, « être souillé », au participe présent, comme si l'auteur en faisait le résultat du verbe *sordesco*, « devenir sale » (le même *sordere* à la forme inchoative, marquant le début d'une action) utilisé quelques vers plus haut.

[72] Joseph Morsel, « Comment peut-on être parisien ?... », p. 371.

[73] *Ibidem*, p. 380.

[74] Cette lecture doit beaucoup aux analyses de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, « Collection historique », 1998.